

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escuela de Posgrado



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

“ ‘Nosotros’ y ‘los otros’: peruanos judíos en la ciudad de Lima (1944-2014)”

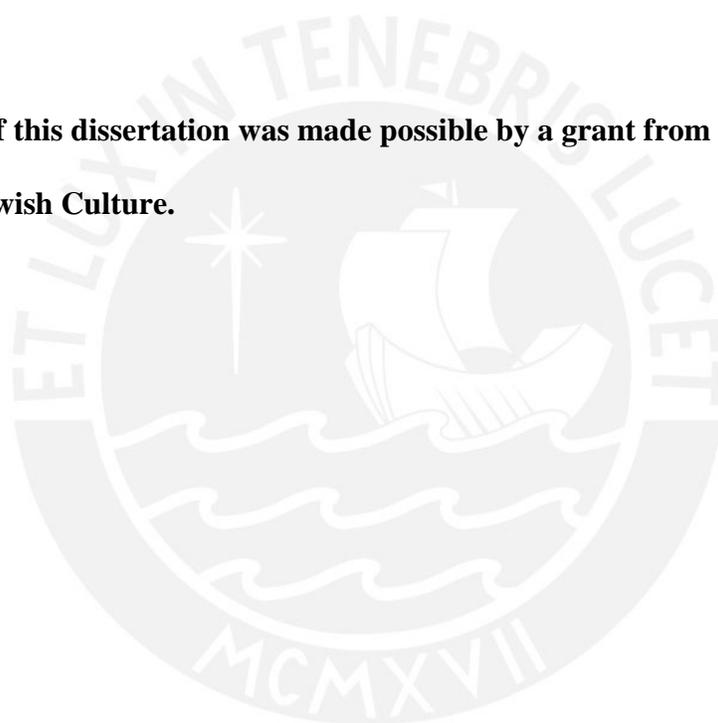
Tesis para optar por el grado académico de Doctora en Sociología que presenta la
Magíster:

Romina Perla Yalonetzky Mankevich

Asesora: Dra. Catalina Romero

Lima, 18 de febrero de 2016

The preparation of this dissertation was made possible by a grant from the Memorial Foundation for Jewish Culture.



Resumen

La tesis estudia el cruce entre lo limeño y lo judío en el Perú republicano. Concretamente, se ocupa de los cambios en la vida de limeños y limeñas judíos desde el momento en que un grupo de inmigrantes de diversas partes del mundo que comparte una religión, organiza, en la década de 1940, una comunidad que engloba congregaciones religiosas y otras asociaciones que se constituyen como el punto de referencia y centro de recursos para la vida judía en la ciudad. El objeto de estudio se enmarca en procesos socio-históricos como el proceso de secularización y los cambios en la Iglesia Católica, la transformación social del Perú durante la segunda mitad del siglo XX y la relación entre la experiencia nacional y la conexión multiterritorial y transnacional de lo judío. Estos procesos permiten explicar el paso de una comunidad que representa una heterogeneidad de intereses, preocupaciones y valores de inmigrantes para enraizarse y convertirse en la versión limeña de lo judío. A partir de la recolección de testimonios orales de tres cohortes de limeños judíos y judías y del análisis de fuentes documentales, se hace un análisis cualitativo de los cambios en la oferta religiosa judía de Lima, en el colegio judío en tanto representante de la conexión transnacional con Israel, en la visibilidad y participación en la esfera pública de limeños judíos y, por último, en la formación de familias peruanas judías.

Palabras clave: Lima - judaísmo- comunidad - secularización

A Hilá



Agradecimientos

Esta investigación se benefició del apoyo, recomendaciones, referencias y comentarios de familiares, amigos y especialistas dentro y fuera del ámbito académico. Recibí muy buenas sugerencias de Felipe Portocarrero, Catalina Wainerman, Gisela Cánepa, Elías Szczytnicki, Nora Galer, Veronique Lecaros y Enrique Mayer. A lo largo del programa de Doctorado en Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fanni Muñoz, Martín Benavides y Narda Henriquez brindaron valioso *feedback* que influyó en la forma final de este texto. He tenido, además, la suerte de contar con los dedicados e iluminadores comentarios de Liuba Kogan, Daniel Levine, Julio Cotler y Jeffrey Lesser. He aprendido mucho de ellos y espero que esto se refleje en el texto. Las debilidades e imprecisiones que puedan aparecer en la tesis son de mi entera responsabilidad.

La elaboración de este trabajo fue posible gracias a la desinteresada ayuda del Rabino Abraham Benhamú, el Rabino Guillermo Bronstein, Judith Schneider, León Trahtemberg y Celia Bazán.

Agradezco especialmente a quienes accedieron a ser entrevistados por haber compartido conmigo sus experiencias e impresiones sobre lo que significa ser judío en la pequeña comunidad de Lima.

Estoy muy agradecida con Catalina Romero por haberme guiado durante cuatro años como Asesora de Tesis y por haberme animado a indagar acerca del mundo judío en el país.

Agradezco también a mis padres, Daniel Yalonetzky y Luisa Mankevich; a mi hermano Gastón Yalonetzky y al resto de mi familia cercana por sus constantes palabras de aliento y muestras de confianza. Finalmente, mi esposo Aarón Sabbagh merece mi eterna gratitud. Ari celebró los avances y sufrió los retrocesos de este proceso a mi lado, ofreciendo su apoyo

incondicional, como el *mentsch* que siempre ha sido. Compartir mi vida con él y con Hilá, nuestra hija, me hace feliz.



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y MARCO TEÓRICO.....	14
3. METODOLOGÍA.....	28
4. LA DIVERSIDAD JUDÍA EN LIMA: LA OFERTA RELIGIOSA.....	44
5. EL COLEGIO JUDÍO DE LIMA COMO EJEMPLO DE CAMBIOS EN LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA	61
6. AFINIDAD ELECTIVA Y CAMBIOS EN LA FORMACIÓN DE FAMILIA.....	79
7. PRESENCIA EN LA ESFERA PÚBLICA: DE INMIGRANTES A PERUANOS.....	101
8. DISCUSIÓN FINAL.....	132
9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	140

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Perfil de entrevistados de la primera cohorte (mayores de 75 años).....	36
Tabla 2. Perfil de entrevistados de la segunda cohorte (entre 51 y 74 años).....	37
Tabla 3. Perfil de entrevistados de la tercera cohorte (menores de 50 años y mayores de 40 años).....	38
Tabla 4. Diversidad religiosa en Lima	46
Tabla 5. Cronología de hitos relevantes para el análisis del período 1993 – 2014.....	118

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de Lima Metropolitana y El Callao.....	35
---	----

Anexos

Anexo 1. Respuesta del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) a solicitud de datos.....147

Anexo 2. Guía de entrevistas utilizada en la primera fase de trabajo de campo.....150



Introducción

Mi interés por estudiar la vida judía organizada en Lima parte de mi propia vivencia. Nací y crecí en Lima, donde hay una comunidad judía muy pequeña y donde, en general, lo judío se da como algo exótico, como un “otro”¹. Tras haber vivido en Jerusalem y en Buenos Aires, noté que ser judío significa algo muy distinto en distintas ciudades. En algunas parece ser una forma dada de “nosotros”; en otras, parece manifestarse como un “otros”.

Mis primeras preguntas surgieron en torno a la viabilidad de una comunidad judía cuya población rondaría las dos mil personas (DellaPergola, 2011). Ante la posibilidad de integrarse a la sociedad limeña en general, me pregunté qué motivaría la persistencia de esta forma de diferenciación social.

Al aproximarme al tema en cuestión, encontré tres dimensiones relevantes para proponer una discusión sobre lo judío en Lima. La primera se remite a la secularización y sus efectos en una cultura religiosa heterogénea transplantada a una sociedad post-colonial católica.

En el debate sociológico, la secularización ha sido discutida y pensada en Europa y en otras sociedades ricas –con la excepción de los Estados Unidos- (Habermas, 2008) como privatización de la religión o separación de la religión de lo público (Casanova, 1994; Berger, 2006; Taylor, 2007); como declive o desaparición de las religiones (Casanova, 2004; Taylor 2007) o quizás más pertinentemente para el caso estudiado aquí, como cambio en el contenido y las condiciones de la creencia religiosa (Taylor, 2007). Dado que este proceso se ha dado de forma distinta en distintas partes del mundo y que autores como Habermas (2008) señalan que ha habido un resurgimiento religioso en distintas partes del mundo que ponen el caso de las

¹ El título de la tesis hace alusión a un capítulo en el que la filósofa Seyla Benhabib (2006), experta en multiculturalismo, recurre al constante diálogo y encuentro entre culturas y civilizaciones para superar la aparente dicotomía entre universalismo y relativismo.

sociedades “post-seculares” como una excepción a la norma, encuentro relevante analizar cómo ha atravesado este proceso una minoría religiosa peruana, a saber, los judíos de Lima.

La segunda dimensión, en relación con lo mencionado, tiene que ver con la integración o inclusión por afinidad electiva de los judíos, en tanto minoría religiosa de origen extranjero, a la clase media superior o media-alta limeña. Conviene aquí recordar los aportes de Cotler (2005), quien ha señalado que el orden social peruano preserva rasgos que se remiten a la Colonia y que si bien a partir de la segunda mitad del siglo XX ha habido una serie de procesos que han intentado alterar dicho orden, no han sido transformaciones que hayan logrado eliminar los elementos que reproducen, siguiendo la pauta colonial, la desigualdad y exclusión en el país, aunque algunos autores reconocen que ha habido una reconfiguración de las clases medias (Balbi y Arámbulo, 2008). En ese sentido, considero relevante revisar las condiciones que hacen posible que esta minoría religiosa y de origen inmigrante se haya integrado en la clase media-alta del país.

En ese contexto, dicha integración es una forma de pertenencia por elección y no por adscripción o herencia, específicamente cuando se produce la sensación de familiaridad (Guibernau, 2013). Esto mismo ha sido definido por Max Weber primero y retomado luego por Michael Löwy como “afinidad electiva” (Löwy, 2004), o la capacidad de establecer afinidad a partir de intereses de clase, una visión compartida del mundo o incluso, una cierta forma de religiosidad que, a la luz de transformaciones sociales de la segunda mitad del siglo XX en Occidente, es redefinida y reimaginada como siendo “afín”. Esto se refuerza en un contexto de sociedades post-nacionales que reivindican el cosmopolitismo y lo que Sassen (2006) ha llamado “clases globales”.

La tercera dimensión se desprende de la anterior y se refiere a las formas que ha ido tomando la versión limeña de lo judío, sin descuidar el carácter transnacional de las formas organizadas de vida judía en general, especialmente desde la creación del Estado de Israel. Teniendo en cuenta la conexión con una comunidad étnica y religiosa imaginada que supera las fronteras nacionales, recuperar lo singular de la vivencia judía limeña forma parte de un *collage* de vivencias de lo peruano contemporáneo y multicultural, a partir de la articulación de lo judío y lo peruano en distintos ámbitos: la formación de familia; la participación en política; la presencia en gremios profesionales, entre otros. De este modo, el trabajo discute con la propuesta de los historiadores latinoamericanistas Jeffrey Lesser y Raanán Rein (2006, 2008, 2014) quienes proponen estudiar lo judío como parte del relato latinoamericano (en este caso, peruano) en vez de pensar lo judío como un fenómeno excepcional, separado de la sociedad. Así, la tesis aborda los cambios en las relaciones entre judíos y no judíos a lo largo de 70 años, intentando determinar cómo estas relaciones demandan cambios en el interior de la vida organizada judía y cómo se articulan, en este contexto, lo peruano y lo judío en Lima.

Acerca de la investigación

La tesis se ocupa de los cambios en la vida judía de Lima durante la segunda mitad del siglo XX y la primera década del siglo XXI. Siguiendo la propuesta de Lesser y Rein (2006) respecto de una forma renovada de estudiar lo judío en Latinoamérica, indagué acerca del proceso de inserción y enraizamiento de los judíos y judías en la estructura social de la ciudad. Inscrito en el paradigma filosófico de la intersubjetividad, confluyen testimonios individuales, instituciones y procesos históricos en la construcción del problema.

Para abordar el problema, llevé a cabo una investigación de corte cualitativo. Entrevisté a judíos y judías de Lima pertenecientes a tres cohortes distintas en las que se incluyen las voces

de judíos y judías de diversos orígenes (yekes, ashkenazíes, sefaradíes, por conversión); que crecieron dentro del seno comunitario o fuera de él; judíos y judías que han tenido contacto directo con la generación inmigrante; judíos y judías desafiliados de la organización comunitaria²; judíos y judías que han formado familias con personas que no son judías; judíos que han participado en política; judíos y judías formados en distintas profesiones; judíos activos en la dirigencia comunitaria en distintos períodos y finalmente, judíos que han vivido en el extranjero. Entre las fuentes documentales que revisé hallé textos institucionales en la forma de publicaciones periódicas y páginas Web que han contribuido a construir la mirada que presento aquí.

Este proceso me ha permitido conocer mejor a la comunidad en la que crecí tomando distancia para poder entenderla como parte del Perú de la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI. A pesar de mis esfuerzos, el trabajo tiene limitaciones que aparecen como oportunidades para nuevas investigaciones. En primer lugar, se concentra en la comunidad judía organizada, quedando pendiente investigar en profundidad lo judío a partir de experiencias ajenas a dicha organización. En segundo lugar, dado que hay pocas investigaciones sobre el tema, la tesis aborda superficialmente temas que merecen investigaciones independientes como, por ejemplo, un análisis comparado de la participación judía en política frente a otros grupos religioso peruanos; la situación de las mujeres en comunidades como la judía de Lima; un estudio comparado sobre la inclusión de minorías en el Perú que incluya a la judía, entre otros temas.

Acerca de la tesis

² Es importante esclarecer que aquellos de los entrevistados que califican como desafiliados de la organización comunitaria estuvieron vinculados a dicha organización en algún momento de sus vidas. Solo en una entrevista exploratoria logré conversar con un descendiente de un inmigrante judío que ocasionalmente había visitado algunas instituciones comunitarias judías a través de amistades de la generación inmigrante.

La tesis está compuesta por seis capítulos. El primero es teórico y presenta la pregunta y el marco que han orientado este trabajo. El segundo se ocupa de describir la metodología que he seguido a lo largo de la investigación. El tercero presenta la diversidad de congregaciones religiosas de Lima, tomando como punto de partida la formalización de la organización paraguas comunitaria en 1944. El cuarto analiza los cambios en la organización central para la socialización judía de Lima, el único colegio judío de la ciudad. El quinto se ocupa de dos temas que intervienen en los cambios en la formación de familias judías en Lima: la conversión al judaísmo y la afinidad de clase. El último capítulo aborda los cambios en la participación de judíos en la esfera pública, presentando hitos en el proceso de volverse peruanos. Finalmente, la tesis contiene una discusión final sobre los cambios en la vida judía organizada de Lima.

Problema de investigación y marco teórico

Introducción

El problema que voy a tratar de abordar a lo largo de esta investigación es cómo ha ido cambiando la vida de los peruanos judíos en Lima a partir de la segunda mitad del siglo XX. Para ello estudio a limeños y limeñas judíos de tres cohortes. Se sabe muy poco acerca de los peruanos judíos y lo que se ha escrito hasta el momento (Trahtemberg, 1988; 1989; 1990; Fleischman, 1985) presenta rasgos de lo que Lesser y Rein (2006) han denominado “la postura excepcionalista” que entiende lo judío como aislado de la sociedad en general; o en otros casos (González, 2014), se deja de lado la perspectiva de los judíos sefaradíes, que constituyen parte de la diversidad interna judía.

Siguiendo la propuesta de Lesser y Rein (2006; 2008; 2014) de estudiar a los latinoamericanos judíos en tanto parte de una pluralidad nacional, entiendo que el estudio del cruce de lo judío y lo limeño debería arrojar un producto distinto al que habría de surgir, por ejemplo, de realizar el mismo ejercicio en Buenos Aires o Sao Paulo. Esto puede darse porque se trata de sociedades que tuvieron mayor o menor apertura a inmigrantes y por ello, recibieron una inmigración judía de mayor tamaño; porque son sociedades en las que la secularización ha calado de forma distinta; o porque proponen una configuración social post-colonial diferente, entre otras razones.

En esa línea, me interesa analizar el proceso de enraizamiento de la versión limeña de lo judío. Me interesa indagar qué caracteriza la vida judía de Lima; cómo se ha construido el proceso de inserción de los judíos de Lima en tanto grupo minoritario y al mismo tiempo, qué

rasgos expresan las formas en que dicho grupo minoritario se diferencia -o no- de otros grupos en la ciudad.

En la aproximación a este problema he asumido una mirada desde adentro del mundo limeño judío, basándome en las imágenes que los mismos actores han construido de su propia experiencia. Estas imágenes han cambiado con el tiempo y a partir de ellas, han surgido las siguientes sub-preguntas: ¿cómo se relacionan los judíos de la comunidad de Lima con el resto de la sociedad? ¿Cómo ha cambiado la relación entre judíos y no judíos a lo largo del tiempo y a la luz de cambios en la Iglesia Católica, en el judaísmo, en el Perú y en el resto del mundo?

Para dar respuesta a estas preguntas, me sirvo de tres dimensiones que atraviesan el período histórico de este trabajo (a saber, de 1944 a 2014):

1. El proceso de secularización y post-secularización. Se trata de un fenómeno que se da en sociedades cristianas prósperas (países de Europa; Canadá, Australia [Habermas, 2008]) y que se extiende, en cierta medida, a otros países, entendido de varias maneras pero inicialmente, como separación de esferas. A esto se suman los cambios que debe asumir la Iglesia Católica frente a sucesos históricos del siglo XX, entre los cuales destaca la Declaración *Nostra Aetate* (1965), que cambia la forma en que dicha institución religiosa se relaciona con las religiones no cristianas, otorgándole un lugar valioso al judaísmo como origen del cristianismo.

El proceso de secularización también se da en el interior del mundo judío desde el momento en que, en el siglo XVIII y de forma intermitente, los judíos de Europa obtienen estatus de ciudadanos. Con ello, la religión se privatiza o, en otras palabras, deja de atravesar todas las esferas que condicionan la vida humana (política, social, económica, etc.). Adicionalmente, el surgimiento del nacionalismo judío y la posterior

fundación del Estado de Israel reinventarán formas de identificación judía que aparecen desligadas de la norma religiosa.

2. La recomposición de las clases sociales en el Perú. Luego de una serie de transformaciones sociales que han intentado romper con la continuidad colonial de las relaciones de poder y exclusión en el Perú (Cotler, 2005), los judíos en Lima han encontrado acogida entre las nuevas clases media-alta y alta de la ciudad, como ha sido el caso también de otras minorías peruanas de origen extranjero e incluso el de minorías similares en otros países latinoamericanos (Lesser y Rein, 2014).
3. La pregunta por lo nacional ante formas alternativas y postnacionales de pertenencia (Sassen, 2006). Tras los cambios históricos de la post-guerra y la globalización, se reivindican formas de membresía o adhesión que van más allá de lo territorial y nacional, como una suerte de revalorización del cosmopolitismo. En ese sentido, el caso judío es llamativo porque la *Shoá*³, la creación del Estado de Israel y el cambio de estatus de los judíos en casi todos los países en los que hay judíos (especialmente en los Estados Unidos); han contribuido a la creación y el mantenimiento de una comunidad judía a largo plazo sin generar rechazo por parte del resto de la sociedad en la actualidad sino quizás como un elemento transnacional que otorga estatus y distinción.

A continuación, profundizaré en estas tres dimensiones señaladas.

Secularización y post-secularización

³ “*Shoá*” es el término hebreo con el cual se hace referencia al proceso de deportación, tortura y exterminio sistemático y genocida de seis millones de judíos por parte del nazismo en el marco de su pretensión expansionista durante la Segunda Guerra Mundial. Entre los judíos se prefiere al término “Holocausto” pues aludiría específicamente a esta tragedia histórica judía, mientras que “Holocausto” es un término que aparece en la Biblia y es usado para designar otros eventos. Puede traducirse al castellano como “catástrofe”.

La secularización alude a un proceso de la Modernidad en Occidente que, según Peter Berger (2006) consistió originalmente en “la evacuación por parte de las Iglesias cristianas de áreas que previamente estuvieron bajo su control e influencia – por ejemplo, la separación entre Iglesia y Estado, la expropiación de los bienes eclesiales inmuebles o la emancipación de la educación con relación a la tutela de la Iglesia” (p. 155). Según Berger (2006), este proceso tuvo en Europa un efecto triple: hubo una secularización de la sociedad, de la cultura y también de la subjetividad en la medida en que “el Occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas” (p. 155). Estas llamadas “fuerzas secularizadoras” (Berger, 2006, p. 157) se han extendido en distintas partes del mundo aunque Berger señala que si en Occidente hay evidencias de una “secularización de las conciencias” (p. 157), es decir, el abandono de una lectura religiosa del mundo a nivel individual, no hay evidencias de que lo mismo ocurriera a ese nivel fuera de Europa.

Según José Casanova (1994), la teoría de la secularización se desprende de otras teorías sociológicas clásicas, tales como las teorías de la diferenciación, desarrolladas por autores fundacionales de la disciplina como Durkheim o Weber (p. 34). Así, “el núcleo y la tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y especialización concomitantes de la religión dentro de su propia esfera recién hallada” (p. 36).

Con el paso del Medioevo a la Modernidad en Europa occidental, se dieron cambios en las formas de fundamentar e interpretar la pertenencia y la alteridad, pasando de una lectura estrictamente religiosa desde la cual la estructura de la sociedad era religiosa (Casanova, 1994, p. 31) y con ello, la pertenencia a una cultura religiosa otorgaba quizás el equivalente a una

ciudadanía en la Edad Contemporánea; a una versión definida por criterios propiamente modernos determinados por elementos territoriales, étnico-lingüísticos y, eminentemente, “nacionales” (Anderson, 2006, p. 37).

Esto ha sido posible, según Berger (2006) y Casanova (1994), gracias a la difusión del capitalismo moderno. Según esto, la diferenciación de las instituciones religiosas a partir del proceso de secularización se relaciona con la urbanización de las sociedades occidentales en el siglo XIX (Taylor, 2007), con la organización racional del trabajo y el desarrollo de las ciencias y la tecnología (Weber, 2002), lo que, según Luckmann, dejó afuera a las formas institucionalizadas de religión (citado por Casanova, 1994).

Un importante efecto de dicho proceso es el relegamiento de lo religioso al ámbito privado (Casanova, 1994). De ahí que desde la Modernidad, en los gobiernos de Europa occidental y otros alrededor del mundo “[l]as instituciones ‘públicas’ primarias (el Estado, la economía) ya no necesitan ni están interesadas en mantener un cosmos sagrado ni una cosmovisión religiosa pública” (p. 59).

Este relegamiento, señala Casanova (1994), ha generado reacciones por parte de distintas tradiciones religiosas, produciendo un fenómeno que el autor ha denominado “desprivatización de la religión”. Si bien uno de los sub-productos de la secularización es el aparente declive en la religiosidad en ciertos países (o por lo menos, la posibilidad de expresar indiferencia o rechazo a la adscripción y adhesión religiosa), una de las expresiones de reacción de diversos grupos religiosos ante el proceso de reestructuración secular de lo público consiste precisamente en lo opuesto, a saber, *un resurgimiento de la religiosidad que se expresa tanto de forma privada como pública* (Casanova, 1994; Roy, 2013). Este es, pues, el escenario de la post-secularización, en el que ante la posibilidad de elegir entre diversas formas de diferenciación social, la

religiosidad reaparece como un elemento que interviene también en las formas en que nos relacionamos unos y otros.

Secularización y judaísmo

El proceso de secularización produjo, según Berger (2006) una pluralización de la religión que es entendida como una “pluralidad de posibilidades entre las cuales se puede elegir” (p. 217). Según esto, “distintos grupos religiosos tratan por diversos medios de mantener sus particulares submundos frente a una pluralidad de diversos submundos competidores” (p 217).

Para el caso específico judío, esto se combina con una serie de elementos que derivan de la peculiar historia de los judíos, especialmente en la Europa cristiana. Según Olivier Roy (2013), el caso judío es uno de los más complejos en términos de “la interacción entre marcadores culturales y marcadores religiosos⁴” en un período de tiempo particularmente extenso (p. 84). Así, se trata de una minoría que a lo largo de su historia ha enfrentado dos fenómenos: “la aculturación (adoptar el lenguaje y muchas de las características de la cultura dominante) y el refuerzo del marcador religioso” (Roy, 2013, p. 84). Según Roy (2013) con el advenimiento de la secularización fue necesario “redefinir una identidad judía de modo tal que deje de estar ligada a la rígida observancia de la *halajá*⁵” (Roy, 2013, p. 85) puesto que al ser reconocidos como “ciudadanos” y haber sido “emancipados” (desde la perspectiva de la Ilustración, del yugo de la religiosidad), el cambio de cosmovisión producto de la reestructuración secularizada del mundo cristiano afectó también a las comunidades judías viviendo como minorías.

⁴ El término que Olivier Roy utiliza es “*marqueur*” que en la edición inglesa que he consultado ha sido traducido como “*marker*”.

⁵ “*Halajá*” es el término hebreo que denota el corpus legal religioso judío que hasta que los judíos fueron “emancipados” o reconocidos como ciudadanos en Europa, regulaba la totalidad de la vida judía. Tras la secularización de Europa, pasó a regular exclusivamente la observancia religiosa que debió ser conjugada con el cumplimiento de normas y leyes “estatales” o “públicas” que varían de acuerdo al territorio.

Si bien históricamente el “denominador común” judío ha sido lo que Roy (2013) denomina “un marcador religioso”, a partir de la secularización y la Modernidad ha habido una serie de intentos por pensar lo judío tanto desde afuera como desde adentro de distintas formas, ya sea como algo enteramente religioso; como una filiación con fundamento étnico; o como un aspecto cultural, producto del discurso del multiculturalismo (Roy, 2013).

Además, el judaísmo no solo atravesó su propio proceso interno de secularización (promovido con fuerza desde el movimiento judío de Ilustración conocido como *haskalá*). También ha reaccionado internamente a los efectos de la secularización y ha enfrentado la etapa de la post-secularización, de forma paralela al fenómeno de la “desprivatización” de la religión que describe Casanova para el mundo cristiano (1994). En la misma dirección, las reacciones judías a la secularización se han dado a través de un resurgimiento religioso que intenta diluir la separación de la religión de las distintas esferas públicas no solo con el objeto de mantener el legado judío religioso sino, para el caso de algunos grupos dentro del judaísmo, de volver observantes a judíos que no lo son (Roy, 2013, p. 87).

La creación de un Estado moderno judío en Israel sólo ha sumado a la discusión en la medida en que, como bien señala Roy (2013), “[e]n una sociedad ‘real’ la conexión entre marcadores religiosos y culturales es más compleja que en una situación de minoría” (p. 89) y por lo menos a inicios del siglo XXI, el Estado de Israel se define por tener una población mayoritariamente judía.

¿Cómo, pues, es posible llevar esta aproximación a lo judío en y de América Latina en general, y en y de Perú, en particular?

Pensar lo peruano judío

La tesis apunta a insertarse en la discusión académica con horizonte global acerca de los judíos en tanto minoría religiosa. Entre los fenómenos que han promovido esta discusión a través de cursos, programas e investigaciones académicas sobre “lo judío” a partir de la década de 1960 están los movimientos de derechos civiles y estudios étnicos y de género en los Estados Unidos; la consolidación del Estado de Israel como país luego de la Guerra de los Seis días y el cambio en las relaciones entre la Iglesia Católica y los judíos luego del Concilio Vaticano II (Bell, 2013). De este modo, pensar lo judío forma parte del nuevo encuentro entre tradiciones religiosas y al mismo tiempo, tiene que ver con la reconfiguración social producto de las migraciones masivas desde Europa y Asia hacia América de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

A la luz de lo anterior, ¿cómo, pues, podemos plantear lo judío peruano? Como señala Benedict Anderson (2006), “[l]as comunidades deben ser distinguidas, no por su carácter de falsas/genuinas, sino por el estilo en el que son imaginadas” (p. 6). Con “imaginadas”, Anderson apunta a que “incluso los miembros de la nación más pequeña nunca conocerán a la mayoría de sus miembros-compañeros, nunca se los encontrará ni escuchará acerca de ellos, y sin embargo en las mentes de cada uno vive la imagen de su comunión” (p. 6). De ahí que podamos hablar de “los judíos” como una comunidad imaginada internacional y, al mismo tiempo, de “los judíos en Perú” o “los judíos en Lima” como una comunidad también imaginada aunque bastante más concreta en tanto no puede pensarse como una “nación” sino como un grupo pequeño integrado por descendientes de inmigrantes judíos (cuya conexión al inmigrar era religiosa y no necesariamente lingüística pues traían una pluralidad de lenguas consigo) y judíos por

conversión (es decir, judíos en virtud de su religiosidad mas no en función de sus ancestros recientes).

Aún con mayor fuerza, pensar “lo peruano” o “lo latinoamericano” también nos remite a dos “comunidades imaginadas” que, entre otras cosas, dan forma al discurso académico acerca de la minoría que es el foco de este trabajo.

Jeffrey Lesser y Raanán Rein (2006), historiadores latinoamericanistas dedicados a la investigación de Brasil y Argentina, respectivamente, abogan por un giro respecto a la postura teórica que ha caracterizado a la disciplina de los Estudios Judíos Latinoamericanos especialmente a partir de 1982. Los autores señalan que los trabajos de la disciplina en cuestión presentan dos características que se plantean para la crítica: la primera es la priorización de lo judío como elemento identitario en los sujetos de estudio (a saber, los judíos de América Latina). Según esto, los autores señalan que “se suele presentar la vida judía en cualquier país latinoamericano como si fuera similar a la vida judía en cualquier otro país específico” (p. 253). La segunda característica de dichos trabajos que es puesta en tela de juicio es “el supuesto dominante de que los judíos viven en comunidades cerradas” (p. 254), especialmente si el investigador se sirve de fuentes escritas en ídish o hebreo, lenguas usadas por los inmigrantes que generan la impresión de aislamiento de la sociedad anfitriona. En cambio, los autores proponen “concentrar[se] en las relaciones dinámicas entre judíos y no judíos en la vida política, cultural, social y económica” (p. 254). De este modo, sugieren los autores, el giro intelectual propuesto apuntaría a asumir una perspectiva comparada que se inscribe en lo que ellos denominan “New Ethnic Studies” (p. 258), que vendrían a incluir el estudio de “lo judío” en América Latina junto al de otras minorías “étnicas” de ascendencia extranjera en la región.

Así, la propuesta de Lesser y Rein (2014) apunta a pensar lo nacional tomando las voces de los judíos, entre otras, para dar cuenta de la configuración social en Brasil o Argentina. Los autores concluyen que los latinoamericanos judíos son latinoamericanos típicos. Y es que, en sus palabras, las “categorías nacionales como ‘argentino’ o ‘brasileño’ incluyen a miembros de numerosos grupos ‘minoritarios’, todos los cuales fomentan su adhesión a múltiples madres patrias como algo central para su estatus como ciudadanos nacionales” (Lesser y Rein, 2014, p. 156).

En el intento por indagar acerca de las condiciones de enraizamiento de los peruanos judíos en tanto minoría religiosa de ascendencia extranjera, me encontré con la centralidad de la organización comunitaria como punto de referencia de “lo judío”. Sitúo la investigación en un punto medio entre los estudios “desde adentro” en la medida en que examino la comunidad tal como ésta se piensa a sí misma; y los estudios “hacia afuera”, que ponen foco en el análisis comparado con otras minorías nacionales y que proponen “salirse del centro” (*decentering*, [Hartman y Kaufman, 2006]), es decir, mirar lo judío dentro de la articulación nacional general. Mi trabajo combina el estudio de la organización comunitaria (sin haber sido encargado ni condicionado por ninguna agencia judía), con el interés por entender el proceso de enraizamiento a través de las relaciones con el resto de la sociedad limeña.

Opté por este camino porque encuentro diferencias entre estudiar poblaciones judías pequeñas y poblaciones judías de mayor tamaño. Creo que la propuesta de Lesser y Rein es coherente con las poblaciones estudiadas por ellos, Brasil y Argentina respectivamente, pero podría ser diferente ante casos como el de Lima. Por un lado, y a diferencia del Perú, los países mencionados tienen salida al Océano Atlántico, es decir, eran de fácil acceso desde Europa y el Medio Oriente. Dichos territorios contaron con políticas exitosas de fomento de la inmigración

que atrajeron a un grupo mayor de inmigrantes (contados por los millones entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX) que el que habría llegado al Perú (Yamawaki, 2002; Bonfiglio, 2001).

Junto a México, las poblaciones judías de Argentina y Brasil califican como “comunidades grandes”: Brasil tendría hacia 2009 una población judía de 95,800 personas; Argentina, 182,500 y México, 39,500 (DellaPergola, 2011, pp. 314-315). En tamaño, se trataría de los tres países con mayor población judía (afiliada y no afiliada a organizaciones comunitarias) en América Latina. A estos les siguen Chile, con 20,600 personas; Uruguay, con 17,600; Venezuela, con 12,200 y Panamá, con 8,000. El resto de países, con población judía menor a 5,000, calificarían como “comunidades pequeñas”. Considero que este detalle –el tamaño de la comunidad- interviene en la forma de aproximación al estudio de lo judío en la región.

De hecho, creo que el peso de la organización comunitaria, varía según cada país. Es decir, la organización que centraliza las diversas asociaciones religiosas y no religiosas judías en un país por ejemplo, la Asociación Judía del Perú, la Asociación Mutual Argentina Israelita o el Comité Central de la Comunidad Judía de México, aparece como *menos* referencial, familiar y cercana si es que se trata de países que tienen *mayor* población judía y con ello, mayor diversidad de espacios en los que lo judío se inserta en lo nacional (es decir, asociaciones religiosas, centros educativos, deportivos, culturales, programas académicos, organizaciones caritativas, prensa, tiendas, entre otros). En otras palabras, creo que en comunidades pequeñas la organización institucional comunitaria acarrea un peso mayor que en comunidades grandes en la medida en que aparece como un punto de referencia en torno al cual se hacen posibles las formas de expresión de la adhesión a la vida judía a nivel local. Me atrevo a afirmar que incluso aquellos

judíos que optan por permanecer desafiados habrían transitado temporalmente por la organización comunitaria -asistiendo al colegio judío, a los movimientos juveniles, a alguna de las congregaciones religiosas o incluso, visitando parientes y allegados que están afiliados a la organización comunitaria-. O, en el caso de menor proximidad a esta suerte de “centro” de recursos para la vida judía, acudirían a ella (o a los hogares de judíos afiliados) puntualmente para asistir a eventos relacionados con el ciclo de la vida, a saber, un entierro, la boda de un pariente, la celebración de una festividad religiosa, entre otros. Lo que cambia a lo largo del tiempo, me atrevo a sugerir, es el valor de dicha afiliación, de una estrategia de reconocimiento para quienes no tienen raíces en un nuevo lugar, a una elección que uno toma reiteradas veces a lo largo de la vida como parte de su enraizamiento, pudiendo ubicarse más o menos cerca de la organización comunitaria, o incluso, desvincularse totalmente de ella.

Integración por afinidad a nuevas clases sociales limeñas

Uno de los efectos centrales de la secularización y del reconocimiento y reivindicación de grupos religiosos minoritarios tras la desprivatización de la religión (Casanova, 1994) para el caso de los judíos de Lima tiene que ver con la posición que ocupan en el entramado social limeño. Dado que la movilidad social, entendida como “el proceso por el cual los individuos pasan de una posición a otra en la sociedad” (Lipset y Bendix, 1963, p. 18); está vinculada también al proceso de industrialización de las sociedades modernas, alimenta las condiciones de inserción facilitadas por la privatización de la religión y los cambios desatados a partir de la Modernidad.

Si la religiosidad pasa al plano de lo privado para luego resurgir públicamente en un contexto de reivindicación de la diversidad, diferenciarse por religión deja de ser un obstáculo para insertarse en la sociedad. De hecho, para el caso judío, la reivindicación de dicha minoría en

los Estados Unidos (de la mano de los movimientos de derechos civiles), en Europa e Israel a lo largo de la segunda mitad del siglo XX ha tenido como efecto la curiosa identificación de los judíos como “blancos europeos” y con ello, con el discurso hegemónico (Heschel, 1998).

Entonces, ¿cómo se da en Lima este mismo fenómeno de percibir a los judíos como “blancos europeos”? ¿Qué relación mantiene con los cambios sociales de la segunda mitad del siglo XX?

El término “afinidad electiva” (*Wahlverwandschaft*) fue usado por Weber para dar cuenta de la ya célebre relación entre capitalismo y protestantismo, lo que puede interpretarse también como un vínculo especial entre “ciertas formas de fe religiosa y la ética de la profesión-vocación” (Löwy, 2004, p. 94). Según Michael Löwy (2004), Weber usa el término de un modo más amplio e incluye diversas acepciones, entre ellas la afinidad “entre visiones del mundo e intereses de clases sociales” y aquella entre “los estilos de vida de una clase social y ciertos estilos de vida religiosa” (p. 98). La primera acepción, dirá Löwy, es utilizada por Weber en sus *Ensayos sobre la teoría de la ciencia* (publicados en revistas entre 1904 y 1917) mientras que la segunda habría sido usada en *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* (1905).

Las dos acepciones elegidas para esta investigación permiten explicar la integración de los judíos a las nuevas clases medias y medias altas en el Perú, tras transformaciones sociales de la segunda mitad del siglo XX que no terminaron de desarticular el legado colonial (Cotler, 2005; Portocarrero, 2013) pero sí condujeron a una nueva composición de dichas clases (Grompone, 1999; Balbi y Arámbulo, 2008). En esta nueva articulación, los judíos en Lima –al igual que, por ejemplo, los descendientes de inmigrantes árabes (Cuche, 2010a; Cuche, 2010b)- pueden ser vistos como “extranjeros”, o “blancos”; lo que se valora y refuerza al tener un capital cultural urbano o fácilmente adaptable al estilo de vida urbano. Es decir que en un contexto en el

que cambia el discurso de la Iglesia Católica hacia los judíos y en el que la oligarquía pierde el poder que tradicionalmente detentaba, se dan las condiciones para la integración de un grupo minoritario como el judío a las reconfiguradas clases medias y medias altas limeñas.

Esta afinidad se reafirma bajo nuevas formas de entender la pertenencia en general. Saskia Sassen (2006) sostiene que la globalización y la digitalización (*digitization*) alteran las relaciones entre el Estado nacional y el ciudadano, y a la luz de estos cambios, ha surgido una discusión en torno a definiciones de ciudadanía y sociedad civil que se caracterizan por ser transnacionales (p. 288). Así, se extienden formas de adhesión que no están definidas por el Estado-nación ni por la territorialidad, que de cierto modo resuenan a las formas pre-modernas de adhesión que caracterizan a minorías como la judía, que hasta hace no mucho se caracterizaba precisamente por su carácter multiterritorial y por no tener un Estado.

De esta manera, tanto aspectos modernos que promueven la igualdad de derechos ciudadanos (Sassen, 2006) como la posibilidad de pensar sociedades a la luz de la globalización explican en parte la integración de minorías que, al menos a nivel de organización comunitaria, mantienen redes de solidaridad transnacionales que han adquirido legitimidad en el contexto actual. En sociedades desnacionalizadas, que operan dentro del Estado nacional pero que, al introducir elementos globales y desnacionalizantes, suponen un cambio en el significado de lo nacional; la proliferación de nuevas formas de membresía y la articulación contemporánea de las nociones de cosmopolitismo (Guibernau, 2013) y transnacionalidad no presentan desafíos a la noción de pertenencia. De hecho, según Guibernau (2013), el cosmopolitismo se asocia a las élites, lo que sumado a los efectos de la globalización, otorga estatus a minorías de origen extranjero o grupos que mantienen redes que trascienden las fronteras nacionales. Esto ha

ocurrido en distintas partes de América Latina (Roniger, 2010), y ha hecho que los judíos se perciban y sean percibidos como “una minoría de Primer Mundo” (Klein, 2012).



Metodología

Introducción

Estudiar a un grupo minoritario de ascendencia extranjera en un país en el que el estudio de dichas minorías ha sido poco tratado hasta hace no mucho (Bartet 2005), implica superar una serie de desafíos. El primer obstáculo con el que me topé al intentar abordar las preguntas detrás de este trabajo consistió en definir el universo de estudio. Acudí al Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y a los dirigentes (activos y retirados) de la Asociación Judía del Perú para averiguar cuál era el tamaño de la población que se identificaba como judía en el Perú. Aprendí que se trata de un dato que no se recoge y que nunca se ha recogido oficialmente⁶. Las cifras que se publican en reportes mundiales sobre demografía judía –como, por ejemplo, las del Berman Jewish Data Bank- al parecer son proyecciones de cifras estimadas por León Trahtemberg⁷ a inicios de la década de 1980, a propósito de unos trabajos que presentó como parte de su formación de postgrado en Israel y que luego derivaran en unos libros publicados por la Asociación Judía del Perú hacia el final de la misma década que, hasta la fecha, constituyen las fuentes más importantes sobre los judíos en el país⁸. Las cifras originales son el producto de un conteo de las listas de afiliados a las congregaciones de la Asociación Judía del Perú a inicios de la década de 1980, lo que dejaría afuera a todos aquellos que se identificarían como judíos siguiendo la definición esbozada en el Marco Teórico pero que por uno u otro motivo no se encontrarían afiliados al momento del conteo. Para dar un ejemplo, es común que los adultos

⁶ Véase Anexo 1.

⁷ León Trahtemberg fungió como Supervisor Pedagógico del Colegio León Pinelo (el colegio judío de Lima) por 25 años. Durante ese período se convirtió en una figura importante dentro y fuera del ámbito comunitario judío. Es Ingeniero de formación de base y Magíster en Educación por la Universidad Hebrea de Jerusalem en Israel.

⁸ Véanse Trahtemberg, L. (1987, 1988, 1989, 1991).

jóvenes que todavía no tengan hijos en el colegio judío no estén aún afiliados a alguna congregación religiosa. Adicionalmente, hay personas que se mantienen al margen de la vida comunitaria y no están afiliadas, a pesar de identificarse plenamente como judías. A raíz de esto, ¿cómo es posible definir un universo y una muestra a investigar que sea representativa?

Lo anterior, sumado a la ausencia de investigaciones sociológicas sobre los judíos de Lima, inclinó la balanza favorablemente hacia la elección de conducir una investigación de tipo flexible y de orientación cualitativa.

Desde una perspectiva teórica, me inspiré en el proceso de muestreo teórico (*Theoretical Sampling*) del *Grounded Theory*, tal como este es definido por Glaser y Strauss (1999). Según los autores, el muestreo teórico “es el proceso de recolección de datos para generar teoría en el que el analista a la vez recoge, codifica y analiza sus datos y decide qué datos recoger a continuación y dónde encontrarlos, para desarrollar su teoría a medida que esta va surgiendo” (p. 45). Al no tener un punto claro de partida, esta mirada resultó pertinente.

Por otra parte, quise aprovechar el acceso que tenía a la población a estudiar ya que nací en Lima y viví dentro del marco comunitario organizado (lo que supone haber estudiado en el colegio judío de Lima, haber estado afiliada a una congregación religiosa, haber sido miembro del movimiento juvenil sionista Hanoar Hatzioní y haber frecuentado el club deportivo Hebraica durante mi niñez y adolescencia) hasta poco después de haber alcanzado la mayoría de edad. Es importante destacar que este acceso fue una especie de privilegio que muchas veces jugó en contra en tanto tuve que realizar un esfuerzo consciente por tomar distancia de los temas que estaban siendo tratados y evitar tomar una posición frente a ellos. A esta dificultad se suma que muchos de los entrevistados tuvieron reparos en tocar ciertos temas y evitaron revelar nombres de actores pues había temor del uso que habría de darle a los relatos recogidos. Además, en

varias de las entrevistas me hicieron preguntas sobre mi vida personal, el origen de mi familia, el propósito de la entrevista, lo que pudo haber comprometido esta distancia del investigador al momento de recolectar datos. En todo momento fue importante demostrar que el o la entrevistada y yo conocíamos a personas en común o que yo manejaba bien los códigos de la vida judía en general. De hecho, en casi todos los casos los entrevistados y entrevistadas dieron por sentado que los manejaba (salvo dos casos puntuales en los que la entrevista giró en torno al tema de la conversión al judaísmo o al distanciamiento de la tradición religiosa).

A eso hay que añadir que tuve dificultades para concertar entrevistas, especialmente con los casos mayores, a saber, judíos y judías mayores de 75 años. Recurrí a dos rabinos, a amigos de la generación de mis padres y de la mía, quienes me pusieron en contacto con sus parientes y conocidos. Una vez iniciadas las entrevistas, algunos entrevistados sugirieron personas a entrevistar entre sus conocidos y en más de una ocasión, me pusieron en contacto con dichas personas. En otros casos, me topé con nombres judíos en espacios inusuales (medios de prensa, eventos públicos) y los contacté sin mediación alguna.

Tras haber ganado acceso, consideré pertinente asumir una mirada fenomenológica a través de la teoría del interaccionismo simbólico de Blumer (1969/1986) en tanto esta entiende que “el mundo social empírico consiste en la vida grupal en curso y uno debe acercarse a esta vida para saber qué es lo que está ocurriendo en ella” (p. 38).

En palabras de Blumer (1969/1986):

la vida grupal humana consiste en el ajuste de las líneas de acción de los participantes; tal alineación de acciones se da predominantemente cuando los participantes indican, unos a otros, qué hacer y a su vez, interpretan las indicaciones realizadas por los demás; a raíz de dicha interacción las personas forman los objetos que constituyen sus mundos; las

personas están preparadas para actuar hacia sus objetos sobre la base del significado que tienen esos objetos para ellos; los seres humanos enfrentan su mundo como organismos con ‘yos’ (*selves*), lo que les permite hacer indicaciones a sí mismos; la acción humana se construye por el actor sobre la base de lo que nota, interpreta y evalúa; y la interconexión de tal acción en curso constituye organizaciones, instituciones y vastos complejos de relaciones interdependientes (p. 49).

Si bien había decidido que la población a estudiar comprendía a los judíos y judías de la ciudad de Lima, realicé seis entrevistas exploratorias previas con informantes clave que permitieron definir al menos tres subgrupos etarios de judíos que podían haber nacido o no en la ciudad pero que debían haber vivido parte importante de sus vidas en ella para poder dar cuenta de aspectos significativos de la vivencia judía en la ciudad en el período estudiado (entre 1944 y 2014). Estas primeras entrevistas que no han sido utilizadas como fuentes primarias en el análisis, han sido valiosas en tanto permitieron tomar decisiones acerca de las fuentes que habrían de ser creadas y estudiadas. Esta etapa preliminar sirvió para “estar alerta a la necesidad de evaluar y revisar [las] imágenes, creencias y concepciones del área de vida” (Blumer, 1969/1986, p. 41) a ser estudiada.

En las entrevistas exploratorias conversé con algunas de las personas que han realizado algún tipo de trabajo o reflexión sobre el Perú en general y sobre los judíos en particular. Adicionalmente, conversé con académicos provenientes de distintos campos disciplinarios para evaluar posibles decisiones metodológicas. Esto ayudó a definir las fuentes que serían recolectadas en la fase de Trabajo de Campo, a delimitar el período histórico comprendido en la investigación y a redefinir las hipótesis.

Decidí usar historias de vida en la forma de entrevistas no estructuradas y testimonios autobiográficos. Esto proporcionó una mirada enriquecedora sobre la vivencia judía en la ciudad en la medida en que una historia de vida “lee la realidad social desde la perspectiva de un individuo especificado históricamente” (Ferrarotti, 2003, p. 55). La entrevista biográfica resultó productiva en tanto cada entrevista proporcionaba no solo el relato del entrevistado o entrevistada sino también algún relato adicional sobre otras personas, de modo que el conjunto de entrevistas conformó una suerte de “voz coral”⁹ que contaba una y muchas historias que se entrelazaban en “un sistema de funciones, un sistema de expectativas, órdenes, normas e valores implícitos (...) también de sanciones” (Ferrarotti, 2003, p. 27).

Además, me apoyé en publicaciones periódicas para complementar el análisis. Ellas contienen imágenes fotográficas, avisos publicitarios y textos que permiten reconstruir las aspiraciones e intereses de clase de la población estudiada.

Ámbito geográfico

Una vez definida la población como judíos y judías de Lima pertenecientes a tres grupos etarios específicos con el objeto de elaborar un análisis comparado, se definió el ámbito geográfico también. Salvo algunas excepciones, las entrevistas se realizaron en Lima Metropolitana y El Callao (véase Figura 1). Muchas de ellas se realizaron en casas de familia en los barrios residenciales de Orrantía del Mar en San Isidro, Miraflores, San Borja, Lince y Chorrillos. Algunas entrevistas se llevaron a cabo en cafés en Miraflores y Magdalena del Mar. Otras entrevistas tuvieron lugar en oficinas y salas de reuniones de plantas industriales. Dos entrevistas fueron realizadas en dos sinagogas de la Asociación Judía del Perú, ambas ubicadas en San Isidro. Una entrevista se realizó vía Skype y otra se llevó a cabo en Estados Unidos.

⁹Agradezco a Liuba Kogan por llamar mi atención hacia el concepto de lo “coral” en estudios cualitativos basados en el método biográfico.

Selección de casos

La selección de casos apunta a dar respuesta a las preguntas bajo las cuales ha operado esta investigación. Me interesó conocer las experiencias de judíos y judías en la ciudad de Lima para estudiar las prácticas sociales que caracterizan la vida judía en la ciudad y los cambios que ha sufrido esta en el período que va de 1944 a 2014, que se caracteriza por un proceso de apertura y democratización paulatina de la sociedad limeña por un lado, y por la secularización de las clases dominantes, fenómeno relacionado con el proceso de diferenciación entre Estado e Iglesia Católica.

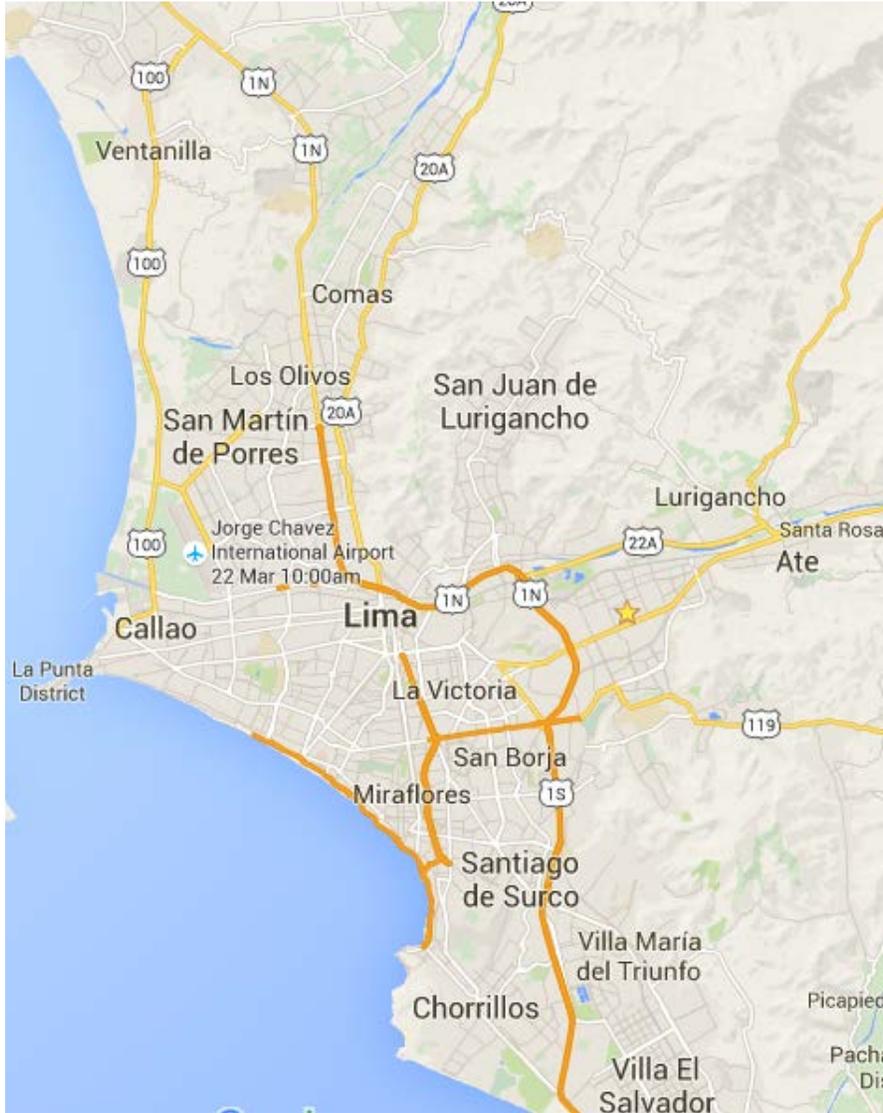
En esa línea, entrevisté a 27 personas que se autoidentifican como judías y que viven o han vivido en la ciudad de Lima. Dividí a los entrevistados y entrevistadas en tres cohortes en vez de clasificarlos por generación pues descubrí que la inmigración judía al Perú tiene una versión contemporánea (es decir, posterior a la consolidación comunitaria de la primera mitad del siglo XX) a raíz de inmigraciones de judíos latinoamericanos, norteamericanos e israelíes que llegan al país a través de oportunidades laborales, algunos huyendo crisis económicas y políticas. De ahí que haya judíos limeños de cuarta generación (es decir, habría cuatro generaciones ya de judíos nacidos en la ciudad, bisabuelo, abuelo, padre e hijo) y judíos limeños de primera generación que son de la misma edad.

Entonces, entrevisté a once (11) personas mayores de 75 años; siete (7) menores de 74 y mayores a 51; y nueve (9) menores de 50 y mayores de 40. Me interesó que los más jóvenes entre los entrevistados y las entrevistadas sean personas adultas que hubiesen atravesado ya momentos en la vida en los que han debido tomar decisiones que los enfrentan con su identificación judía y con su relación con las instituciones comunitarias así como con el resto de la sociedad limeña.

Las Tablas 1, 2 y 3 a continuación presentan algunos datos relevantes sobre los entrevistados y entrevistadas. Para efectos del análisis comparado, busqué personas que hayan sido activas en la dirigencia comunitaria en las tres cohortes para evaluar los cambios que han ocurrido a lo largo del período estudiado. Además, busqué personas que hayan ocupado cargos importantes en la esfera pública para dar cuenta del camino recorrido para integrarse a la sociedad limeña en general. También conversé con personas que han vivido los efectos de la interacción y la ampliación de redes con no judíos a través de la conversión al judaísmo y de la inserción en distintos campos ocupacionales.



Figura 1. Mapa de Lima Metropolitana y El Callao



Fuente: Google Maps

Tabla 1

Perfil de entrevistados de la primera cohorte (mayores de 75 años)

<u>Número de Entrevista</u>	<u>Edad*</u>	<u>Género</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Origen</u>	<u>Otros</u>
1	83	M	Comerciante	Ashkenazí	Inmigró de niño.
2	90	M	Médico	Sefaradí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
3	86	M	Odontólogo	Yeke	Inmigró de niño.
4	80	F	Empresaria	Sefaradí	Nació en Lima, hija de inmigrantes.
5	86	F	Ama de casa	Ashkenazí	Nació en Lima, hija de inmigrantes.
6	80	M	Comerciante	Ashkenazí	Inmigró de adolescente.
7	79	M	Ingeniero	Sefaradí	Inmigró de niño.
8	86	F	Ama de casa	Sefaradí	Nació en provincias, hija de inmigrantes.
9	83	M	Empresario	Ashkenazí	Nació en provincias, hijo de inmigrantes.
10	68	M	Médico	Ashkenazí	Inmigró de niño.
11	78	M	Empresario	Sefaradí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes
<i>Total (N= 11)</i>					

Nota. La entrevista número 10 fue realizada por León Trahtemberg en 1988 en el marco de una investigación que él estaba realizando. Agradezco encarecidamente a León Trahtemberg por haberme ofrecido usar esta cinta pues contiene un relato muy detallado sobre temas centrales para esta tesis, desde una perspectiva privilegiada. De estar vivo hoy, el entrevistado tendría 94 años, motivo por el cual pertenecería a la cohorte 1 de este trabajo.

*La edad presentada se refiere a la edad en el momento de la entrevista.

Tabla 2

Perfil de entrevistados de la segunda cohorte (entre 51 y 74 años)

<u>Número de Entrevista</u>	<u>Edad*</u>	<u>Género</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Origen</u>	<u>Otros</u>
12	68	M	Funcionario	Ashkenazí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
13	66	M	Profesor	Ashkenazí	Nació en provincia, hijo de padre inmigrante y madre peruana no judía.
14	67	M	Empresario	Ashkenazí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
15	64	M	Artista	Ashkenazí	Nació en provincias, hijo de inmigrantes.
16	63	M	Empresario	Ashkenazí	Nació en Lima, hijo de padre inmigrante y madre peruana judía.
17	73	F	Ama de casa	Ashkenazí	Nació en Lima, hija de inmigrantes.
18	72	M	Funcionario	Yeke	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
<i>Total (N= 7)</i>					

Nota. La entrevista 13 contó con la participación de la esposa de mi entrevistado, que nació y creció en Lima entre las décadas de 1940 y 1950. Sus intervenciones complementaron enormemente la entrevista.

**La edad presentada se refiere a la edad en el momento de la entrevista.*

Tabla 3

Perfil de entrevistados de la tercera cohorte (menores de 50 años y mayores de 40 años)

<u>Número de Entrevista</u>	<u>Edad*</u>	<u>Género</u>	<u>Ocupación</u>	<u>Origen</u>	<u>Otros</u>
19	51	M	Empresario	Ashkenazí	
20	40	F	Empresaria	Convertida al judaísmo	
21	43	F	Psicóloga	Ashkenazí	
22	49	M	Empresario	Sefaradí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
23	49	M	Empresario	Sefaradí	Nació en Lima, hijo de inmigrantes.
24	45	F	Artista	Ashkenazí	Nació en Lima, hija de inmigrantes, de padre no judío y madre judía.
25	47	M	Empresario	Ashkenazí	
26	47	M	Educadora	Sefaradí	
27	50	F	Comunicadora	Convertida al judaísmo	

Total (N= 9)

*La edad presentada se refiere a la edad en el momento de la entrevista.

Fuentes de información utilizadas y técnicas de recolección

Las fuentes que proporcionan respuestas a mis preguntas son fuentes primarias creadas a través de testimonios biográficos y fuentes documentales. Las primeras entrevistas realizadas se apoyaron en una guía¹⁰. Sin embargo, dado que algunos de los temas de interés –identificación judía, vínculo y distanciamiento de la comunidad, matrimonios interconfesionales, conflictos– eran delicados y que las personas entrevistadas tenían experiencias muy disímiles (desde exitosos empresarios activos en la esfera pública hasta educadores y amas de casa), decidí pasar a un

¹⁰ Véase Anexo 2.

modelo no estructurado¹¹ a partir del cual preparaba cuatro o cinco preguntas que servían de disparador o de “agitador” –en caso de que la entrevista no fluyera o que cambiara de curso-. Curiosamente, las entrevistas no estructuradas terminaron abordando los mismos temas contenidos en la guía de entrevista y contribuyeron a que la entrevista fuera percibida como una conversación casual.

Adicionalmente, revisé publicaciones periódicas de tres períodos específicos: tres anuarios publicados en el Colegio León Pinelo en los años 1968 y 1969; varios ejemplares de la revista *Shofar*, publicada por la Unión Israelita del Perú en la década de 1990; ediciones del Boletín de la Asociación Judía del Perú de los años 2013 y 2014. También he revisado árboles genealógicos de algunas familias de la comunidad judía del Perú y testimonios autobiográficos de dos señores judíos mayores de 80 años que fueron publicados con financiamiento propio en el año 2013.

También revisé algunos ejemplares del Libro de Oro de Lima y balnearios que encontré en la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El objetivo de esta revisión fue identificar la presencia de apellidos judíos entre las familias notables limeñas de las décadas de 1930 y 1940 para detectar si es que hubo familias “admitidas” a las clases altas de la ciudad antes de las transformaciones asociadas al fin de la oligarquía. También interesó ver si había apellidos de otros grupos inmigrantes para evaluar diferencias en el acceso en este momento en el tiempo.

Uno de los temas que surgió en varias de las entrevistas fue el incremento en matrimonios interconfesionales y en conversiones al judaísmo para el caso de los judíos de Lima. En más de una ocasión, el sustento para dicha afirmación era que los estudiantes del colegio

¹¹ Agradezco a Jeffrey Lesser por haber sugerido este método e incluso, algunas preguntas para motivar la entrevista.

judío de Lima ahora provendrían en una proporción mayor de este tipo de familias. Para verificar esta impresión, revisé el único documento que pude encontrar conteniendo algún tipo de dato sobre los estudiantes, a saber, las listas de egresados del Colegio León Pinelo entre los años 1955 y 2013.

Cabe señalar que hace menos de diez años el Colegio León Pinelo fue refaccionado y su Biblioteca, renovada. Uno de mis informantes clave me había recomendado visitarla pues habría recibido hace muchos años una donación de la biblioteca personal de un señor versado en el ámbito de las letras dentro de la comunidad judía. Visité la Biblioteca del Colegio León Pinelo en enero de 2014 pero no encontré documentos publicados en el Perú con anterioridad a la década de 1980, lo que indica que los volúmenes antiguos han cambiado de manos. Allí revisé anuarios del Colegio León Pinelo de las décadas de 1980 y 1990, pues hacia la segunda mitad de la década de 1990, en plena crisis (económica y de reducción de la población judía en la ciudad), el anuario dejó de publicarse. En esa ocasión encontré ejemplares de la revista *Shofar* publicada por la Unión Israelita del Perú en la década de 1990 y que contenía, entre otras cosas, algunos discursos presentados por dirigentes comunitarios refiriéndose a uno de los conflictos que analizo en este trabajo.

Por casualidad, me encontré ese día con una docente del Colegio León Pinelo que lleva más de treinta años trabajando allí. Le comenté acerca de mi sorpresa al no encontrar documentos de mayor antigüedad. Al cabo de una semana, recibí una llamada del Colegio León Pinelo en la que me avisaban que esa misma docente había dejado unos documentos para mí. Curiosamente, estas tres publicaciones periódicas, pertenecientes a la colección personal de su hermano mayor que también ejerciera la docencia en el Colegio, habían sido publicadas en 1968

y 1969, años de cambios importantes en el mundo y en el país. Lo que he podido extraer de dichos documentos ha sido sumamente valioso.

Frustrada ante lo que hallé, y sobre todo lo que no logré hallar, en la nueva –y hermosa– Biblioteca del Colegio León Pinelo, acudí al local de la Unión Israelita del Perú en San Isidro pues me habían comentado que el Rabino anterior con el apoyo de una familia donante había preparado un “Museo Judío del Perú” en las mismas instalaciones de la sinagoga. Tampoco allí encontré publicaciones ni documentos que me permitieran obtener respuestas a las preguntas planteadas para este trabajo.

Técnicas de análisis de la información

Tanto las fuentes documentales como los testimonios recogidos a través de entrevistas han sido revisados en virtud de las preguntas que orientaron este trabajo. Puesto que esta investigación se ocupa de un proceso que he enmarcado en un período de 70 años (entre 1944 y 2014), he realizado un análisis comparado de contenido. Para ello, he identificado hitos históricos que permiten ilustrar y contextualizar cómo ha habido variaciones en la identificación judía a nivel individual e institucional; cómo se ha dado la integración de los judíos a la sociedad limeña, específicamente revisando casos de inserción en el campo empresarial, en la esfera pública, en el ámbito profesional y a nivel familiar; y de qué manera los cambios en la interacción con el resto de la sociedad han producido tensiones y la necesidad de ajuste por parte de la vida organizada judía en Lima.

He elaborado una ficha para cada una de las entrevistas realizadas que consiste en un reporte que coteja la conversación grabada con las notas tomadas al momento de la entrevista y el efecto que el intercambio dejó en mí pues “la interpretación también tiene mucho que ver con el sentido que viene con el relato, desde el narrador, y con el sentido que el investigador

encuentra en él” (Atkinson, 1998, p. 62). La ficha contiene información básica sobre el entrevistado o entrevistada (número de entrevista, fecha y lugar, nombre del entrevistado, formación y ocupación, edad, cohorte, otros y alias). A cada entrevistado se le ha asignado un nombre ficticio o alias con el propósito de preservar el carácter confidencial de la entrevista. Este nombre ficticio ha intentado preservar algunos aspectos del nombre original, para dar coherencia a la lectura. Por ejemplo, un entrevistado sefaradí tiene un nombre ficticio notoriamente sefaradí; mientras que una entrevistada que tiene un apellido castellano, recibirá un apellido ficticio del mismo origen. Cada una de estas fichas fue luego releída con el objetivo de identificar categorías de análisis (Atkinson, 1998) y “frases célebres”, que fueron citadas en las secciones dedicadas al análisis de contenido en los capítulos 4 y 5 y usadas para describir la diversidad interna limeña judía en el capítulo 3.

He dividido el análisis del contenido en tres períodos: el primero va de 1944 a 1967. El hito que da inicio a este período es la creación de la Asociación de Sociedades Israelitas (posteriormente, Asociación Judía del Perú), es decir, la conformación de una organización paraguas comunitaria alrededor de la cual gravita la vida judía de Lima. El período concluye en 1967, con la Guerra de los Seis Días en Israel, que proporcionó una sensación de cohesión y fortaleza entre judíos alrededor del mundo (Roniger, 2010). El segundo período va de 1968 a 1992, tomando como punto de partida la sensación de ruptura del orden oligárquico que se inició en la segunda mitad del siglo XX (Cotler, 2005) y que derivó en el gobierno militar del General Juan Velasco Alvarado, como hito fundamental de las transformaciones sociales peruanas del siglo XX. El período concluye en 1992, un año antes de la designación de un ministro identificado abiertamente como judío pues hace explícito el acceso al poder de nuevos actores tras una serie de cambios en el orden social tradicional, originada hacia fines de la década de

1960. Este hito marca una mayor exposición y visibilidad de algunos judíos, lo que tendría un efecto notable en el grupo en su totalidad. El tercer período va de 1993 a 2014, pues las últimas entrevistas fueron conducidas en el verano de ese año.

Con la finalidad de presentar un panorama amplio, he acudido a trabajos que revisan la historia del Perú durante el siglo XX y obras que recuentan la historia del pueblo judío en el mismo período. De esta manera, he combinado fuentes primarias con fuentes secundarias, construyendo un relato integrador de ambos tipos de fuentes.



“(…) tenemos tres sinagogas en el mismo barrio y en cada sinagoga siempre faltan una o dos personas para el minian (sic) y son tan empeñados que prefieren no rezar antes de unir las tres sinagogas en una, como si fuera cada una de ellas un templo donde se practican distintos credos”.

-Herman Zwilich, sobre la división de los servicios religiosos de los judíos de origen ashkenazí en las décadas de 1930 y 1940.

La diversidad judía en Lima: la oferta religiosa

Introducción

La vida judía organizada en la ciudad de Lima se origina en el período republicano, que, habiendo dejado atrás las políticas de pureza étnica de la Corona española, coincidiría con fuertes movimientos migratorios de judíos europeos en tanto población perseguida y víctima de crisis y guerras en el Viejo Continente y de migraciones de judíos sefaradíes motivadas por cambios geopolíticos en el Mediterráneo oriental y Oriente cercano y por la búsqueda de oportunidades de negocios en América.

Para representar de forma más precisa la diversidad interna del grupo estudiado en este trabajo, usaré una subdivisión por origen de los judíos, según la forma en que se organizaron tras su arribo al país y la manera en que quedó conformada la comunidad judía de Lima hacia la década de 1940. Desde entonces, existe una organización paraguas denominada Asociación Judía del Perú (AJP), compuesta tras la unión de tres congregaciones religiosas fundadas por tres subgrupos de judíos por origen, a saber, yekes¹², ashkenazíes y sefaradíes. Fuera del ámbito de la

¹² El término “yeke” proviene del ídish y quiere decir “chaqueta” o “saco”, haciendo alusión a que los judíos alemanes son, desde la perspectiva del grueso de los judíos ashkenazíes (orientales), ordenados y estrictos, tan formales que nunca se quitan el saco (véase Epstein, J. (2008). *Hebrew National Humanities*, 29 (1), 12-47).

Asociación Judía del Perú, desde finales de la década de 1980 opera en Lima una sucursal de Jabad Lubavitch, sumando a la diversidad religiosa de la ciudad. La Tabla 4 exhibe la configuración actual de la diversidad religiosa judía en Lima.

Dentro del mundo judío, los judíos provenientes de tierras germanófonas son conocidos como “yokes¹³” y en adelante, usaré ese término para referirme a los inmigrantes que fundaron y refundaron la Sociedad de Beneficencia y Culto 1870 (hoy Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870¹⁴). Si bien los yokes son, en sentido estricto, ashkenazíes (pues los judíos ashkenazíes son aquellos que habitaban los territorios cristianos de Europa Central y Occidental en el Medioevo, incluyendo los territorios germano-parlantes al norte y al este de los Alpes [Ben-Sasson, 2002, p. 386]); designaré como “ashkenazíes” a los judíos provenientes de Europa Central y Oriental cuya lengua común era el ídish y que fundaron y conformaron la Unión Israelita del Perú. Finalmente, usaré el término “sefaradíes” para referirme a los judíos cuya lengua común era el ladino (o judeo-español) y/o el judeo-árabe y que vinieron de los territorios que alguna vez fueron parte del Imperio Otomano o de tierras del Norte de África que no fueron parte de dicho Imperio.

Es importante destacar que dentro de cada subgrupo –yokes, sefaradíes y ashkenazíes- existe diversidad en términos de usos lingüísticos, costumbres, liturgia, lugar de origen, entre otros. Eso podría llevarnos a mayores subdivisiones aunque dado que se trata de una comunidad pequeña, creo que serían distinciones demasiado precisas que no necesariamente contribuyen al análisis presentado aquí.

¹³ Puesto que con el término “yokes” mis fuentes se han referido a los judíos germanófonos –en especial a los que llegaron al país en el período de entreguerras-, será el término que utilizaré para hacer referencia a este subgrupo hasta el cambio en identificación de la congregación al afiliarse al Movimiento Masortí.

¹⁴ En lo que sigue, usaré el nombre actual de la congregación religiosa incluso para referirme a períodos que anteceden al cambio de nombre.

A continuación examino los cambios que atravesaron las asociaciones religiosas judías de la ciudad de Lima a la luz del proceso de secularización dentro y fuera del mundo judío.

Tabla 4

Diversidad religiosa en Lima

Población fundadora	Origen	Congregación formada en Lima	Año de fundación	Configuración actual (s. XXI)	Asociación Judía del Perú
Yekes (alemán)	Europa Central y Occidental	Asociación de Beneficencia y Culto 1870	1870 – Sin continuidad. Retoma en 1930s	Movimiento conservador (masortí olamí)	Sí pertenece
Sefaradíes (ladino, judeo-español, judeo-árabe)	Mediterráneo oriental, territorios del Imperio Otomano	Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí	1920s	Sefaradí ortodoxa	Sí pertenece
Ashkenazíes (ídish)	Europa Central y Oriental	Unión Israelita del Perú	1920s	Ortodoxia sionista israelí	Sí pertenece
Jabad Lubavitch (s. XX) (ídish)	Estados Unidos ¹⁵	Jabad Lubavitch del Perú	1989-1990	Ultra-ortodoxia	No pertenece

¹⁵ La congregación que se estableció en Lima, así como en distintas partes del mundo, es producto de la reinención del movimiento Jabad Lubavitch, tal como fue concebida desde los Estados Unidos por el séptimo líder de la dinastía, Menajem Mendel Schneerson.

La Asociación Judía del Perú y sus orígenes en Lima¹⁶

La Asociación Judía del Perú (originalmente llamada Asociación de Sociedades Israelitas) es la organización paraguas que centraliza la vida judía comunitaria en la ciudad de Lima, registrada a partir de 1944 (Trahtemberg, 1989; Segal, 1999). Desde entonces, las tres congregaciones religiosas judías dentro de la organización paraguas ofrecen servicios religiosos a los judíos inmigrantes del período republicano y a sus descendientes; a nuevos inmigrantes – que llegan a una comunidad ya conformada- y a judíos y judías por conversión, algunos de los cuales se han acercado al judaísmo como futuras parejas de judíos por nacimiento.

Los inmigrantes que fundaron y formaron parte de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú no necesariamente compartían una experiencia histórica común ya que provenían de distintas partes del mundo. Además de compartir un sistema común de creencias, compartían un *telos* común, un destino en un lugar como el Perú, sin raíces judías, ante la imposibilidad de transplantar las condiciones de vida judía propias de los lugares de origen de los inmigrantes. Esto es similar a lo que ocurrió con otros grupos de inmigrantes y sus descendientes, que al crear nuevas comunidades en el nuevo territorio dejaron atrás formas de diferenciación internas para crear nuevas formas de cohesión (Morimoto, 1991; Yamawaki, 2002; Cuche, 2010a).

Estos inmigrantes judíos compartían tanto enemigos como anhelos comunes, característicos de la época en que vivieron, específicamente, la persecución judía que derivó en el genocidio perpetrado por la Alemania nazi antes de, y durante la Segunda Guerra Mundial y la creación de un Hogar Nacional judío en la Tierra de Israel. Ambos fenómenos marcarían los procesos de formación de identificación judía a lo largo del siglo XX, proporcionando elementos adicionales de identificación a las nuevas comunidades.

¹⁶ Algunos judíos llegaron a la Selva peruana en el período republicano atraídos por el *boom* del caucho. Se habrían organizado en una comunidad en Iquitos cuya historia y devenir constituye un capítulo aparte que ha sido investigado ya (Segal, 1999) y del que no me ocuparé en este trabajo.

La Asociación Judía del Perú tuvo una primera etapa de conformación y consolidación en la década de 1940. No siempre operó como una unidad articulada y una serie de crisis externas e internas son muestra de momentos de mayor y menor cohesión. Hacia el final del siglo XX, se contempló un proyecto de reunir las tres congregaciones religiosas en un centro comunitario que se frustró en parte porque algunas personas influyentes de la dirigencia comunitaria consideraban que no era conveniente compartir un terreno con una congregación religiosa no ortodoxa que ofrecía conversiones que para las congregaciones ortodoxas no son válidas.

Al momento de redactar esta tesis en el primer decenio del siglo XXI, la Asociación Judía del Perú agrupa asociaciones en Lima únicamente puesto que se asume que la mayoría de las familias judías de provincias se mudaron a Lima hacia la fecha de formalización de la organización paraguas (Trahtemberg, 1989). Se considera el organismo de representación judía oficial de todo el país, a pesar de que ha habido grupos de judíos por conversión de provincias que no son representados por dicho organismo y que han inmigrado a Israel. Un caso como este es el de la comunidad de Bnei Moshé, conformada por personas que no descienden de inmigrantes judíos y que se convirtieron estrictamente como parte de un cambio de convicción religiosa, del catolicismo al judaísmo. Otro caso similar es el de los judíos del Amazonas, quienes descienden parcialmente de inmigrantes judíos y al igual que la comunidad de Bnei Moshé, inmigraron a Israel tras convertirse al judaísmo¹⁷.

La Asociación Judía del Perú está conformada en el siglo XXI de la siguiente manera: tres congregaciones religiosas, un colegio, un cementerio, dos sociedades funerarias¹⁸, un asilo

¹⁷ Véase la Página Web de Shavei Israel (www.shavei.org) la organización sin fines de lucro que ofrece apoyo en Israel a los grupos mencionados aquí.

¹⁸ Por un corto período durante la década de 1990 solamente hubo una *jevra kadisha* o sociedad funeraria de la Asociación Judía del Perú. En la actualidad hay una *jevra kadisha* que pertenece al Hogar de Ancianos Bikur Jolim (que a su vez, pertenece a la Unión Israelita del Perú y a la Sociedad Israelita de Beneficencia Sefaradí) y otra que pertenece a la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870.

de ancianos, un club deportivo, un Comité de Relaciones Humanas, algunos comités conformados por mujeres que realizan acciones de voluntariado en beneficio de la comunidad judía, Israel y del Perú.

De acuerdo a las fuentes consultadas (DellaPergola, 2011 y 2013), algunas de las cuales reconocen que la precisión de los datos es baja¹⁹, se calcularía que en 2009 había alrededor de dos mil judíos en Perú y 1,900 en 2013.

La Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870

Fundada en 1870 por inmigrantes judíos germanoparlantes cuyos descendientes se desvincularon de la vida judía organizada, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 fue refundada por nuevos contingentes de yekes que habrían llegado al país durante las primeras décadas del siglo XX, permaneciendo relativamente aislados hasta la creación de una organización paraguas que reuniera a las tres congregaciones que se habían creado.

Hacia la década de 1960, a medida que iban falleciendo los inmigrantes yekes y que los miembros de la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 iban siendo predominantemente peruanos que no hablaban alemán, la congregación decidió reinventarse y volverse una comunidad conservadora²⁰ o “masortí” (AAVV, 2012). Esta decisión estuvo influida por la “revolución” que estaba ocurriendo en la comunidad judía más importante en tamaño de América Latina, Argentina, de manos del Rabino Marshall Meyer. Meyer, quien llegara a

¹⁹ El reporte del año 2013 del American Jewish Yearbook señala que la precisión de los datos para países como Perú es de categoría “D”, definido por el demógrafo judío DellaPergola como un “estimado de base esencialmente especulativo; no hay un procedimiento confiable de actualización” (DellaPergola, 2013, p. 16).

²⁰ A pesar de que el nombre “conservador” aluda a un extremo, el movimiento conservador o masortí es una denominación religiosa judía que propone una modernización y moderación de algunas de las prácticas y creencias religiosas del judaísmo. A un extremo del espectro se encuentra el judaísmo ultra-ortodoxo, seguido por la ortodoxia, mientras que, del otro lado del extremo en el polo más progresista y modernizante, se encuentra el judaísmo reformista y reconstruccionista, cuyas versiones más innovadoras operan en los Estados Unidos.

Argentina en 1959, provenía del judaísmo liberal estadounidense y su influencia fue fuerte en América Latina (Goldman, 2011). Detrás de las innovaciones del Rabino Meyer había una mirada del mundo que expresa muy bien la necesidad de formar parte de la sociedad general aprovechando las condiciones de igualdad en derechos que permitía el mundo occidental posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Tras afiliarse al Movimiento Masortí, la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 editó nuevos libros de rezo (*sidurim*) unificando la liturgia y pasando parte del ritual del alemán al castellano para acercarse a las nuevas generaciones de judíos nacidos en Perú. Además de hacer más accesible el texto, introdujeron un paso hacia la igualdad de género al permitir que hombres y mujeres se sienten juntos durante los servicios, costumbre que se mantiene hasta la actualidad y que marca la diferencia con el resto de los servicios religiosos ofrecidos en la ciudad.

En 1985 la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 contrató los servicios del Rabino Guillermo Bronstein que fue discípulo del Rabino Marshall Meyer tras haberse formado en el Seminario Rabínico Latinoamericano con sede en Buenos Aires, como tantos rabinos que lideran congregaciones en América Latina y los Estados Unidos. El Rabino Bronstein es el más visible en tanto participa en actividades de diálogo interconfesional y difusión del judaísmo entre no judíos en el país.

La Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 se ha mantenido como la más “moderna” de la Asociación Judía del Perú, a pesar de que es una congregación conservadora y que hay corrientes religiosas dentro del judaísmo fuera del Perú que son mucho más progresivas y modernas, como las vertientes más igualitarias del conservadurismo religioso judío o el movimiento reformista en los Estados Unidos.

La Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 ha ido cambiando en términos de identificación pues el origen de sus miembros pasó de inmigrantes alemanes y sus descendientes, a familias formadas por judías y judíos por nacimiento con judías y judíos convertidos al judaísmo. Con ello, ha pasado a ser la congregación de la Asociación Judía del Perú con mayor incremento de miembros en los últimos años. No solamente atrae a personas que buscan convertirse al judaísmo para poder integrar a sus familias a la comunidad judía de Lima sin tener que seguir una conversión ortodoxa y los ajustes en estilo de vida que eso conlleva; atrae también a judíos extranjeros “expatriados” que llegan a la ciudad por trabajo, como parte del crecimiento económico que ha atravesado el país a partir de 2003 y que provienen de congregaciones que no son ortodoxas en sus países de origen.

Para el caso limeño, el cambio en la composición de los miembros de la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 es una fuente de tensiones dentro de la Asociación Judía del Perú que, en línea con lo que ocurre en otras comunidades pequeñas latinoamericanas (como Guatemala o Costa Rica), se inclina hacia la ortodoxia. Sin embargo, este cambio de composición podría ser entendido como una de las estrategias de supervivencia para una comunidad pequeña puesto que, tal como lo sugieren autores como Friesel (1990) y DellaPergola (2011), en la actualidad la población judía mundial se reduce debido a que las tasas de fertilidad judía alrededor del mundo permanecen en declive.

La Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí

El segundo subgrupo de inmigrantes puede ser definido como “sefaradíes” y hace referencia a los judíos cuya lengua común era el ladino (o judeo-español) y/o el judeo-árabe y que vinieron de los territorios que alguna vez fueron parte del Imperio Otomano o de tierras del Norte de África y del Mediterráneo oriental que no fueron parte de dicho Imperio.

Según Fleischman (1985), los primeros inmigrantes sefaradíes del período republicano provenientes del Imperio Otomano llegaron al Perú por el Océano Pacífico en 1908. Entre 1920 y 1928 (Fleischman, 1985; Trahtemberg, 1987) estos inmigrantes y sus descendientes fundaron la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí. Durante los primeros años el líder espiritual de la congregación fue un inmigrante sefaradí que conocía bien el ritual hasta que en 1950, tras el período de consolidación comunitario general ocurrido en la década de 1940, el subgrupo sefaradí contrató al Rabino Abraham Shalem para officiar los servicios. Desde entonces, la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí ha contado con cuatro rabinos extranjeros, el último de los cuales, Rabino Abraham Benhamú, marroquí de nacimiento, llegó a Lima en 1968 y a mediados de la década de 2010, continúa ejerciendo la función de líder espiritual de la congregación y ocupa el cargo de Rabino Mayor de la Asociación Judía del Perú.

En términos de denominación religiosa, la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí es una congregación ortodoxa, a pesar de que sus correligionarios, como la abrumadora mayoría de limeños judíos, mantienen un estilo de vida secular. La congregación se encuentra afiliada a una red latinoamericana de congregaciones sefaradíes, lo que refuerza la sensación de pertenencia a un subgrupo étnico minoritario –por la mayoría numérica de los ashkenazíes- dentro de la heterogeneidad judía.

Las condiciones de la inmigración de sefaradíes al Perú difieren de las que caracterizaron las migraciones de yekes y ashkenazíes. A diferencia de los demás judíos, los provenientes de los territorios del Imperio Otomano no habrían enfrentado el tipo de persecución sistemática que los judíos de países cristianos habrían vivido. Sin embargo, la Revolución de Jóvenes Turcos de 1902, la Guerra de los Balcanes (1912-1913) y los intercambios de poblaciones entre Grecia y

Turquía (1923 a 1928) afectaron las condiciones de vida de los judíos de la región y propiciaron los movimientos migratorios de inicios del siglo XX (Elkin, 2011).

Adicionalmente, los sefaradíes tenían una ventaja lingüística frente a otros inmigrantes judíos puesto que la lengua materna de muchos era el judeo-español o ladino. Otros habrían vivido un tiempo en Europa Occidental, especialmente en Francia, lo que les habría brindado una suerte de cultura urbana y capital cultural que les permitió acomodarse entre las clases media-alta y alta de Lima, tras haber inmigrado.

La Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí fundó una sinagoga en el barrio de Santa Beatriz, en el distrito de Lima, que funcionó desde la década de 1930 hasta la década de 2000. El barrio de Santa Beatriz, que albergaba la sinagoga de la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí, originalmente era residencial, de clase media. Habría perdido este carácter residencial a partir de la década de 1980, lo que hizo que la sinagoga quedara alejada de los espacios urbanos ocupados por sus congregantes. Esto, sumado al peligro de la amenaza terrorista internacional que suponía estrategias complejas de prevención en seguridad, motivó a que los dirigentes de la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí decidieran mudarse, primero a un fallido proyecto de Centro Comunitario en San Isidro y luego, a Oarrantia del Mar en el distrito de San Isidro, donde se dice que vive la mayoría de los judíos vinculados a la organización comunitaria.

Dada la continuidad del Rabino Benhamú, que es el único rabino proveniente de una comunidad judía pre-moderna en la actualidad, es posible sugerir que el cambio más importante en términos de las formas de identificación de esta congregación consiste en la inclusión de congregantes ashkenazíes que participan en servicios religiosos según el estilo litúrgico de las comunidades judías tradicionales sefaradíes, es decir, sin conexión con las costumbres de sus ancestros ashkenazíes.

La Unión Israelita del Perú

Fundada entre 1923 y 1929, la Unión Israelita del Perú es la congregación religiosa de los inmigrantes ashkenazíes y sus descendientes. Es la congregación de mayor tamaño y, con ello, la de mayor influencia en la Asociación Judía del Perú. Según Fleischman (1985), los primeros inmigrantes ashkenazíes llegaron después de la Primera Guerra Mundial y lo hicieron por vía atlántica, pasando primero por los destinos comunes de las migraciones transatlánticas a Sudamérica, a saber, Brasil y Argentina. Según sus miembros, un grupo significativo de ellos proviene de Novoselitz en Besarabia, mientras que otro grupo importante inmigró desde Tishewitz en Polonia.

La inmigración de los ashkenazíes está marcada, por un lado, por la experiencia de persecución y destrucción de la vida judía en los territorios de Europa Oriental en los que habitaban los judíos, únicamente tolerados y en muchos casos desprovistos de derechos civiles. Es importante señalar que hacia las últimas décadas del siglo XIX hubo un notorio incremento en el odio a los judíos y que había que proteger a los cristianos de la “amenaza” que venía de la mano del mejoramiento de la situación de los judíos en el Imperio Ruso, tras haber conseguido acceso a educación y a ciertas ocupaciones (Ettinger, 2002). Así, se inició un período de persecución y ataques por antisemitismo conocidos en ruso como *pogroms*, que fueron incitados por el gobierno en muchas ocasiones (Elkin, 2011).

Por otro lado, el incremento en el tamaño de la población europea frente a la incapacidad de la industria de darles trabajo (Elkin, 2011), sumado al deterioro de las condiciones de vida de los judíos en el trasfondo de la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial, motivaron la inmigración masiva de judíos hacia Occidente. Según Martin Gilbert (2010) entre 1880 y 1914,

dos millones de judíos ashkenazíes migraron solamente a los Estados Unidos; 200,000 huyeron hacia Gran Bretaña y 60,000 hacia Palestina (p. 76).

Puesto que los ashkenazíes superaron en número a los inmigrantes judíos de otros orígenes, las comunidades judías de América Latina pasaron a retener una impronta ashkenazí dominante (Elkin, 2011) que influiría notablemente en la manera en que las sociedades “receptoras” veían –y siguen viendo- a los judíos en sus respectivas ciudades.

En Lima, los inmigrantes ashkenazíes protagonizaron los esfuerzos por crear una organización paraguas que proporcionara los recursos requeridos para conducir una vida distintamente judía en la ciudad. Fueron los líderes de la Unión Israelita del Perú los primeros en traer a un rabino al Perú, el Rabino Moisés Brener, a mediados de la década de 1930. Permaneció como rabino hasta la década de 1960. La figura del Rabino Brener es controvertida en tanto se le atribuye haber generado una suerte de confusión respecto de la membresía de la primera generación de judíos nacidos en el Perú, especialmente en provincias. Considerando que ni siquiera había rabinos, era imposible pensar en convertir al judaísmo a esposas e hijos de inmigrantes judíos antes del arribo del Rabino Brener. En ese contexto, el Rabino Brener se ocupó de viajar a las provincias y circuncidar a los hijos varones de judíos, lo que según Segal (1999), hizo que muchos pensarán que contaba como una conversión legítima. De haber establecido criterios más estrictos de admisión, la población comunitaria judía de Lima habría sido incluso más pequeña, atentando contra la posibilidad de sostenerse a largo plazo.

De esta manera, algunas de las familias que serían miembros de la Unión Israelita del Perú desde las décadas de integración y consolidación de 1940 y 1950 no calificarían como “judías” desde la mirada ortodoxa que la congregación adoptaría especialmente a partir de la década de 1990 en adelante. Este es un tema tabú en la comunidad judía de Lima en general no

solo porque pone de manifiesto el contraste entre el discurso (la opción por la ortodoxia a nivel de identificación institucional) y la práctica (la orientación secularizada de los judíos que viven en el Perú). En algunos casos, la conciencia de no “calificar” según la ortodoxia refuerza la identificación judía.

Además del Rabino Moisés Brener, que ha sido el que ha permanecido en la Unión Israelita por más tiempo (30 años), la congregación de ashkenazíes tuvo una serie de rabinos de “corta duración” hasta finales de la década de 1980, cuando contrató al Rabino Yaakov Kraus, israelí de orientación ortodoxa sionista²¹. Con el Rabino Kraus se inició una etapa de concientización sobre lo que realmente significaba vivir una vida judía ortodoxa en la actualidad y se empezaron a sentar las bases que permiten que algunas familias incluyan prácticas religiosas ortodoxas en la vida cotidiana. Su gestión coincide con lo que Casanova describe como la “desprivatización” de la religión (Casanova, 1994) o retorno de la religión a la esfera pública en Israel y de la religiosidad como reacción a la marginación percibida como parte del proceso de secularización (p. 62) y a la alienación de la religión de la cultura (Roy, 2013).

Entre los pasos tomados con el objeto de promover la religiosidad judía en Lima, el Rabino Kraus creó, por ejemplo, una tienda que vende productos *kasher*, es decir, aptos para el consumo según las leyes religiosas judías de fundamento bíblico y rabínico. Con ello, sentó las bases para que las familias que así lo desearan pudieran acercarse a la observancia religiosa.

²¹ Sobre la denominación religiosa israelí conocida como “sionismo religioso” (a la cual pertenecen los llamados “religiosos nacionalistas” en Israel), véanse Don-Yehiya, E. (2014). *Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism*, *Israel Studies* 19 (2), 239-263; Schwartz, D. (2011). *Religious-Zionism*. Academic Studies Press.

Observar las leyes de *kashrut*²² constituye una de las prácticas religiosas más comunes pues expresa una adhesión simbólica al judaísmo que es plausible de ser exteriorizada y compartida.

Además, durante la década de 1990, el Rabino Kraus escribía una columna en una publicación periódica editada por la Unión Israelita del Perú. Su columna era un espacio para la introducción al judaísmo ortodoxo, lo que parece revelar que al menos el Rabino Kraus percibía un vacío importante sobre el tema por parte de los miembros de su congregación y la pertinencia del resurgimiento religioso del contexto de la post-secularización. Por ejemplo, uno de sus textos aborda el tema de la vestimenta en el judaísmo, reflexionando sobre la modestia en el vestido, un tema central que distingue a judíos religiosos ortodoxos del resto de judíos. Otra de sus columnas aborda el controvertido y delicado tema de la conversión al judaísmo, abogando por la legitimidad exclusiva de la conversión ortodoxa.

A inicios del siglo XXI, la Unión Israelita del Perú continúa contratando rabinos israelíes de orientación ortodoxa. Esta es una muestra de la dependencia cultural y religiosa judía que tiene una comunidad pequeña como la de Lima de los grandes centros judíos, como Israel. Ni los contrastes con el estilo de vida elegido por la dirigencia y por la mayoría de los miembros de la comunidad ni las discrepancias con las decisiones que tomaron los primeros rabinos de la comunidad parecen desalentar a los rabinos ortodoxos que llegan a proporcionar herramientas para sostener parte de la vida religiosa judía en Lima.

La Unión Israelita del Perú atravesó una división hacia la década de 1950 cuando decidió construir una sinagoga más grande. Dos importantes industriales activos en la dirigencia que discrepaban en términos de sus posiciones políticas sionistas, propusieron dos espacios de la ciudad para construir la sinagoga. Uno abogaba por construirla en el barrio residencial de San

²² “*Kashrut*” es el sustantivo en hebreo que quiere decir “aptitud” y que se usa para hacer referencia al conjunto de leyes que orientan la preparación y el consumo de alimentos según las leyes religiosas judías de fundamento bíblico y rabínico.

Isidro, desarrollado solo un par de décadas antes, apostando por dicho barrio como el destino siguiente de la mayoría de los judíos; el otro defendía la idea de construir la sinagoga en la avenida Brasil en el distrito de clase media de Jesús María, cerca de las zonas habitadas por judíos hasta ese entonces y en un terreno que la Unión Israelita del Perú había adquirido anteriormente. El resultado fue que hubo dos congregaciones de ashkenazíes que ofrecieron dos servicios religiosos en dos sinagogas entre finales de la década de 1950 e inicios de la década de 1990, cuando se redujo la población judía de la ciudad y se volvieron a unir ambas congregaciones.

Jabad Lubavitch

A finales de la década de 1980 e inicios de la década de 1990 llegó al Perú un representante de Jabad Lubavitch, un movimiento religioso judío de corte dinástico que forma parte del jasidismo, una corriente religiosa ortodoxa que combinó el misticismo judío con un liderazgo carismático que se originó a finales del siglo XVIII en Europa Oriental (Elior, 2010).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, Jabad Lubavitch migró a los Estados Unidos, donde fue refundado y desde entonces opera desde su sede en Brooklyn, Nueva York. Entre los elementos innovadores del movimiento en la versión actual destaca la creación de una red de emisarios a nivel mundial que se encargan de ayudar a los judíos seculares a “retornar” a un estilo de vida religioso ortodoxo. El representante en Perú es uno de esos emisarios.

Jabad Lubavitch no pertenece a la Asociación Judía del Perú y funciona más como un satélite de la organización mundial con sede en Brooklyn que como una congregación religiosa peruana. La sede de Jabad se sostiene en Lima gracias al apoyo de una familia donante, que pertenece, a su vez, a una de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú. Ofrece

servicios religiosos en forma paralela a los de las otras tres congregaciones religiosas, lo que algunas veces genera recelo entre los líderes de la organización comunitaria paraguas.

Con frecuencia, Jabad Lubavitch reparte gratuitamente entre los hogares afiliados a las congregaciones de la Asociación Judía del Perú objetos para celebrar las festividades religiosas y publicaciones con contenidos relativos a su doctrina, que se caracteriza por defender una sociedad judía ideal, tradicional y premoderna (Silber, 1993), en la que se asume el cumplimiento de los preceptos religiosos según el dictamen del judaísmo rabínico. En definitiva, propone una alternativa extrema de vida judía a pesar de las condiciones de vida aceptadas por los judíos de la ciudad. Es esa misma doctrina la que hace que el movimiento no sea invitado a formar parte de la Asociación Judía del Perú pues aboga por principios que se oponen a la relativa pluralidad existente en la organización paraguas comunitaria.

Jabad Lubavitch no ha tenido más que un éxito moderado en Lima. Algunos de sus congregantes son personas que han tenido disputas con alguna de las dirigencias de las congregaciones que conforman la Asociación Judía del Perú; personas que han buscado una suerte de “restauración” tras haber sufrido algún tipo de “desviación” de la norma; personas que prefieren no afiliarse a las congregaciones comunitarias y nuevos inmigrantes y judíos extranjeros que pertenecen a congregaciones ortodoxas en sus países de origen.

La presencia de Jabad Lubavitch suma a la heterogeneidad de la configuración original de la comunidad –y la que ha derivado de ella- y le otorga a la oferta religiosa en Lima un carácter global y cosmopolita que contrasta con los esfuerzos de enraizamiento de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú. En sentido estricto, Jabad Lubavitch es la forma más explícita de resurgimiento religioso, desvinculado del relato fundacional inmigrante.

Conclusiones

Este panorama judío muestra que la comunidad judía de Lima es heterogénea en origen y que la decisión de mantener esta diversidad no necesariamente corresponde a la diversidad en los *ethoi* de los peruanos judíos en la actualidad. Las congregaciones fundadas por inmigrantes han dejado de ser intentos de trasplante de las comunidades de origen y en el proceso de enraizamiento y limeñización, han reafirmado y redefinido los términos bajo los cuales sus congregantes adhieren al judaísmo.

Así, coexisten cuatro congregaciones religiosas que, en buena medida, toman distancia de las corrientes más progresivas del judaísmo, proponiendo recursos religiosos que no mantienen coherencia con el estilo de vida de la mayoría de los congregantes, marcado por el calendario secular y hábitos comunes al resto de la sociedad limeña. Un ejemplo de esta discrepancia es que no haya mujeres liderando los servicios religiosos ni la dirigencia comunitaria, a pesar de que hay mujeres judías que ocupan cargos de liderazgo en otras instancias, por ejemplo, en el ámbito empresarial. Otro ejemplo es la discrepancia que surge entre el discurso asumido por las congregaciones en términos de rigurosidad en la membresía y lo que ocurre en la práctica, a saber, la frecuencia con la que se forman familias interconfesionales en las que se opta por una conversión conservadora y no ortodoxa porque el judío por nacimiento no quiere conducir un estilo de vida ortodoxo judío. Un tercer ejemplo es la disonancia entre las costumbres que defiende la ortodoxia (el cumplimiento de todos los preceptos, incluidos la observancia del *shabat* y otras festividades o seguir las normas alimenticias de la *kashrut*) y el hecho de que el congregante limeño judío promedio no sigue las prácticas religiosas de dicha corriente.

El colegio judío de Lima como ejemplo de cambios en la organización comunitaria

Introducción

Una institución que permite ver los cambios en la vida judía en Lima durante los primeros 70 años de organización comunitaria es el único colegio judío del Perú, llamado León Pinelo. El colegio ofrece servicios educativos, de forma exclusiva, a la población judía de Lima en edad escolar afiliada a la Asociación Judía del Perú. Está ubicado en la parte residencial del distrito de clase media-alta y alta de San Isidro, donde actualmente se encuentran también las sinagogas y oficinas de la Asociación Judía del Perú, la Unión Israelita del Perú y la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí. El colegio, que pertenece a las congregaciones religiosas que conforman la Asociación Judía del Perú en tres partes iguales, es el órgano central de socialización judía en Lima, responsable de mantener cohesionada a una comunidad pequeña pero diversa, y de reforzar –si no crear- la identificación judía y los lazos con el Estado de Israel.

Fundación

El Colegio León Pinelo fue creado por la Federación Sionista del Perú a mediados de la década de 1940 y, por ello, hasta inicios del siglo XXI, tenía una fuerte impronta sionista, antes que religiosa. Antes de su creación, los judíos y judías de la ciudad de Lima debían buscar buenos colegios que admitieran estudiantes que no fueran católicos pues la educación pública en el Perú no era reconocida como buena y quienes tenían los recursos económicos, preferían enviar a sus hijos a colegios privados. Por ejemplo, entre las opciones elegidas para las primeras niñas sefaradíes en escolarizarse en Lima en las décadas de 1920 y 1930 estaba el Colegio San José de Cluny en el distrito de Barranco, de monjas, en el que se enseñaba el francés, una lengua muy usada por los sefaradíes. Algunas niñas judías cursaban los estudios secundarios en la secundaria cristiana metodista Lima High School (hoy, Colegio María Alvarado), ubicada inicialmente en el

Centro de Lima y posteriormente, en Jesús María. Incluso después de la creación del colegio judío, siempre hubo jóvenes judíos estudiando en otros colegios, aunque se dice que son una minoría. Por ejemplo, el colegio americano de Lima, Franklin D. Roosevelt, quizás el más prestigioso del país, tuvo estudiantes judíos desde su fundación en la década de 1940 (AAVV, 2012, p. 123). Desde el siglo XXI su población judía ha incrementado al punto en que ofrece clases de hebreo y materias judías, bajo la coordinación de docentes judíos estadounidenses contratados para dicho fin.

La fundación del colegio judío de Lima coincide con la apertura de otros colegios laicos y religiosos privados bilingües²³ que ampliaron la oferta educativa escolar para las clases medias de la ciudad. La proliferación de colegios laicos privados, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX, pone al colegio judío como una alternativa entre otras y si bien hay familias que prefieren que sus hijos se eduquen en otros colegios, la continuidad del Colegio León Pinelo muestra que la educación judía sigue siendo una forma de diferenciación social religiosa valorada por un grupo importante de familias limeñas judías y de familias judías de origen extranjero en Lima.

El Comité Pro Colegio Hebreo se conformó en 1945 con seis empresarios, dos médicos y un enviado de la Agencia Judía para Israel²⁴. El financiamiento del proyecto fue provisto por la

²³ Por ejemplo, el colegio americano de Lima, Franklin D. Roosevelt, fue fundado en la década de 1940; el colegio San Silvestre comenzó a operar oficialmente a finales de la década de 1930; el colegio británico Markham fue fundado a mediados de la década de 1940. En cambio, los colegios católicos prestigiosos datan de fines del siglo XIX (el Colegio de los Sagrados Corazones de la Recoleta; el Colegio de la Inmaculada) e inicios del siglo XX (el Colegio San Agustín; el Colegio Villa María).

²⁴ La Agencia Judía para Israel (en hebreo, *Ha-Sojnut Ha-Yehudit Le-Israel*) es un organismo creado por el movimiento sionista a fines de la década de 1920 para gestionar la inmigración y absorción de inmigrantes al futuro Hogar Nacional Judío en Palestina, luego de que el territorio pasara de manos del Imperio Otomano al Mandato Británico. En la actualidad, se sigue encargando de los procesos mencionados y adicionalmente, gestiona programas educativos diversos y el envío de “emisarios” a comunidades judías alrededor del mundo con el objetivo de promover la inmigración al Estado de Israel y reforzar los lazos con dicho país.

Asociación de Sociedades Israelitas (hoy Asociación Judía del Perú). Además del esfuerzo comunitario, el colegio fue fundado gracias al apoyo de influyentes contactos peruanos no judíos, en especial el profesor sanmarquino Manuel Beltroy, cuya participación fue clave para el éxito del proyecto (Entrevista 10). Las conexiones entre estudiantes judíos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en la década de 1940 y profesores que, a su vez, trabajaban en el Ministerio de Relaciones Exteriores o tenían contactos en el Ministerio de Educación resultaron determinantes tanto en la creación del Colegio León Pinelo como en la obtención del voto peruano a favor del Plan de Partición de Palestina de las Naciones Unidas en 1947 (Entrevista 10). Ambos eventos tendrían una fuerte influencia en la sensación de estabilidad y confianza de los judíos en el Perú, consolidando así la vida judía en la ciudad de Lima y la institucionalidad de la Asociación Judía del Perú.

En ese espíritu se fundó el único colegio judío de la ciudad de Lima y en el distrito de Breña en el año 1946, dos años antes de la fundación del Estado de Israel. El colegio judío se distingue de otros en la medida en que combina la educación oficial que el Estado peruano establece como obligatoria para todos los estudiantes del país con la enseñanza del hebreo –la lengua religiosa y común a todos los judíos del mundo, hoy en día lengua oficial del Estado de Israel–; la celebración de las festividades judías religiosas; la conmemoración de los hitos modernos de la vida judía, a saber, la fundación del Estado de Israel y el Día de conmemoración de la *Shoá*; la enseñanza de religión e historia del pueblo judío. Con ello, de haber familias observantes de la religión judía en Lima, el Colegio León Pinelo permitiría mantener una vida judía casi sin tener que sentir los efectos de ir en contra de la corriente en tanto minoría cultural y religiosa.

Esta perspectiva continúa hasta ahora ya que la misión institucional del Colegio León Pinelo reza así:

Proporcionar un marco educativo e integral que permita a los niños y jóvenes judíos aprender, mantener y consolidar el Judaísmo (sic), sus valores, sus ritos y costumbres, así como el patrimonio histórico-cultural- nacional del pueblo judío. Por lo tanto, la axiología del centro educativo es la del Judaísmo (sic) y de la educación judía (Misión, Página Web del Colegio León Pinelo, 2014).

Según lo establece la misión publicada en su Página Web, el colegio apostaría a crear una suerte de isla judía en medio de una ciudad que es, eminentemente, no judía.

Para poder estudiar en el Colegio León Pinelo, idealmente el padre pero a veces la madre o un apoderado del postulante debe presentar una carta que garantice su afiliación a una de las tres congregaciones religiosas que conforman la Asociación Judía del Perú. Con ello, se aseguraría, de alguna manera, contar con una población estudiantil judía definida según categorías religiosas aunque a lo largo de su historia, el colegio ha tenido un grupo minoritario de estudiantes de diversos orígenes, no necesariamente judíos según las pautas señaladas por la ortodoxia judía. Esta también es una forma de reclutar afiliados a las congregaciones, lo que distingue las formas de operar de una organización comunitaria pequeña de una grande en la que el acceso a la educación judía no depende necesariamente de la afiliación comunitaria.

Además de proporcionar una educación que apunta a reforzar la identificación judía, el Colegio León Pinelo es uno de los nexos más importantes que tiene la Asociación Judía del Perú con el Estado de Israel, a través de la Agencia Judía para Israel. Este organismo, con sede en Israel, abastece al Colegio León Pinelo de “enviados” (*shlijim*) que vienen a Lima a trabajar por períodos de dos a cuatro años. Estos “enviados” suelen ejercer labores de docencia en lengua

hebrea, historia judía o religión. Esto crea una seria relación de dependencia entre el colegio judío y la entidad israelí, puesto que a diferencia de las comunidades grandes, la comunidad de Lima no suele promover la formación de docentes profesionales ni especialistas en temas judíos.

Además de contar con “enviados” o emisarios de la Agencia Judía por períodos cortos, el Colegio León Pinelo cuenta con un equipo de docentes peruanos que son, mayoritariamente, no judíos. A lo largo de la historia del colegio, aquellos de los docentes no judíos que hacen carrera dentro del colegio suelen desarrollar un vínculo emocional con la comunidad judía limeña y una cierta simpatía hacia lo judío y el Estado de Israel.

El incremento de estudiantes judíos en colegios no judíos es uno de los elementos que expresan la diversidad de preferencias entre los judíos. A pesar de ello, el colegio sigue siendo un instrumento central en la socialización judía especialmente en la medida en que refuerza la identificación judía y el vínculo entre pares. Como señala Segal (1999), “[h]oy en Lima, muchos judíos se identifican como judíos, particularmente porque fueron compañeros de clase en el *Colegio León Pinelo*. El colegio ha creado una cadena o nexo que parece sustituir los lazos étnicos y culturales que unían a sus padres” (p. 110). Es decir que el colegio genera una forma de identificación y conexión entre limeños judíos que va más allá de la religión y que antiguamente se basaba en el origen inmigrante y en la sensación compartida de desarraigo. Como ocurre con tantos otros peruanos, en la actualidad el colegio crea y recrea ese tipo de red.

El colegio como una versión limeña de lo judío

Una edición especial del Anuario del Colegio León Pinelo constituye una fuente que permite evaluar el estatus, las aspiraciones, y los elementos que caracterizaban la vida judía un tiempo después de la primera etapa de fundación y consolidación dentro de la organización comunitaria. El documento, publicado en 1968, nace a propósito del aniversario número 22 del

inicio de actividades del Colegio León Pinelo. Es un buen momento para tomar la “fotografía” de la comunidad judía, a veinte años de la creación del Estado de Israel y a poco más de un año de la aplastante victoria israelí en la Guerra de los Seis Días. La sensación de cambios se expresaría también a través de los movimientos sociales y culturales de la década de 1960 a nivel mundial, los cambios en las relaciones de la Iglesia con grupos religiosos no católicos tras el Concilio Vaticano II, entre otros.

Este documento se publicó a pocas semanas del golpe militar de 1968, que constituye un hito en la historia de los cambios sociales recientes en el Perú. Este golpe de Estado se diferenciaba de los que habían ocurrido anteriormente en que esta vez era una intervención nacionalista de izquierda, que era expresión de la crisis de la oligarquía (Klarén, 2004). La reforma social por excelencia vendría con la ejecución de la ley de reforma agraria del nuevo régimen, como un intento de democratización y redistribución de la riqueza.

Hacia finales de la década de 1960 el colegio judío albergaba ya a los hijos pequeños de los egresados de las primeras promociones, demostrando, al igual que el Estado de Israel, que era un proyecto sostenible y de largo aliento.

Los avisos publicitarios del documento revelan la fuerte influencia comercial inglesa en la sociedad limeña previa a 1968. Además de haber importación en el país, los avisos publicitarios muestran varias empresas que tienen nombres ingleses, ya sea porque son sucursales de compañías extranjeras o porque los nombres ingleses confieren estatus. Un ejemplo de ello es una conocida marca de casimires, creada por un poderoso industrial judío, Michel Radzinsky, en sociedad con un socio no judío, Adolfo Barrios. Juntos crearon la marca “Barrington” en 1953, una versión anglófona de Barrios pensada para competir con los productos

preferidos de “la aristocracia limeña” (Bardales, s.f.), que en esa época “importaba ternos que llegaban en barco desde Inglaterra” (Bardales, s.f.).

Los avisos publicitarios de la edición especial del Anuario del Colegio León Pinelo pertenecen a los siguientes giros: industrial (manufactura, especialmente textil); comercial (importador/exportador; *retail*); servicios (salud; banca, entre otros). Los avisos revelan que la comunidad judía tenía hábitos de clase media-alta. Hay avisos de aerolíneas, restaurantes, bancos, mueblerías, compañías aseguradoras, joyerías, servicios de catering, telecomunicaciones, entre otros. También hay avisos que exhiben los campos que ocupaban algunos judíos dentro del mundo empresarial, entre los que destacan la confección, pesca (harina de pescado), metalurgia, clínicas, plásticos, colchones, y otros. Algunos de los auspiciantes del documento son donantes independientes que no publicitan productos ni servicios.

Respecto al contenido del texto, es importante señalar que está en castellano, lo que muestra el abandono de las lenguas de los inmigrantes en las primeras generaciones de peruanos judíos. Contiene unas pocas referencias expresamente religiosas y, en cambio, está cargado de motivos sionistas.

El documento muestra orgullo tras un esfuerzo colaborativo de hombres que se constata en el colegio. La conexión con lo que ocurre en el mundo judío transnacional aparece, por ejemplo, en el editorial: “queremos dejar constancia una vez más, en demostrar lo que Sionismo (sic) es capaz de realizar para Eretz Israel y para todos nosotros” (Anuario del Colegio León Pinelo, p. 9). Así, esta forma de enraizamiento en el Perú es parte de los efectos de la secularización en el mundo judío en la medida en que el componente nacional de la identificación judía moderna, el sionismo, inspirado en los nacionalismos decimonónicos europeos, se convierte en una fuerza de carácter público que termina apartada de las

consideraciones religiosas (que pasan al ámbito de lo privado) para sentar las bases para una vida judía en distintas partes del mundo.

A continuación hay un testimonio de un maestro judío del colegio acerca de los primeros años de funcionamiento de la escuela. El texto asocia a los niños judíos del Perú con los niños que fueron asesinados por el nazismo en Europa reforzando el sentido de pertenencia a un grupo transnacional de cara al pasado (la cultura inmigrante) y al futuro (el establecimiento de un nuevo Estado judío). En ese sentido, permite entender el valor especial que tuvo el colegio para los inmigrantes pues ante la amenaza de extinción del judaísmo crearon nuevas formas de cultura judía: “por eso sentí un gran alivio de encontrarme frente a un grupo de niños en una aula del pequeño Colegio judío, que representaba para mí un trozo de Sión transportado al lejano Perú” (Anuario del Colegio León Pinelo, p. 14).

Otro maestro judío hace un ejercicio de historia contrafactual al preguntarse “¿cuál sería el futuro de los judíos en Lima, sin hebreo, sin rezos, sin historia, sin religión?” (Anuario del Colegio León Pinelo, p. 18). Nuevamente se establece un símil entre los fundadores del Estado de Israel y los padres de familia de la comunidad judía de Lima que, en la década de 1940, decidieron mandar a sus hijos al nuevo colegio judío. El testimonio se titula “El tiempo de hacer historia”, nuevamente presentando una conexión entre los eventos que estarían cambiando la situación de los judíos durante la segunda mitad del siglo XX y la consolidación comunitaria encarnada en el éxito del colegio judío de Lima.

Es interesante contrastar los testimonios de los actores judíos de los que no lo son. Si el foco de los judíos es el orgullo de haber logrado llevar adelante el proyecto, de forma paralela a la mejora de las condiciones de vida de los judíos que viven de forma soberana en Israel, el foco

de los autores no judíos es académico y se concentra en el prestigio y buen desempeño académico de los estudiantes del colegio.

Uno de los textos es de la autoría de un profesor no judío que luego fue Director del Colegio León Pinelo por varios años. El texto se concentra en el buen nivel educativo del colegio: “Y en las Universidades (sic) a donde postulan e ingresan la gran mayoría, situarse en los primeros puestos es ya tradicional” (Anuario del Colegio León Pinelo, p. 21). El testimonio de una maestra de inglés no judía refuerza esta idea al señalar que “en los 21 años que llevo en el Colegio, sólo he podido apreciar hasta el momento un constante afán colectivo de superación” (p. 31).

Otro dato interesante que presenta el Anuario del Colegio León Pinelo se refiere a las opciones ocupacionales características de los judíos en el período bajo consideración. Según unos datos producidos por el Departamento de Psicopedagogía del Colegio León Pinelo en 1968 (Anuario del Colegio León Pinelo), la mayoría de los egresados del colegio entre 1955 y 1965 que se formaban profesionalmente, lo hacían siguiendo estudios de Ingeniería (p. 27). Esto se confirma con una de las fotografías incluidas en el documento, en la que aparecen miembros de la promoción que egresó del colegio en 1962 junto a un profesor de matemáticas, cargando instrumentos de medición de geometría. Según parece, uno de los integrantes de dicha promoción era considerado un prodigio matemático pues a continuación se incluye una foto de este estudiante recibiendo una Regla T de Oro de manos del Rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, tras haber sido el mejor estudiante de la carrera.

La valoración de la Ingeniería como formación profesional se reitera en un texto elaborado por un egresado del colegio en 1965, que fue activo en el movimiento sionista juvenil e inmigró a Israel en la década de 1960. Una de sus frases lo dice todo: “iba a ser ingeniero

[refiriéndose a un compañero de promoción], porque le dijeron que la ingeniería es para los ‘capos’ y él no podría escoger una de esas rebajantes carreras de letras, pues eso es para las mujeres” (p. 77). El tono irónico y el texto parodian la orientación vocacional de los jóvenes judíos en virtud del tipo de negocios que tuvieran los “tíos”²⁵, transmitiendo los valores de la época. La parodia concluye de la siguiente manera: un buen estudiante del prestigioso colegio judío que había pensado estudiar Ingeniería, ingresa a la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de San Marcos en el primer puesto, para terminar vendiendo textiles en el Centro de Lima como “Presidente del Directorio” de la tienda de su padre. Así, no todos cumplirían el “sueño judío” del ascenso social a través de la formación profesional mientras que la actividad comercial seguiría siendo predominante entre los hombres judíos. Reforzando la idea de la Ingeniería como disciplina deseable para los judíos de clase media por excelencia, hay una foto de los estudiantes junto a un maestro en un paseo cuya descripción reza “El moré²⁶ y los futuros ingenieros”.

Además del Anuario del Colegio León Pinelo, tuve acceso a dos revistas editadas por estudiantes del último año de secundaria en 1968 y 1969, respectivamente. El material expresa las preocupaciones que se consideraban aceptables (pues entiendo que aquellas que no lo eran, no pasaban el filtro de la publicación) para la época en el marco del colegio. Hay un par de textos que se ocupan de las relaciones entre Perú e Israel; uno que discute la tensión post-colonial entre occidentalización y tradicionalismo en el Perú; otro que se pregunta si la mujer es realmente el sexo débil (y la respuesta, negativa, se basa en el estatus de la mujer en Israel, no en el Perú); hay un texto que compara la situación de los judíos en la Unión Soviética y la de los judíos en Perú.

²⁵ Se refiere a parientes y a amigos de la generación de sus padres.

²⁶ “*Moré*” es el término hebreo que quiere decir “maestro”. Salvo algunas excepciones, es la forma en la que se dirigen los estudiantes del Colegio León Pinelo a sus docentes, sean o no judíos.

El documento preparado al año siguiente, 1969, presenta algunas diferencias que conviene destacar. La promoción que se graduó en 1968 llevaba el nombre del pensador sionista “adulto” Ajad Haam. En cambio, la promoción que se estaba por graduar en 1969 eligió el nombre del líder juvenil de la revuelta del ghetto de Varsovia, Mordejai Anielevich. El nombre no es azaroso; el tema central de la revista es la juventud, y se incluyen reflexiones sobre los acontecimientos “revolucionarios” que tuvieron lugar a fines de la década de 1960 en distintas partes del mundo.

El material incluye un texto preparado por una figura comunitaria vinculada al ámbito de la producción literaria que en ese entonces habrá tenido cerca de 50 años y que escribe sobre los “problemas juveniles y el problema de la juventud”. En el marco de su reflexión se filtra la preocupación de la generación mayor, pues el autor señala que “[l]a juventud, en nuestro caso, la juventud judía, se enfrenta al gran reto de definir su identidad judía en el mundo cosmopolita, de comprender y de participar en la revolución científica y espiritual de esta mitad del siglo (...)” (Revista Pinelito, p. 29).

Con ello, es posible inferir que el discurso oficial de la comunidad de Lima es uno que apunta a reforzar la identificación judía sin dejar de estar en el mundo contemporáneo. El desafío de los judíos de Lima entrando en la década de 1970 consistía, pues, en sostener esta identificación singular a medida que aparecen nuevas generaciones que viven en condiciones totalmente distintas a las de los inmigrantes según las cuales, en general, los judíos son ciudadanos “como los demás”, o mejor que muchos, puesto que mantener una identificación transnacional y cosmopolita es valorado por las élites (Guibernau, 2013) y los distingue de ciudadanos empobrecidos y excluidos.

El material contiene otro texto que versa sobre la juventud judía, esta vez abordando el tema de la religiosidad. El autor, un estudiante a punto de graduarse del colegio, concluye que “hay un alejamiento de la juventud del campo religioso judío” (Revista Pinelito, p. 38), elevando un reclamo a la generación inmigrante, que según una versión idealizada de la misma, estuvo formada por “señores salidos del Jeder o de la Yeshivá”²⁷ (p. 39). El reclamo consiste en no haberle ofrecido a las generaciones nacidas en Perú una educación religiosa judía buena y suficiente, lo que conduce a la temida “asimilación” (p. 39). De esta manera, se expresa un nuevo dilema, pues la educación religiosa judía contrastaría con el énfasis en la educación en ciencias naturales y exactas que es valorada y requerida para permanecer en las clases media-alta y alta. Sin embargo, la sensación de oportunidad perdida y de vacío cultural aparece como resultado de la misma posibilidad de mantener la religión replegada al ámbito individual y privado.

Cambios en el tamaño de la población judía

El Anuario del Colegio León Pinelo (1968) también es valioso en tanto señala un dato interesante: hacia 1968 el Colegio León Pinelo tenía cerca de 900 estudiantes matriculados. Hacia 1968, la expectativa de crecimiento en la comunidad judía era incuestionable y en el texto elaborado por el Presidente de la Asociación de Padres de Familia del Colegio León Pinelo en ese año se declara que “el aumento progresivo de alumnos se hace cada vez más abrumador” (Anuario del Colegio León Pinelo, 1968, p. 47). Irónicamente, a partir de los cambios que

²⁷ El *jeder* (literalmente, “cuarto”, en hebreo) es la versión de la escuela primaria en la educación religiosa judía tradicional. La *yeshivá* (literalmente, “asiento”, también en hebreo), vendría a ser algo similar a la educación secundaria en contenidos religiosos judíos, dirigida exclusivamente a los hombres judíos que tuvieran aptitud para el estudio de las fuentes religiosas y que, por talento, se dedicarían al estudio mientras eran mantenidos económicamente por la comunidad, sus familias o sus esposas. Es decir, se trataba de una educación para unos pocos privilegiados, incluso en las sociedades tradicionales. Así, es altamente probable que solo unos pocos si acaso alguno de los hombres judíos que inmigraron al Perú hayan recibido educación en una *yeshivá*, pues no habían centros de esa índole en cualquier comunidad judía de Europa. De hecho, era una rareza y fuente de orgullo, contar con un egresado de una *yeshivá* en las comunidades nuevas de América.

ocurrirían desde el año 1968 con las reformas económicas del régimen militar, la población estudiantil del Colegio León Pinelo terminaría reduciéndose en las décadas de 1980 y 1990, amenazando la continuidad del colegio. Muchas familias judías se mudarían al extranjero en las décadas de 1970 y 1980, con unos pocos retornos ocurridos a partir de la década de 1990. En algunos casos, jóvenes judíos que realizaron estudios universitarios en el extranjero decidieron quedarse allí pues la crisis económica y de seguridad que atravesaba el Perú generaba incertidumbre y temor. Los hijos de quienes emigraron en el período ya no estudiarían en el Colegio León Pinelo, generando hacia la década de 1990 una reducción notable en el tamaño de la población estudiantil, que cayó casi a la tercera parte de lo que llegó a ser en la década de 1970.

Cambios en el colegio judío

El colegio judío de Lima sigue siendo el eje central de socialización judía en Lima entrado el siglo XXI. A pesar de la larga crisis que atravesó en las décadas de 1980 y 1990, desde el ingreso de la nueva dirigencia sería una de las instituciones comunitarias más beneficiadas por la recuperación económica. Entre los cambios más saltantes están el cambio de Director del colegio luego de casi 25 años de continuidad; un mayor acercamiento a la religiosidad a través de la contratación desde Israel de profesores de materias hebreas que son observantes religiosos ortodoxos y el incremento de estudiantes que provienen de familias compuestas por al menos una persona que no creció en el seno comunitario.

Uno de los cambios más llamativos del colegio en el siglo XXI es que exhibe una tensión entre profesionalizarse o mantener una “cultura artesanal” en la gestión comunitaria. Si bien parte de las décadas de 1980, 1990 y 2000 se caracterizan por la continuidad, la reducción del alumnado y la sensación de que la crisis había minado el prestigio que el colegio había adquirido

décadas atrás; los últimos cinco o seis años (es decir, entre 2008 y 2014) muestran un giro importante.

En primer lugar, parecen haber habido factores externos que demandaron cambios hacia una mayor profesionalización. El *boom* económico experimentado por el país a partir de la década de 2000 y la lógica de mercado aplicada, según la cual obtener educación es una especie de hábito de consumo (que exhibe las preferencias del consumidor y permite no solo prepararse para adquirir una profesión sino mantener, ganar y perder estatus [Machin y Vignoles, 2005]) generó, por un lado, una suerte de “sobredemanda” en la educación privada en Lima; por otro, produjo un mercado de colegios que compiten unos con otros por ser los más atractivos para los hijos de los más pudientes, pues segmentan a su público objetivo a través de elevadas cuotas. En ese contexto competitivo, el colegio comunitario judío se encuentra en desventaja por dos motivos: en primer lugar, atiende únicamente a niños, niñas y jóvenes en edad escolar cuyas familias estén afiliadas a una de las congregaciones de la Asociación Judía del Perú. Además, como es el único espacio en el que los niños, niñas y jóvenes reciben educación judía en Lima, la dirigencia tiene mucho cuidado antes de dejar a un estudiante afuera. Esto hace que mientras que los otros colegios llenan sus vacantes sin problemas y pueden darse el lujo de rechazar postulaciones, el Colegio León Pinelo es menos riguroso en términos de habilidades para el aprendizaje durante su proceso de admisión.

En segundo lugar, dada su naturaleza comunitaria, el Colegio León Pinelo no recauda dinero a través de una “cuota de ingreso”, es decir, el cobro de un dinero independiente al que se paga a lo largo del año y que cubre los costos académicos, para garantizar la plaza que ocupa el estudiante y que en 2014, podía sumar miles de dólares²⁸, dependiendo del colegio. Si bien es un

²⁸ Según un reportaje publicado en la edición digital de *La República* en su portal web en enero de 2014, la cuota de ingreso a los colegios privados más caros en Lima ascendía a US\$15.000. Véase Página Web

colegio que aparece entre los más caros de la ciudad, puesto que tiene una población estudiantil muy reducida (aproximadamente, un poco menos de la mitad de estudiantes de los que había en 1968 a pesar de que en la actualidad ofrece más niveles de educación pre-escolar) no puede depender del pago de matrícula únicamente para sostenerse. De ahí que la única forma que tiene de mantener un buen nivel sea a través de donaciones y otras actividades de recaudación de fondos.

A pesar de ello, la dirigencia comunitaria en la década de 2010 es optimista acerca del futuro del colegio. Entre los cambios más interesantes, la mirada que tiene la dirigencia sobre el colegio ha incorporado conceptos del ámbito de los negocios para procurar que el colegio no pierda terreno. Dado que además del trasfondo familiar, la educación escolar influye no solo en los logros académicos que conducen a la movilidad social sino también en el sentido de pertenencia y afinidad a una clase, resulta central que el Colegio León Pinelo sea considerado prestigioso y que esté al nivel del resto de los colegios que atienden a las clases media-alta y alta de Lima.

Un detalle llamativo es que ya hay hasta tres generaciones de graduados del colegio en una misma familia (los nietos de los egresados de las primeras promociones se están graduando en esta década) y con ello, cambian las expectativas de los padres sobre el colegio. Es interesante mencionar que la generación inmigrante apuntaba a que sus hijos recibieran educación judía (lengua hebrea, Biblia y religión, historia judía), en parte haciéndole frente a la potencial influencia externa de una sociedad expresamente católica. Quienes ya recibieron una educación judía en el colegio tienden a darla por sentado y a valorar otros contenidos educativos, en

de *La República.pe*. Extraído de <http://www.larepublica.pe/16-01-2014/lima-conozca-la-lista-de-los-colegios-mas-caros> .

especial aquellos que contribuyan a la formación para el trabajo profesional y a la socialización cosmopolita.

Según calculan los dirigentes comunitarios durante la primera mitad de la década de 2010, alrededor del 80% de jóvenes judíos en edad escolar asisten al colegio judío, frente a un 90% de reclutamiento en décadas anteriores en las que la población judía era más grande (Entrevista 19). Según un entrevistado, los padres que envían a sus hijos a otros colegios lo hacen porque los jóvenes no se “adaptan” o no se sienten a gusto en el colegio o porque los padres quieren que sus hijos tengan un “mayor roce” (Entrevista 19) con el resto de la sociedad y asistir a un colegio prestigioso más grande les permite tejer una red más amplia²⁹. Según este entrevistado, las consideraciones religiosas no intervienen en esta decisión.

Es importante reiterar que siempre hubo estudiantes judíos en colegios prestigiosos de Lima. Lo llamativo acá es que en el imaginario comunitario, una vez que se creó el colegio judío, el 90% de estudiantes estudiaba allí y salvo excepciones (por ejemplo, algunas jóvenes judías de familias adineradas que estudiaban en el colegio San Silvestre porque ofrecía una mejor formación en inglés), era esperable que los jóvenes judíos estudiaran en el colegio judío. La “reapertura” de los judíos al resto de la sociedad (y viceversa) respondería a la adopción de una lógica de mercado (y no tanto a los efectos de la secularización), a partir de la cual algunas familias judías pasan a valorar más los beneficios del *networking* y de una educación profesionalizada de nivel internacional que la educación judía y la experiencia de un grupo social pequeño caracterizado por una suerte de organización artesanal que por momentos, apunta a la profesionalización evitando descuidar la familiaridad del contexto comunitario.

²⁹ Esto se condice con el temor de algunos judíos de estar criando a los jóvenes en un “gueto” (Entrevistas 7 y 9).

La nueva dirigencia ha asumido una tarea que los líderes de la generación anterior, que creció en un contexto de menor profesionalismo y movilidad, daba por sentado: hacer que el colegio judío sea también competitivo, sin dejar de ofrecer educación judía. Para ello, han optado por complementar la orientación científica tradicional del colegio con una mirada proveniente del ámbito de la gestión en tanto a partir de 2014 incorporó un “Comité Pedagógico Profesionalizado” que asesora al comité directivo del colegio y al cuerpo docente. El comité está compuesto por “profesionales independientes” y “miembros del comité”. De seis integrantes, tres se dedican, de una forma u otra a la formación en ciencias empresariales³⁰; uno es un consultor experto en Finanzas, otro es un empresario y la única mujer que forma parte de este comité es educadora y experta en pedagogía, a pesar de que su formación de base es en ciencias de la gestión (El Boletín, 2014). Con asesores que traen un *background* relacionado específicamente con el ámbito de la gestión, me atrevo a sugerir que se aspira a que los estudiantes del Colegio León Pinelo, es decir alrededor del 80% de jóvenes judíos en edad escolar, opten por una formación en dicho campo.

Conclusiones

El colegio judío de Lima ofrece un ejemplo sobre los rasgos que caracterizan la versión organizada de la vida judía en la ciudad. En primer lugar, la relación de dependencia que mantiene con la Agencia Judía para Israel desde la fundación del colegio, hace que esta institución sea una suerte de enclave judeo-israelí en la educación peruana. Esto refuerza la conexión entre peruanos judíos e Israel, otorgando un sentido de solidaridad y pertenencia que supera la relación entre ciudadano y Estado, en línea con lo que ocurre con diversas prácticas como efecto de la globalización (Sassen, 2006).

³⁰ El primero dirige la universidad corporativa y otra universidad de una corporación; el segundo es Profesor Principal de una importante Escuela de Negocios y el tercero es Decano de la Facultad de Negocios de una universidad.

Además, este vínculo formal que mantiene el colegio con Israel, un país que se encuentra entre los primero 20 con mayores niveles de desarrollo humano (UNDP, 2015) y con comunidades judías alrededor del mundo, proporciona una forma de cosmopolitismo y extranjería que otorga estatus y promueve la afinidad con otros peruanos de clases medias y media-alta que también recurren a dobles ciudadanía, bilingüismo y otras estrategias de identificación que trascienden la relación moderna entre ciudadano y Estado nacional.

En el marco del proceso contemporáneo de post-secularización, el colegio judío muestra también cómo ha ido reaccionando la comunidad judía ante el retorno de la religión al espacio público. En relación con la mayor presencia política de formas religioso-nacionalistas en Israel y la contratación de rabinos israelíes por parte de la Unión Israelita del Perú, uno de los cambios más llamativos del colegio en el siglo XXI es el refuerzo de la educación religiosa ortodoxa a través del trabajo de docentes israelíes enviados por la Agencia Judía de Israel, algunos de los cuales son observantes de la ortodoxia.

Al mismo tiempo, el colegio permite ver los cambios en la composición familiar a lo largo de los casi 70 años de su existencia. Según las entrevistas que pude realizar, entiendo que en el primer período del colegio, desde su fundación hasta la década de 1990, era común encontrar familias compuestas por hombres judíos por nacimiento y mujeres judías por conversión que enviaban a sus hijos al colegio judío. La percepción que hallé en las entrevistas es que a partir de la década de 1990 se ha vuelto más frecuente que parejas formadas por hombres no judíos (que rara vez atraviesan un proceso de conversión) y mujeres judías por nacimiento envíen a sus hijos al colegio judío. Con ello podemos deducir lo siguiente: a) que ha habido un proceso de empoderamiento de las mujeres en general y que se expresa en una mayor libertad no solo para elegir casarse fuera de la religión, sino para elegir permanecer dentro del

seno comunitario porque debe afiliarse a alguna congregación religiosa para enviar a sus hijos al colegio judío; b) que hay valoración de la educación judía por parte de la pareja no judía; c) que en algunos casos, no hay una religión rival que compita con la judía, como efecto de la secularización entendida como la opción de elegir si ser religioso o no y de qué manera; d) que la educación judía no entra en conflicto con el estilo de vida secular de las clases medias de Lima.



Afinidad electiva y cambios en la formación de familia

Introducción

La segunda mitad del siglo XX trajo importantes cambios en términos de religión organizada a nivel mundial. Casanova (1994) ha señalado que el cambio de dirección de la Iglesia católica tiene que ver con la combinación de “globalización, nacionalización, implicación secular y separación voluntaria del Estado” (p. 304), constituyéndose así en una Iglesia definida en términos globales y transnacionales (p. 305). En partes de América Latina esto significó un cambio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre la Iglesia y las clases dominantes para redirigir su atención hacia los más pobres, especialmente de la mano del surgimiento de la Teología de la Liberación en la década de 1970 (Casanova, 1994).

En este marco y desde la perspectiva judía destaca la Declaración Nostra Aetate (1965), que promovió la noción de que “el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham” (Nostra Aetate, 1965). Es decir, los judíos, tradicionalmente vistos como deicidas, herejes y enemigos de la fe cristiana pasaron a tener un “patrimonio espiritual común” (Nostra Aetate, 1965) con los cristianos. Esta nueva orientación de la Iglesia católica no solo tuvo un impacto en las relaciones oficiales entre ambas religiones; hizo desaparecer algunos de los obstáculos que impedían un mayor contacto social entre los judíos y el resto de la sociedad en general por los cambios en la actitud de judíos hacia católicos y de católicos hacia judíos.

De forma paralela, las últimas décadas del siglo XX atestiguaron el surgimiento de fundamentalismos como reacciones de rechazo ante los intentos de modernización secularizadora occidentales (especialmente en la forma de separación de gobierno y religión pero no exclusivamente), tanto en sociedades musulmanas de Oriente medio y África como en la

sociedad judía en Israel, en los círculos cristianos en los Estados Unidos (Casanova, 1994; Armstrong, 2009) y también en círculos cristianos en América Latina.

Adicionalmente, la secularización pensada como el surgimiento de nuevas posturas posibles frente a la religiosidad y el cambio en las condiciones de la creencia (Taylor, 2007), es decir, la posibilidad de creer, creer un poco, no creer, entre otras va de la mano de otro fenómeno que distingue al mundo secularizado del mundo pre-moderno: la tendencia (que no es total y que es, en ciertos casos, reversible) a que el vínculo social no dependa de la creencia religiosa (Taylor, 2007).

Estos fenómenos contribuyen con un eje para el estudio de los cambios en la vida judía en Lima: la asociación por afinidad electiva, al punto en que los judíos y judías no solo se vuelven parejas suficientemente afines de católicos y cristianos; la afinidad también se traduce en la disposición de no judíos provenientes de familias católicas y cristianas a convertirse al judaísmo, lo que supone en principio un cambio de convicción religiosa y una elección. Este cambio de convicción se da en distintos niveles de intensidad que responden a los motivos detrás del proceso de conversión.

Con esto en mente, aquí presento dos cambios que he hallado durante la investigación y que se encuentran relacionados de cierta manera: a) cambios en la formación de familias interconfesionales y en la formación de familias entre judíos por nacimiento y judíos por conversión; y b) reacciones y cambios producidos dentro de la organización comunitaria en virtud de las conversiones de peruanos al judaísmo tomando como punto de referencia la afinidad de clase y la formación de familia entre judíos y no judíos en Lima.

Formación de familia entre peruanos que nacieron judíos y peruanos que no nacieron judíos: antes y después.

Uno de los cambios más llamativos en la vida judía tiene que ver con las relaciones entre judíos y no judíos en términos de formación de familia. Según la percepción de entrevistados judíos que fueron adultos jóvenes en las décadas de 1940 y 1950, tejer amistades y relaciones de pareja entre judíos y no judíos solía generar reacciones de rechazo por parte de la generación inmigrante. Sin embargo, tener parejas no judías evidentemente era posible, pues se formaron parejas interconfesionales a pesar de dicho rechazo desde el arribo de los inmigrantes del período republicano.

Algunos de los testimonios recogidos expresan la ambivalencia de esta situación. Una de las entrevistadas, nacida en Perú en la década de 1920, recordó tener un enamorado que no era judío en la década de 1940. Su madre, una inmigrante sefaradí, le dijo que podía enamorarse mas no casarse con alguien que no fuera judío (Entrevista 8). Uno de los entrevistados, que nació en la década de 1920 e inmigró al Perú de niño, recuerda que tener una enamorada no judía era algo mal visto por los judíos en la década de 1940, aunque era relativamente común. En sus palabras, “cuando uno iba con una *shikse*³¹, la gente se ocultaba mucho, tenía mucho cuidado en que no los vieran” (Entrevista 1). El entrevistado recuerda que algunas parejas interconfesionales “se escapaban” (Entrevista 1), para evadir las reacciones negativas de los padres. Otros entrevistados, nacidos en la década de 1940, recuerdan que en la década de 1960, sus padres, inmigrantes ashkenazíes, todavía presentaban reparos ante sus potenciales parejas no judías (Entrevistas 12 y 14).

³¹“*Shikse*” es el término en ídish que designa a una mujer que no es judía. En América Latina el uso se extiende para significar también “empleada doméstica”.

Con esto aparecen varios elementos en juego. Por un lado, la valoración de la endogamia como medio para la preservación religiosa del judaísmo. Por otro lado, el temor a encontrar expresiones de antisemitismo, algo que tal vez no era tan descabellado para los inmigrantes judíos de la primera mitad del siglo XX.

A pesar de ello, los entrevistados coinciden en que algunos inmigrantes se casaron con personas no judías, según los testimonios, con mayor frecuencia en las provincias del país. También algunos integrantes de la primera generación de peruanos judíos (es decir, nacidos en el país) se casaron con no judíos, a pesar de que era algo que, según las entrevistas, no se aceptaba en general y que podía generar una ruptura en las familias. Lo que he encontrado es que en el imaginario limeño judío, entre el período de consolidación de la organización comunitaria (década de 1940) y el inicio del período actual (a partir de la década de 1990), era más común que fueran hombres judíos –y no mujeres- quienes tuvieran una pareja y se casaran con personas que no eran judías, eventualmente integrándolas a la comunidad.

Según lo recogido en las entrevistas, los pocos casos de mujeres judías que se casaron con hombres no judíos durante la primera mitad del siglo XX han adquirido un estatus de leyenda. En varias entrevistas me fue relatado uno de estos casos que parece haber hecho eco en la primera generación de judíos peruanos nacidos entre la segunda mitad de la década de 1920 e inicios de la década de 1930³². Una joven peruana judía hija de inmigrantes sefaradíes –y pariente de una de las familias más poderosas de dicho subgrupo en la ciudad-, “se escapó” en la década de 1940 con un joven católico vinculado a las Fuerzas Armadas. La historia caló en la memoria colectiva porque la joven judía se convirtió al catolicismo pues esa habría sido la condición que la familia del joven habría puesto para aceptar a la pareja. La pareja contrajo

³² El mismo caso fue relatado en las entrevistas 4, 5 y 8 tras haberles preguntado si era común encontrar parejas interconfesionales cuando ellos eran jóvenes y cuando las había, si era más común que la pareja judía fuese hombre o mujer, o si era igual de común en ambos sexos.

matrimonio en una iglesia según el rito católico. Como reacción, los padres de la joven observaron el ritual religioso judío de luto, dando a su hija por muerta (Entrevistas 4, 5 y 8).

Este es un caso que indica que a pesar de que era común que se formaran parejas interconfesionales, la religión, así como la pertenencia étnico-cultural, mantenían un peso importante tanto para algunas familias católicas (porque, en el ejemplo citado, la pareja tuvo que casarse en una Iglesia pudiendo haber celebrado una boda civil únicamente) como para algunas familias judías (porque en el mismo ejemplo, los padres de la joven judía rompieron las relaciones con su hija sin tratarse de una familia observante). Además, creo poder sugerir que era aceptado que la religión del hombre fuera la que determinaba el rumbo religioso que llevaría la familia recién formada, de modo tal que desde la perspectiva judía, era más aceptable que los hombres judíos formaran pareja con mujeres no judías a que las mujeres judías lo hicieran con hombres no judíos a pesar de que los requisitos de membresía según la ley religiosa del consenso ortodoxo judío (*halajá*) asignen a la mujer como la transmisora legítima de pertenencia. Esto se relaciona con el carácter patriarcal de la sociedad limeña y de la tradición ortodoxa judía, por un lado, y con la tendencia en ciertas sociedades a la hipergamia o a que las mujeres se casen con hombres de mayor estatus y viceversa, por otro.

Al respecto, un peruano judío hijo de inmigrantes ashkenazíes reflexionó durante la entrevista acerca de los matrimonios interconfesionales (entre judíos y no judíos) en Lima. Señala que cuando la generación inmigrante se casaba fuera del ámbito judío lo hacía con personas de menor estatus socio-económico. Según su apreciación, también en ese entonces, las familias no judías tenían los mismos reparos que las familias judías respecto a los matrimonios interconfesionales. Así, esta impresión alude a que la endogamia no era solamente valorada por los judíos sino también lo era por otros grupos religiosos (Cuche, 2010a).

A lo anterior se suma el hecho de que, además de trabas religiosas, los judíos de primera generación no tenían abolengo ni podían documentar su “*pedigree*” (Entrevistas 4, 7 y 9). Del mismo modo, los entrevistados señalaron que de ocurrir, era preferible que el matrimonio interconfesional se dé con miembros de las clases dominantes (Entrevistas 7, 13, 24).

Esta situación cambiaría notablemente hacia el final del siglo XX sin que esto dejara de generar resistencia por parte de algunas personas. El relajamiento de restricciones aplicadas a las relaciones de pareja en general y la secularización de diversos espacios contribuirían a que deje de haber presión por parte de peruanos católicos en convertir a judíos para integrarse a sus familias aunque la presión por parte de peruanos judíos por convertir a sus parejas al judaísmo persista como señal de reacción a la secularización.

Resistencia al cambio: “dieciocho judíos; 70 *goyim*”³³”

La formación de familias compuestas por un judío por nacimiento y un judío por conversión ha tenido un impacto en la Asociación Judía del Perú que puede notarse especialmente en la reconfiguración de la Asociación de Beneficencia y Culto 1870 pero también en las posturas asumidas por las otras congregaciones.

La Asociación de Beneficencia y Culto 1870 pasó de ser una congregación moderna ortodoxa de *yekes* (inmigrantes judíos germanoparlantes y sus descendientes) a ser una congregación afiliada al Movimiento Masortí, que admite conversiones al judaísmo sin exigir el cumplimiento de todos los preceptos religiosos (es decir, conducir una vida religiosa según la ortodoxia). En ese sentido, se ha convertido en la congregación que más congregantes tiene que no nacieron judíos. En torno a ello, hay dos versiones de una suerte de chiste dando vueltas entre los judíos de Lima. Ambos chistes se basan en que el número “1870” (algunas veces enunciado

³³ “*Goy*” (plural: *goyim*) es un término bíblico hebreo que literalmente, significa “pueblo”. Es usado comúnmente para hacer referencia a otros pueblos, en oposición al pueblo judío. En este contexto, quiere decir “no judío”.

como “dieciocho-setenta”) es parte del nombre de la congregación y de alguna manera, estaría relacionado con la identificación de sus congregantes (de hecho, el nombre coloquial con el cual se le conoce es “La 1870”). La primera versión sugiere que la congregación se llama 1870 porque a ella asisten “18 judíos y 70 *goyim*”, es decir, es una congregación religiosa judía conformada por más personas que no son judías, según la mirada de las congregaciones que se inclinaron por la ortodoxia y que, en teoría, no admiten miembros cuyas conversiones no sean ortodoxas. La segunda versión, menos frecuente, dice que a los congregantes de la 1870 los llaman “935”. ¿Por qué? Porque los congregantes son solamente medio judíos, y la mitad de 1870 es 935.

Si bien estos chistes son rezagos de la tendencia hacia la endogamia de la generación inmigrante y, a la vez, son expresión de la orientación por la ortodoxia de las otras tres congregaciones religiosas de la ciudad; son llamativos porque dentro de la heterogeneidad de los judíos afiliados a la organización comunitaria hay quienes no reconocen la legitimidad de la membresía de unos y otros. De hecho, en más de una entrevista (Entrevistas 9, 13, 19, 20, 25, 26, 27), surge el término “matrimonio mixto” en un uso peculiar que dice mucho acerca de cómo se perciben las relaciones entre judíos y no judíos desde el centro de la vida judía de Lima. Para la generación inmigrante, un matrimonio “mixto” podía ser el matrimonio entre un sefaradí y un ashkenazí. Una vez que se borran las diferencias de origen entre los mismos judíos, lo “mixto” o lo diferente aparece afuera, en lo que no es judío. Es llamativo que a partir de la década de 1970 el uso de “matrimonio mixto” se hace de forma equívoca, aludiendo a un matrimonio entre un judío y un no judío o a uno entre un judío y alguien que se convirtió al judaísmo aunque, técnicamente, el segundo caso constituye un matrimonio judío.

Esto tiene sentido en tanto la conversión tiene carácter religioso y, en esa línea, podría entenderse como una suerte de “renacimiento”, lo que implicaría un cambio radical de convicción y de estilo de vida. Dado que el conservadurismo y otras versiones progresistas y modernas del judaísmo justamente abogan por una armonización del judaísmo con el estilo de vida occidental contemporáneo (y sus conversiones son más atractivas para las parejas no observantes), suponen cambios menos radicales que las corrientes más reaccionarias, al menos en estilo de vida. Además, el cambio de convicción y práctica religiosa no transforma la ascendencia ni la experiencia histórica familiar de quien se convierte y por ello, dicha persona no tiene elementos culturales judíos tradicionales heredados o adscritos, como la lengua, la cocina, los relatos, el sentido del humor, la memoria, lo que suma a la percepción –de algunos- de que el proceso y sus resultados generan cierta sospecha.

Peruanas judías y peruanos no judíos

Quizás uno de los cambios centrales detectados a lo largo de esta investigación tiene que ver con la mayor aceptación de matrimonios entre mujeres judías y hombres no judíos (que no se convierten al judaísmo) y cuyos hijos son criados dentro de la vida judía organizada. Una entrevistada, nacida en la década de 1970, se casó en la década de 1990 y si bien ella misma proviene de una familia cuyos abuelos no nacieron judíos, recuerda que sus padres manifestaron rechazo cuando ella les comunicó su intención de casarse con alguien que no era judío. Sin embargo, la entrevistada pudo continuar con su decisión y sus padres tuvieron que acostumbrarse a la idea (aunque, a diferencia del caso mencionado líneas arriba, el matrimonio fue civil). También los padres de su pareja, católicos practicantes, presentaron reparos pero el grado de independencia económica de los jóvenes hizo que el asunto no derivara en un conflicto.

A diferencia de lo que ocurría décadas atrás, la entrevistada estaba tomando una decisión como una mujer educada, graduada universitaria, que si bien dependía de sus padres económicamente, había adquirido las herramientas necesarias para independizarse. Por otro lado, ninguno de los dos estaba adoptando una religión rival, lo que reducía la resistencia por parte de sus familias (ambas adineradas, por cierto).

Este parece ser un efecto directo del proceso de secularización en el Perú y en otras partes del mundo en tanto cristianos y judíos pueden separar la formación familiar de lo religioso. La afinidad de clase y visiones del mundo es suficientemente fuerte como para opacar el papel de la religión en la formación de familias.

La fuente central de resistencia tiene que ver con el hecho de que es inusual que los hombres no judíos casados con mujeres judías que crían a sus hijos dentro de la vida comunitaria judía, se conviertan al judaísmo (Entrevista 19), una muestra del valor de la religión en la diferenciación social judía limeña actual. Dado que la pertenencia al judaísmo se hereda por vía materna, quienes consideren valioso criar a sus hijos dentro del seno comunitario judío no sienten que los padres no judíos tengan que atravesar un proceso de conversión religiosa al judaísmo, a diferencia de la experiencia general de las mujeres no judías que se casan con hombres judíos³⁴. Que las mujeres no judías tuvieran que atravesar algún proceso de conversión religiosa para que sus hijos pudieran participar de la vida comunitaria, en especial, educarse en el colegio judío y casarse con otros judíos era, en cambio, común en familias de la comunidad judía organizada de Lima. En el nuevo escenario, la conversión religiosa aparece como un accesorio adicional y ya no como un requisito para participar de la vida judía organizada en Lima. Esto es

³⁴ Si bien supe que ha habido dos o tres hombres menores (nacidos desde la segunda mitad de la década de 1980) que se han convertido al judaísmo antes de casarse con mujeres judías, sigue siendo algo muy raro a pesar de que los matrimonios entre mujeres judías y hombres no judíos (que no se alejan totalmente de la vida organizada de la comunidad) han dejado de serlo.

interesante no solo porque revela el énfasis en la etnicidad y el declive del mismo en algunos casos (cuando la mujer que no nació judía no se convierte); sino también porque pone de manifiesto que los hombres que no son judíos y se casan con mujeres judías eligen no participar en la vida religiosa de sus parejas e hijos, probablemente porque reemplazar un sistema de creencias por otro represente un conflicto para algunos.

Otro aspecto que constituye un cambio, según la percepción de los entrevistados (Entrevistas 19, 23, 24 y 25) es que dentro de la vida judía organizada de Lima ya hay varias familias en las que un integrante pertenece a la alta alcurnia limeña (es decir, no judía). Según algunos entrevistados, la clase influye en la aceptación por parte de familias judías de los peruanos que no son judíos (Entrevistas 13, 19, 23, 24, 25, 26, 27). Algunos entrevistados, además, expresaron preocupación por esta situación, pues, como algunos judíos, consideran que el matrimonio de judíos con no judíos conduce a la pérdida de identificación (Entrevistas 6, 7, 19 y 23). Así, se formula una encrucijada del judío actual: si, como señala un entrevistado (Entrevista 25), hay menos diferencias que antes y mayor afinidad entre judíos y no judíos de clases media-alta y alta porque interactúan en la universidad, en las empresas, en espacios de veraneo; y como señala otro entrevistado, “ser judío en Lima es muy cómodo (Entrevista 23) ³⁵” ante la ausencia de un antisemitismo notorio; ¿por qué -y cómo- mantenerse diferentes?

Conversión

He mencionado líneas arriba que la comunidad nunca pasó de ser pequeña y en la década de 1980 sufrió una reducción adicional en número. Es importante recordar aquí que, según lo expuesto, vivir una vida judía, en general, supone varias cosas: elementos religiosos, que a su vez suponen organización grupal; un legado histórico y lingüístico o etnicidad; la conciencia y

³⁵ Este comentario revela precisamente cuán seculares son los judíos de Lima, pues para un judío observante vivir en una ciudad como Lima es sumamente difícil porque casi no hay vida judía religiosa.

voluntad de pertenecer a un grupo social y cultural distinto. Dadas las circunstancias que caracterizaron la vida judía en Lima en las décadas de 1980 y 1990, una de las estrategias de supervivencia de una comunidad pequeña reside en la conversión religiosa al judaísmo de personas que no nacieron judías en favor de la formación de nuevas familias judías dentro del marco organizado comunitario judío de Lima. Esta práctica ha permitido la incorporación de familias al ámbito organizado judío limeño por lo menos desde la década de 1930.

Si bien a inicios del siglo XXI se trata de una práctica común, sigue siendo un tema que preocupa a algunos por diferencias de apreciación de corte religioso que aparecen quizás cargadas de consideraciones relativas a la etnicidad. Uno de los entrevistados considera que muchas veces los judíos de Lima –en especial, quienes participan en la dirigencia comunitaria y deben decidir si admitir o no a una familia a una congregación-, prestan demasiada atención al tipo de conversión y al nivel de compromiso religioso de la persona que se convierte para determinar cuán legítima es la pertenencia de la familia al núcleo comunitario (Entrevista 25). Así, algunos critican la llamada “conversión *light*” (Entrevistas 19, 21 y 25), aludiendo a quienes pasan por un curso de conversión sin transformar sus vidas a un estilo de vida religioso judío. Con esto quieren decir que estas personas adquieren conocimientos y atraviesan las fases requeridas (inmersión en el baño ritual y adicionalmente, para el caso de los hombres, circuncisión), pero que luego de haber obtenido la certificación de conversión, no viven como judíos tal como lo exige la ortodoxia judía (es decir, la adopción de la totalidad de preceptos religiosos por parte del converso).

Es interesante evaluar lo anterior a partir de las medidas que ha tomado el colegio judío, una de las instituciones centrales para la vida judía organizada en Lima, al momento de recibir solicitudes de inscripción de nuevos alumnos pues dan muestra del paso de una institución

pensada para atender a “personas conocidas” (es decir, un grupo pequeño de inmigrantes y sus descendientes) a una que ha debido abrirse a familias compuestas por integrantes que vienen de otros ámbitos, específicamente, extranjeros (judíos) y peruanos que no nacieron judíos.

En una visita que realicé al Colegio León Pinelo en enero de 2014 recibí copias de la ficha de inscripción utilizada hasta el año 2010 y copias de la nueva ficha de inscripción. La ficha antigua se utilizó al menos desde la década de 1990 y hasta el año 2010. La ficha antigua solicitaba información general sobre los padres del estudiante a ser inscrito, tanto del padre como de la madre. Entre la información solicitada sobre los padres destacan los criterios “religión” y “congregación religiosa”. Es curioso que en el mismo recuadro se pregunte acerca de la religión del padre o madre cuando, al mismo tiempo, se debe preguntar acerca de la congregación religiosa judía a la que debe pertenecer la familia para poder inscribir a su hijo o hija en el colegio judío.

La ficha que se comenzó a utilizar a partir de 2010, tras cambios en la dirigencia comunitaria y en la Dirección del colegio, suma los siguientes criterios que, considero, son expresión de la necesidad de averiguar lo que antes se sabía, a saber, de dónde provienen esas personas y si pueden o no ser calificadas como “pertenecientes”. Por ejemplo, en los apartados que piden información sobre el padre de familia y sobre la madre de familia, además de la información básica solicitada en la versión anterior, se pregunta si el padre o la madre son egresados del Colegio León Pinelo o si egresaron de otro colegio, y deben especificar cuál. Además, para el caso de que el padre o la madre del postulante no fuesen graduados del colegio judío de Lima, se solicita que proporcionen los nombres y teléfonos de dos miembros de la comunidad judía de Lima que los conozcan por más de cinco años, a pesar de que bien podrían ser judíos. Es decir, ahora es importante contar con referencias porque hay personas que no son

“conocidas”. Es que, a diferencia de lo que podría ocurrir en comunidades grandes, el valor de ser conocido es muy elevado en una comunidad pequeña. Esto explica en parte por qué las dos congregaciones ortodoxas siguen siendo atractivas para la población más joven, a pesar de que en ellas las mujeres deben asumir un rol secundario en los rituales religiosos y que, en general, la población judía conduzca sus vidas de forma secular. Es decir, es conveniente pertenecer a una congregación en la que uno encuentra gente conocida. Las conversiones al judaísmo ortodoxo por convicción, en este contexto, no terminan de hacer que una persona se vuelva “conocida”.

Otro elemento interesante de la nueva ficha es que, a diferencia de la versión que se utilizó hasta 2010, solicita información sobre los abuelos. Con tres generaciones de peruanos judíos que podrían haberse educado en el colegio judío (o en los colegios de Lima en los que la mayoría de jóvenes peruanos judíos estudiaban), importa identificar si es que los abuelos de los nuevos estudiantes provienen del contexto comunitario o de otro, especialmente alguno que pueda rivalizar con lo judío.

De lo anterior se desprende que ser judío es valioso en la medida en que permite mantener una red de conocidos que comparten más que el sentimiento de tener un origen, un sistema de creencias y un destino común -a pesar de la diversidad de expresiones culturales que caracterizan al judaísmo en la actualidad-. Comparten una experiencia escolar similar (Segal, 1999), intereses y valores de clase, espacios de esparcimiento, preocupaciones en común, especialmente mantener la red de modo tal que no pierda las ventajas (por ejemplo, el ambiente protegido para los jóvenes) ni el estatus social grupal que tanto ha costado adquirir.

Es importante señalar que algunas veces la conversión al judaísmo puede no ser asumida como un cambio radical en la convicción de un creyente, especialmente si se trata de una conversión en un contexto secular como es el caso de algunas personas en Lima. Un ejemplo de

ello surge de una conversación que tuve con una mujer nacida en la década de 1970 que se convirtió al judaísmo durante la segunda mitad de la década de 2000. Antes de convertirse, se casó con un limeño judío en una ceremonia civil y nunca sintió presión por parte de su esposo para que ella se convirtiera. Quizás convenga mencionar aquí que su esposo proviene de una familia en la que parte de la ascendencia no es judía. Poco a poco fue interesándose en el judaísmo y decidió tomar un curso de conversión porque le interesaba conocer más acerca de la cultura judía. Es probable que la entrevistada destaque el valor cultural del judaísmo ante el religioso porque, en definitiva, no está bien visto ser religioso en una comunidad como la de Lima porque un convertido observante de la religión podría ser visto como una persona que se vuelve más comprometida de lo que se espera y en ese sentido, inauténtica. Por otro lado, revela que la conversión al judaísmo más que integrar a una persona nueva a un mundo religioso, pretende otorgar membresía y etnicidad a alguien que de otro modo, es considerado un *outsider*. De ahí que sea tan importante convertir a las mujeres (y no a los hombres), y que haya tantos sentimientos encontrados frente a este proceso en una comunidad como la de Lima. Y es posible que también por este motivo haya tantas mujeres dispuestas a convertirse a una nueva religión.

Dado que no es posible evaluar las creencias religiosas de una persona –aunque por ello a un convertido según la ortodoxia se le pide que presente evidencias constantes de su adopción de la religión judía al comprometerse a cumplir con todos los preceptos religiosos-, es importante *comportarse* como judío para poder insertarse en la vida social judía de Lima. En caso contrario, puede haber repercusiones.

Una entrevistada nacida en la década de 1960 se convirtió al judaísmo tras haberse casado con un judío. El involucramiento de sus hijos en el colegio judío y en diversas actividades de la vida comunitaria refuerza su identificación como judía, a pesar de que es muy cercana a su

familia de origen, que es católica. Recuerda que durante el curso de conversión descubrió cierta discrepancia entre lo que se estudia y lo que se practica en Lima. No se le olvida, por ejemplo, que en la evaluación final le pidieron que describiera una práctica que no suele ser cumplida por los judíos seculares y por ello, nunca había visto a su marido ni a su familia política observarla. De esta manera, su judaísmo está enraizado en la vida cotidiana, en lo que hacen y dejan de hacer sus hijos. Esto se nota también en el discurso pues, por ejemplo, la entrevistada se refiere a las judías de nacimiento como “judía *judía*” y se refiere a una promoción del colegio judío en el que hay muchos casos de matrimonios entre judíos y personas que no nacieron judías como una “promoción invadida” (Entrevista 27).

Otra entrevistada, nacida en la década de 1970, señala que quienes se convierten aprenden cosas sobre judaísmo que los judíos por nacimiento no conocen y, por ende, no practican. A pesar de ello, ingresar a la comunidad es difícil pues, según algunos entrevistados, aquello que caracteriza a la comunidad judía de Lima es una especie de cierre social (Entrevistas 15, 21 y 26).

A lo largo de las conversaciones, algunos entrevistados recuerdan episodios en los que rabinos y enviados ortodoxos de la Agencia Judía (todos extranjeros) han hecho desplantes a miembros de la comunidad judía de Lima por dudar de las conversiones realizadas o porque el miembro de la comunidad está casado con alguien que no es judío (Entrevistas 19, 26 y 27). Así, las discrepancias en los códigos de pertenencia exceden algunas veces la versión limeña de lo judío y se intercalan con discusiones activas en distintas partes del mundo.

De aquí surge una fuente de tensión de los judíos en la actualidad: por un lado, la conversión conservadora ofrecida por la Asociación de Beneficencia y Culto 1870 proporciona una suerte de estrategia de supervivencia en tanto permite que la comunidad tenga población

nueva y con ello, mantener un número de judíos que justifique contar con una organización comunitaria; por otro lado, prevalece el deseo de preservar algunos rasgos étnicos (una línea directa con los inmigrantes judíos que fundaron la comunidad) en la identificación judía (lo que sea que eso signifique), descartando lo que un entrevistado llamó “la influencia externa” (Entrevista 23).

Afinidad y actitudes hacia Israel

La afinidad de clase como elemento prioritario antes que la identificación transnacional religiosa aparece también al abordar el tema de las actitudes de los limeños judíos hacia Israel. Una entrevistada que nació en la década de 1960 recuerda que para quienes egresaban del colegio en la década de 1980, la sensación frente al futuro del país era de incertidumbre y por ello, muchos jóvenes decidieron emigrar. Ella estudió en el extranjero y recuerda que había diferencias incluso entre quienes estudiaban en los Estados Unidos y quienes lo hacían en Israel. Dado que Israel cuenta con múltiples programas que ayudan a absorber inmigrantes, entre ellos planes de subsidio de estudios universitarios; es un destino común entre judíos latinoamericanos que no provienen de familias adineradas. En contraste con el ideal del judío pionero que migra a Israel buscando experimentar lo judío como mayoría, según la entrevistada, quienes estudiaban en Israel eran considerados “los menos *cool*” (Entrevista 24) y los que tenían menos dinero de su clase. Eran también marginalizados pues en algunos casos, las familias no podían pagar sus estudios en el Perú ni en Estados Unidos. De ahí que Israel tenga una imagen diferente, menos idealizada para las generaciones más jóvenes. Israel es un país que recibe a judíos que no cuentan con recursos económicos y en ese sentido, migrar a Israel significa, para los judíos de Lima y otras comunidades latinoamericanas pequeñas, descender en la escala social. Mientras en Lima los judíos viven como lo hacen las clases media-alta y alta, en Israel los judíos de Lima –y

quizás los del resto de América Latina-, pasarían a formar parte de las filas de un “*ethos* colectivista” (Ben Porat, 2008) caracterizado por la absorción de judíos en problemas, de modo tal que se suman a las filas de una sociedad de inmigrantes sin privilegio.

De hecho, mientras que en Lima los judíos viven como minoría y eso hace que la identificación judía se potencie; la experiencia en Israel, donde los judíos tienen estatus mayoritario, refuerza la identificación latinoamericana o, visto de otro modo, la adhesión a múltiples patrias (Lesser y Rein, 2014), lo que en el caso de América Latina suele estar asociado al subdesarrollo y a la informalidad.

Un graduado del Colegio León Pinelo que inmigró a Israel en la década de 1980 lo pone en crudas palabras, a propósito de la celebración de los 25 años de haber concluido sus estudios en el colegio. A los 25 años de egresar es costumbre organizar una reunión, a la que asisten muchas veces egresados que viven en el extranjero. Los miembros de un grupo que celebró este evento durante la segunda mitad de la década de 2000 intercambiaron ideas y bromas en una Página Web creada para este motivo. Transcribo el comentario de este graduado peruano-israelí pues contiene una serie de pistas relativas a la discusión presentada aquí:

Saludos desde Asia. Desde Europa, desde mi avión propio, no me escriban que me voy a Hawaii. (...) Nosotros acá estamos en Asia. Israel, pero Asia. *Y este lugar es más cholo que el Perú.*³⁶ Acá no tenemos avión propio ni nos vamos al Caribe. Acá con las justas terminamos el mes³⁷.

La cita es una reacción sarcástica a los comentarios de los compañeros que viven en Perú y algunos, en los Estados Unidos, y que mantienen estilos de vida marcados por el “consumo conspicuo” (Corneo y Jeanne, 1997), en la medida en que el consumo de ciertos productos

³⁶ El énfasis es mío.

³⁷ Solicité y obtuve permiso para reproducir este comentario de su autor.

permite elevar el estatus. Se trata de formas de ostentación exhibidas por una generación que creció en el contexto de la austeridad de la década de 1970. En contraste con la generación anterior, que tenía una actitud de recato, este cambio de actitud se debe a la transformación de la ciudad de Lima hacia una sociedad de consumo en la que el estatus también se puede adquirir a través del consumo –y ya no, solamente, por el abolengo-, cuyo origen puede ser ubicado en la relativa democratización impulsada por las reformas de finales de la década de 1960 e inicios de la de 1970 pero que se desató y se manifestó explícitamente en la década de 1990.

De ahí que alguien que inmigró a Israel en la década de 1980 reaccione de este modo ante el exhibicionismo de sus compañeros de colegio. La ciudad de Lima y la comunidad judía que esta persona dejó atrás no se comportaban de esa manera –salvo casos excepcionales- y el estilo de vida que es posible alcanzar en Israel en las condiciones de nuevos inmigrantes no se condice con los valores expresados por la sociedad de consumo. Es por ello que Israel es, para los judíos, más cholo que el Perú, pues algunos latinos allá viven “como cholos”, es decir, una vida marcada por el trabajo y las dificultades de vivir en un contexto en el que muchos otros están tan o más calificados que ellos y en el que no tienen la ventaja que tienen hoy los limeños judíos en Lima de ser “locales” o conocer las reglas del juego por ser la segunda (o tercera) generación nacida en el país.

Lo anterior explicaría también por qué algunas familias adineradas donan dinero al Estado de Israel pero no vivirían allí ni aprobarían que sus hijos vivan en el Estado judío. En cierta manera, vivir en Israel constituye una degradación de estatus pues en Israel las diferencias sociales de origen cambian en significado y el inmigrante pasa a vivir una vida sin privilegios post-coloniales (sin trabajadores del hogar, sin pertenecer a la clase dominante, sin redes), a

pesar de que en Israel podría vivir una vida judía religiosa como parte de la mayoría de la población.

Es interesante destacar que hay judíos en Lima que valoran la existencia de Israel como Estado protector de los judíos alrededor del mundo. A diferencia de otros casos, un entrevistado no tuvo inconvenientes en que uno de sus hijos estudiara en Israel y que sirviera en el ejército. De hecho, es algo que le llena de orgullo, a pesar de que su hijo ya no vive en Israel. El entrevistado confiesa que “ama” Israel porque “Israel me permite ser peruano” (Entrevista 12). Esto puede entenderse de varias maneras. Entiendo que Israel le permite ser peruano porque teniendo la opción de vivir en una sociedad en la que hay una mayoría judía, él –y otros- elige el Perú. Israel le permite elegir, en cierto modo, y la elección refuerza su identificación nacional.

También es importante mencionar, aunque exceda el ámbito de investigación de este trabajo, que Israel es el destino de algunas familias peruanas que se convierten al judaísmo, como parte de un fenómeno que se está dando en toda la región y que probablemente esté asociado con el auge del cristianismo evangélico. Específicamente, desde la década de 1990, ha habido grupos de personas de algunas provincias del Perú que han querido convertirse al judaísmo, algunas veces tras reconocer su ascendencia judía (como es el caso de los judíos de algunas ciudades de la Selva peruana) y otras, por convicción religiosa³⁸. Para efectos de este trabajo es interesante destacar que estas familias no suelen integrarse a la comunidad judía de Lima porque no comparten elementos de afinidad, a saber, intereses de clase, experiencias comunes, distinción y especialmente, religiosidad, pues a diferencia de quienes se convierten

³⁸ Al momento de redactar esta tesis, la periodista argentina Graciela Mochkofsky se encontraba preparando un libro sobre este fenómeno –la conversión al judaísmo de personas que no tienen intención ni posibilidades de integrarse a la comunidad judía local- a nivel regional, como parte de un *fellowship* otorgado por la New York Public Library. También Eduardo Torres, estudiante de la Universidad Hebrea de Jerusalem, se encontraba preparando su tesis doctoral sobre latinoamericanos convertidos al judaísmo en Israel, abordando entre otros, los casos de ciudadanos peruanos. Para el caso particular de los judíos de la Selva peruana, véase Segal, 1999.

para casarse con alguien que nació judío en Lima o para confirmar su pertenencia religiosa a la comunidad a pesar de haberse criado en ella³⁹, estas familias suelen atravesar conversiones ortodoxas y mantener los requisitos para seguir siendo reconocidos oficialmente como judíos. De ahí que Israel sea el destino más adecuado para estas familias de peruanos judíos por conversión. Esto es de interés para este trabajo puesto que expresa con claridad cómo la comunidad judía organizada de Lima ha adoptado características de las clases media-alta y alta de la sociedad limeña y que eso hace que las familias convertidas puedan ser integradas a otras sociedades (como la israelí, aunque no sin algunas trabas⁴⁰) más no a la comunidad judía de Lima. De alguna forma, estas familias de judíos por elección conforman un grupo de control en un experimento casi natural que muestra que si fuese suficiente ser judío (según las leyes religiosas ortodoxas), las familias de judíos por conversión provenientes de las provincias del Perú y de otros estratos sociales no deberían tener problemas en integrarse a la comunidad judía de Lima, como lo hacen judíos por nacimiento de otras partes del mundo que llegan a Lima (aunque también tienen que enfrentar ciertos obstáculos). Si bien no es algo explícito, el hecho de que puedan formar parte de la sociedad israelí justamente por ser judíos es un claro indicador de que la comunidad judía de Lima ha adquirido pautas de distinción para determinar, aunque sea de forma implícita, cuáles son los elementos que realmente producen afinidad, a saber, un estilo de vida secular de clase media-alta y alta marcado por el consumo, desvinculadas, como las clases media-alta y alta no judías en Lima, de los eventos que afectan al grueso del país (la pobreza y

³⁹ Este sería el caso de hijos de hombres judíos y mujeres no judías que se educan en el seno comunitario.

⁴⁰ Un ejemplo de ello es que existe una organización que apoya la absorción de inmigrantes latinoamericanos a Israel (OLEI) y que existen otras organizaciones que atienden a los inmigrantes latinoamericanos considerados como las “tribus perdidas” o descendientes de judíos que permanecieron desconectados de comunidades organizadas. En el Perú hay al menos dos casos emblemáticos, el de los judíos del Amazonas y el de los judíos cajamarquinos, conocidos como Bnei Moshe. Véase la Página Web de Shavei Israel, disponible en www.shavei.org.

desigualdad extrema, las luchas por reconocimiento de la población indígena, el debate sobre el rol del Estado frente a la sociedad civil, entre otros).

Conclusiones

A lo largo de la investigación, indagué acerca de las relaciones entre judíos y no judíos en la ciudad de Lima. Tanto en las entrevistas como en la revisión de algunos documentos (como la ficha de inscripción al colegio judío de Lima), el tema de la formación de familias entre peruanos judíos por nacimiento y personas que no nacieron judías ocupó un papel de gran relevancia. Considero que se trata de un tema que está conectado con otros, a saber, religión y religiosidad, capital social, enraizamiento o arraigo y en tanto tal, es ineludible al estudiar el cruce de lo judío y lo peruano en Lima.

Los cambios examinados aquí, es decir, las tendencias y los efectos de las conversiones al judaísmo en Perú y la formación de familias entre judíos y no judíos poniendo foco en la situación de las mujeres, merecen investigaciones por separado. A raíz de esta investigación, sugiero lo siguiente:

- a) Si bien el papel de las mujeres peruanas judías no ha variado en términos del liderazgo comunitario judío y de la participación en la vida religiosa comunitaria (pues mantienen un papel secundario), la mayor aceptación de hombres no judíos como parejas de mujeres judías dentro del ámbito comunitario es una señal del mayor poder de decisión de las mujeres y de un leve declive en el rol del hombre en la orientación cultural y religiosa de la familia. Esto ocurre especialmente cuando las parejas formadas por madres judías y padres no judíos envían a sus hijos al colegio judío ya que, al tratarse del órgano central de socialización judía, acceden a un

proceso de re-educación judía que los involucra, incluso si no quisieran convertirse al judaísmo (la norma).

- b) Hay diferencias entre lo que los rabinos de la comunidad judía consideran que constituye una conversión legítima y los criterios de membresía aceptados por algunos miembros de la misma organización. Esto significa que la conversión religiosa puede ser un camino para ingresar al pueblo judío pero para ser parte de una comunidad pequeña judía organizada como la de Lima, se requiere algo más, a saber, afinidad. Esta afinidad es electiva tal en el sentido propuesto por Weber (Löwy, 2004) en tanto la racionalización de la religión (y la pertenencia) se sostienen aquí según la afinidad de estilos de vida (religiosa y profesional). Es decir, un limeño judío (que vive una vida secular pero mantiene afiliación a una congregación ortodoxa) parece compartir más con un limeño no judío de su misma clase social que con un judío ortodoxo (peruano o no). De ahí que la conversión al judaísmo sea un camino para integrarse a una comunidad judía pequeña como la de Lima siempre y cuando haya afinidad de clase y estilos de vida. A pesar de que, según la tradición religiosa judía, el matrimonio no es una razón suficiente para aceptar una conversión –pues ésta debe ser el producto de un cambio de convicción religiosa, libre de condicionamientos-, los judíos por conversión que suelen integrarse a la comunidad judía de Lima lo hacen por esta vía. En cambio, por lo general, las conversiones de peruanos judíos a la ortodoxia o conversiones que no derivan de un matrimonio con un judío por nacimiento, como el caso de los judíos cajamarquinos o los judíos del Amazonas.

Presencia en la esfera pública: de inmigrantes a peruanos

Introducción

Uno de los cambios identificados a lo largo de esta investigación tiene que ver con la participación de judíos en la esfera pública en tanto ciudadanos peruanos en una sociedad que ha iniciado un proceso de democratización, especialmente a partir de las transformaciones sociales de 1968 (Balbi y Arámbulo, 2008). ¿Cómo era esta participación cuando la sociedad limeña estaba marcada por un dominio oligárquico? ¿Qué reacciones surgieron a partir de los cambios de 1968? ¿Cómo han ingresado peruanos judíos a la esfera pública en las últimas décadas?

Inmigrantes judíos en la política peruana: la década de 1940

Las primeras incursiones en el terreno de la política peruana de los inmigrantes judíos han sido estudiadas por Osmar Gonzáles (2014) y por León Trahtemberg (1991). El primero preparó un trabajo sobre los judíos en la izquierda peruana mientras que el segundo lo hizo acerca del *lobby* que consiguió que el Perú votara a favor del Plan de Partición de Palestina de las Naciones Unidas en 1947. En ambos casos se trata, notablemente, de inmigrantes ashkenazíes y de sus descendientes quienes trajeron, por un lado, el pensamiento político de algunas partes de Europa central y oriental (que fue plasmado en publicaciones que han sido analizadas ya por Gonzáles), y por otro, las preocupaciones en torno a la situación de los judíos en Europa durante las primeras décadas del siglo XX.

Desde la organización comunitaria, la participación en política ha estado tradicionalmente enfocada en el sionismo o la expresión nacionalista judía surgida en las últimas décadas del siglo XIX en Europa. De ahí que la Federación Sionista del Perú ocupara un rol central en la organización comunitaria durante los primeros años desde la creación de la organización paraguas de la Asociación Judía del Perú. Es la organización que fundó el colegio

judío de Lima y además, consiguió que el Perú votara a favor del Plan de Partición de Palestina de las Naciones Unidas en 1947. Resulta interesante evaluar este episodio en tanto revela la capacidad de hacer política en el Perú en una iniciativa que responde a intereses meramente judíos. En tres entrevistas (Entrevistas 9, 10, 11) el relato coincide en que la labor de los comités consistía en conseguir contactos, es decir, valerse del clientelismo antes que recurrir a canales democráticos pues, a pesar de que el gobierno era democrático, estos no aparecerían en el Perú hasta mucho después⁴¹.

¿Quiénes tenían acceso a personas que podían intervenir en favor de la obtención del apoyo político del Perú para la histórica y determinante votación que ocurrió en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1947?

La respuesta es doble. Por un lado, algunos de los empresarios judíos que habían adquirido cierto poder, entre ellos un yeke cuya empresa era de las más importantes del país y un ashkenazí que, según Zwillich, fue el primer abogado judío graduado en Perú (Zwillich, 1966, p. 20) y, con ello, el primero en tener relaciones influyentes con personas no judías (Entrevista 10). Este último trabajaba en el estudio de abogados⁴² de Manuel Cisneros Sánchez quien fuera posteriormente Presidente del Consejo de Ministros del Perú y Ministro de Relaciones Exteriores a finales de la década de 1950. Tanto el empresario yeke como el abogado ashkenazí habían sido parte del Comité creador de la Asociación de Sociedades Israelitas que se formalizó legalmente en 1944 (hoy Asociación Judía del Perú).

⁴¹ Es difícil determinar si es que existe en la actualidad en el Perú siquiera una cultura democrática incipiente. No es una afirmación que puede deducirse de la sola existencia de procesos electorales pues en ellas se eligen candidatos de agrupaciones que no llegan a ser partidos políticos. Acerca de esta discusión, véase el informe emitido por el PNUD en 2006, La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente.

⁴² Según Trahtemberg, el abogado judío era socio del influyente abogado peruano. Véase Trahtemberg, 1991, p. 117.

Por otro lado, los jóvenes estudiantes y recién graduados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos también estaban construyendo importantes vínculos con algunas figuras allegadas al gobierno. Estos mismos contactos, establecidos en el campus universitario y en el ámbito empresarial, son los que permitirían acceder al Presidente Bustamante y Rivero para la concesión del voto peruano en favor de la Partición de Palestina en 1947 (Entrevista 10).

Uno de los contactos más importantes que tenían los miembros del Comité Pro-Palestina Hebrea y el Comité Pro-Colegio Hebreo era Manuel Beltroy, un académico fuertemente vinculado con la actividad cultural en política que simpatizaba con la causa judía en Palestina⁴³. Otros contactos importantes se tejieron en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Algunos profesores de dicha Facultad trabajaban en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Uno de ellos era Alberto Ulloa, el representante del Perú en las Naciones Unidas en la Asamblea General de noviembre de 1947.

Más allá de los contactos y del *lobby*, la obtención del voto peruano estuvo en duda casi hasta el final (Entrevista 10). Los mismos motivos que pesaban para su obtención –clientelismo y, de cierta manera, simpatía cultural religiosa-, influían en contra. Según el testimonio de uno de los protagonistas del evento, el Presidente del Perú José Luis Bustamante y Rivero tenía un amigo cercano “árabe” (Entrevista 10) a quien conocía desde su juventud en Arequipa. Dada la relación amical, el Presidente había prometido a su “compadre” (Entrevista 10) votar en contra de la Partición de Palestina, rechazando así la propuesta de crear un Estado judío al lado de uno palestino para las poblaciones musulmanas y cristianas de habla árabe. Adicionalmente, había que convencer a otro diplomático influyente del momento, Víctor Andrés Belaunde, quien habría dicho que el Perú votaría según lo que exhortara el Papa en El Vaticano (Entrevista 10). Con

⁴³ Según el documento biográfico elaborado por su hija, Manuel Beltroy se consideraba “un goy (...) que sabía de la historia del pueblo judío, más que muchos de ellos mismos y que poseía la mejor discoteca judía del país” (Beltroy, 2001, s.n.).

ello, hubo que extender el *lobby* hasta el representante del Perú en El Vaticano, lo que muestra, una vez más, el peso de la religión en las decisiones políticas de los altos funcionarios peruanos de la época.

He encontrado que otro de los aspectos que fue de ayuda para recibir apoyo político peruano para la creación de un Estado judío en Palestina tiene que ver con los vínculos de dependencia que mantenía el Perú con los Estados Unidos hasta la década de 1960. Un ejemplo de ello es el apoyo brindado a los esfuerzos por crear un Estado judío por parte de Pedro Beltrán, uno de los empresarios de la industria algodonera y representante de la oligarquía peruana (Contreras y Cueto, 2000) que participó en medios de comunicación y, especialmente, en política durante la primera mitad del siglo XX (Klarén, 2004). En la década de 1940, Beltrán fungía como Embajador del Perú en los Estados Unidos. Los esfuerzos organizados en torno a la creación del Estado nacional judío y a otros problemas enfrentados por dicha minoría, recibían contribuciones de empresas estadounidenses de peso en el país, como la minera Southern Copper Corporation (Entrevista 10), lo que inclinaba la balanza hacia la aceptación del esfuerzo judío por obtener un territorio soberano. De esta manera, la asociación por parte de políticos y personas influyentes del medio limeño de lo judío con lo estadounidense –un vínculo que en la década de 1960 se afianzaría con la alianza de Israel con los Estados Unidos⁴⁴–; podría haber ayudado a que los judíos en el Perú fueran vistos con buenos ojos.

La simpatía que en ese momento tenían algunos intelectuales y los miembros de la clase dominante (los terratenientes y las familias tradicionales que concentraban el poder) hacia los Estados Unidos (Cotler, 2005; Klarén, 2004) y su cultura capitalista, influyeron positivamente en el éxito de los primeros proyectos comunitarios liderados por la Federación Sionista del Perú, a

⁴⁴ Al respecto, véase Freedman, R. (ed.) (2012). *Israel and the United States: six decades of US-Israeli relations*. Boulder, CO: Westview Press.

saber, la creación de un colegio judío en Lima y la obtención del voto peruano a favor de la Partición de Palestina. Esta asociación de los judíos con los Estados Unidos y/o con redes internacionales incidiría, varias décadas después, en la designación del primer judío a un cargo ministerial.

El paso a la esfera pública: cambios a partir de la década de 1960

El proceso de inserción en la vida política de peruanos judíos, de forma paralela al que atravesaron otras minorías de origen extranjero (Cucho, 2010a; Morimoto, 1999), se inicia tras los cambios ocurridos en el país a partir de la década de 1960. Concretamente, el golpe militar de 1968, que es considerado una expresión de la crisis de la oligarquía. En palabras de Klarén (2004)

(...) entre las décadas de 1930 y 1960 los militares que hasta entonces habían sido una organización conservadora cuyos oficiales se extraían principalmente de las clases altas y cuyo objetivo real era preservar el poder oligárquico, se transformaron en una institución más “progresista”, basada socialmente en las clases media y media baja y que cada vez más propugnaba reformas sociales (p. 410).

La reforma social por excelencia vendría con la ejecución de la ley de reforma agraria del nuevo régimen, que “se basaba en influencias tan diversas como el cooperativismo demócrata cristiano, el colectivismo marxista y el tradicional espíritu comunitario andino (el *ayllu*)” (Klarén, 2004, p. 419).

Según uno de los entrevistados para este trabajo, este fenómeno encontró a los judíos ubicados en una clase media ascendente compuesta por personas que eran dueñas de sus propios negocios (Entrevista 22). A diferencia de las clases dominantes hasta la crisis de la oligarquía, el

entrevistado observa: “nosotros no éramos ‘gente como uno’ (GCU⁴⁵). Nos convertimos un poquito en GCU con la Reforma Agraria” (Entrevista 22). Con esto, el entrevistado no quiere decir que los judíos eran terratenientes cuyas haciendas fueran expropiadas pues no era el caso. Sin embargo, hubo empresarios judíos que pasaron a sentirse parte del bando de los afectados, lo que los puso al nivel de aquellos que enfrentaban esa especie de “amenaza común” en el Estado que estaba cambiando las reglas del juego sin producir los resultados esperados (Thorp y Bertram, 2013).

Según otro entrevistado, fue en este momento en la historia peruana en que algunos peruanos judíos se sintieron por primera vez igualados a otros grupos que habían alcanzado cierto nivel en el ámbito empresarial limeño (Entrevista 9). En definitiva, la nivelación de los judíos con otros grupos parece haberse producido tras el gran golpe que le fue otorgado a la oligarquía tradicional peruana que permite el ingreso de nuevos actores al poder económico y político, por un lado, y genera una suerte de “enemigo común” por causa de la percepción de amenaza e inestabilidad que derivaron de las medidas tomadas por el gobierno militar, por otro.

Es cierto que, como en toda crisis, a algunas personas les va bien. Una de las personas a las que entrevisté estudió Ingeniería en la Escuela Nacional de Agricultura en la década de 1950 (hoy Universidad Nacional Agraria La Molina) y obtuvo un cargo directivo en un ministerio durante el gobierno de Juan Velasco. Quizás esto lo haga el primer judío en ocupar un cargo gubernamental de esta índole, marcando el ingreso de nuevos actores al poder ya sea por la vía profesional y a través de contactos creados durante la formación universitaria o por intereses compartidos a través de la clase empresarial.

⁴⁵ “GCU” es una expresión coloquial que se usa en Lima para hacer referencia, de forma sarcástica, a los miembros de las clases altas del país.

El punto de partida del ingreso de peruanos judíos a la esfera pública coincide con el cambio de los protagonistas del poder en el país, de una oligarquía tradicional a nuevos actores de diversos orígenes que no terminan de reemplazar a dicha oligarquía; se suman a sus filas. Al igual que otras personas que participan en la esfera pública nacional, algunos judíos participarían, de una forma u otra, en la esfera pública sin hacerlo necesariamente dentro del contexto de una carrera profesional en política.

El Comité de Relaciones Humanas

Una vía comunitaria de ingreso de los peruanos judíos al ámbito de lo público en el Perú tiene que ver con el cambio de estatus del Estado de Israel tras la Guerra de los Seis Días y con los cambios políticos desatados en el país tras el gobierno de Juan Velasco Alvarado. La Asociación Judía del Perú creó a inicios de la década de 1970 un Comité de Relaciones Humanas que originalmente se encargaba de asesorar a la comunidad respecto de la forma en que debía manejar sus asuntos con el gobierno peruano y los medios de comunicación en esta nueva etapa.

La creación del Comité de Relaciones Humanas constituye un hito para el estudio de la vida judía en Lima por dos razones: en primer lugar, muestra una posición de fortaleza por parte de la Asociación Judía del Perú pues por primera vez enfrentaría, de forma organizada, las expresiones mediáticas de antisemitismo. Antes de este período, los líderes comunitarios preferían evitar enfrentarse y sobre todo, mantener un perfil bajo pues la sensación de vulnerabilidad era muy alta, sobre todo entre la generación inmigrante, que tenía trabas lingüísticas y pocos contactos influyentes fuera del grupo minoritario. En segundo lugar, marca el lento y progresivo inicio de la visibilidad de los judíos en la sociedad limeña en la medida en que es a partir de entonces que la comunidad judía manifiesta su postura frente al conflicto

árabe-israelí y reacciona ante expresiones de antisemitismo a través de medios masivos de comunicación.

Durante el gobierno de Velasco ocurrió un suceso de gran relevancia para la comunidad judía: Lima fue la sede de un congreso de comunidades judías que se ocupó de los problemas que atravesaban los judíos de la Unión Soviética. Dado que se trataba de un gobierno militar, pues el congreso tuvo lugar en 1972, hubo que pedir permiso al Presidente Velasco para llevar a cabo el evento y el permiso fue concedido. En un contexto en el que casi todos los países de la región estaban gobernados por dictaduras militares, tener acceso al Presidente le daba cierto prestigio a la comunidad judía de Lima (Entrevista 11).

En la actualidad, el Comité se ocupa de la prevención de manifestaciones de corte antisemita en el país, así como de la reacción ante ellas. El Comité suele entrar en actividad ante la incitación al anti-israelismo (que algunas veces deriva en antisemitismo) de la prensa local parcializada en contra del Estado de Israel⁴⁶.

La participación judía en política a partir de la década de 1990

En 1993 el Perú tenía un Ministro de Relaciones Exteriores judío. Por primera vez en la historia del país un ministro alteraba el protocolo de juramentación al cargo pues no sólo no se arrodilló sino que no juró ante un crucifijo, que fue removido momentáneamente hasta que fuese el turno del siguiente miembro del gabinete ministerial. Esto ocurría en la misma ciudad en la que a pocas cuadras y siglos atrás, habían muerto en la hoguera personas que compartían la religión del Canciller. El nombramiento llenó de orgullo a los miembros de la comunidad judía de Lima, en especial a los de la Unión Israelita del Perú, congregación de la que formaba parte el

⁴⁶ Es importante señalar que el sesgo de la prensa en contra del Estado de Israel es un fenómeno que se da a nivel mundial (véanse, por ejemplo, *Pressing Israel* de Bender y Verlin [2012] o *Jewcentricity* de Adam Garfinkle [2009]). El Comité de Relaciones Humanas estaría atento a los exabruptos de la prensa tendenciosa en el país, únicamente.

flamante ministro y su padre antes que él. La revista *Shofar* comunicaba el nombramiento calificándolo de “un hecho sin precedentes en la historia de nuestra comunidad” (Anuncio en revista *Shofar*, 1993).

Al mismo tiempo, que un judío tuviera una posición tan importante en el gobierno generaba cierta ansiedad pues de causar algún escándalo, sería el “ministro judío” y el resto de la comunidad quienes pagarían el pato. Esto mismo había ocurrido en Alemania entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX y la comunidad judía todavía recordaba esos episodios, de modo tal que la participación en política generaba el temor de que ocurriera lo siguiente (en palabras de un entrevistado): “si al político le iba bien, era peruano; si le iba mal, era judío” (Entrevista 18).

Curiosamente, se trata de una responsabilidad compartida que también generó una carga a la comunidad japonesa (específicamente, los *nisei* o la generación nacida en América, hija de inmigrantes japoneses) cuando asumió la presidencia del país un peruano descendiente de japoneses. Es interesante señalar que hubo un acercamiento entre ambas comunidades debido a una serie de amenazas anti-orientales experimentadas por la comunidad japonesa tras el autogolpe de 1992. Dada la experiencia de la comunidad judía para lidiar con este tipo de amenazas, un empresario de la comunidad japonesa se acercó al Comité de Relaciones Humanas de la Asociación Judía del Perú para buscar asesoría para enfrentar potenciales ataques.

El primer judío peruano en integrar un gabinete ministerial en el Perú es un destacado empresario que fue invitado a participar en política a través del vínculo profesional que mantenía con uno de los actores principales del partido político de Fujimori. Fue reclutado específicamente con el objetivo económico -antes que diplomático-, de establecer vínculos alrededor del mundo para ayudar a reinsertar al Perú en el ámbito financiero y empresarial a nivel mundial.

Su exitosa actuación en la Cancillería hizo que en 1995 fuera nombrado Presidente del Consejo de Ministros, un cargo incluso más elevado que el anterior. El nivel de visibilidad de cargos tan elevados generó una combinación de orgullo y temor entre personas involucradas en la gestión de la comunidad judía (Entrevista 14; Discurso del Presidente de la Unión Israelita, 1995).

Así, la década de 1990 fue un período de visibilidad local (percibida internamente) y de antisemitismo a nivel internacional tras el auge de grupos de extrema derecha en algunas partes de Europa. En contraste, este nombramiento produjo un acercamiento entre otros miembros de la comunidad y algunas personas del gobierno que derivó en un aporte “judío” en la nueva Constitución de 1993. Inspirados en el sistema educativo israelí, se incorporó a la nueva Constitución de 1993 la obligatoriedad de la educación pre-escolar, aporte de León Trahtemberg con la colaboración de Eduardo Bigio y de la Comisión de Educación del Congreso de la República (Bigio, s.f. b).

En el gobierno siguiente, el Perú tendría una Primera Dama judía. Conviene señalar que Eliane Karp, la esposa del Presidente Alejandro Toledo, es extranjera y en tanto tal, aparentaría tener poco en común con los judíos de Lima y con las clases media-alta y alta de la ciudad. Adicionalmente, Karp nunca fue miembro activo de la comunidad judía de Lima.

La opinión que algunos entrevistados tienen sobre el Presidente Toledo, varía. Según un entrevistado, Alejandro Toledo entabló amistad con judíos que, a su vez, tenían una intensa relación con Israel. Esto se vio en la contratación de israelíes para varios servicios proporcionados al Estado. Sin embargo, el entrevistado menciona que la relación de Toledo con la comunidad no era particularmente buena (Entrevista 14). De hecho, los vínculos que el Presidente Toledo mantiene con israelíes (en la forma de asesores y personal de seguridad) en

ocasiones han sido perjudiciales para la imagen de los judíos, que es bastante frágil desde la mirada de algunos medios de prensa nacionales. Un ejemplo de ello apareció en la edición del 19 de setiembre de 2013 del semanario *Caretas* (“Ajustando el Kipá”, 2013). En ella, se dedicó la portada y un texto que ocupó seis páginas a especular sobre los vínculos de Toledo con israelíes. El texto revela con claridad la falta de conocimiento que hay en Perú sobre los judíos en general y sobre la composición de la sociedad israelí en particular (o la falta de preparación de los periodistas, redactores y editores de la publicación periódica). En primer lugar, la portada de la revista es una intervención a través de programas computarizados de edición digital de fotografía, de una foto de Toledo. El resultado muestra a un Toledo versión *jaredí*⁴⁷, en una referencia que refuerza la impresión de desconocimiento acerca de la realidad israelí ya que hay agrupaciones de *jaredim* que rechazan la existencia de un Estado moderno en Israel, es decir, son expresamente antisionistas. Debajo de la foto se incluye el titular “Shalom Posible”, aludiendo al nombre de la agrupación política dirigida por Toledo, Perú Posible, transformado también en una versión “hebrea”. En un nivel inferior, dice “Alejandro Toledo, Israel y la tierra prometida” (“Ajustando el Kipá”, 2013). De más está decir que la asociación de un judío ultra-ortodoxo con un político peruano que está siendo investigado tras la acusación de haber cometido lavado de dinero, es poco feliz. El punto central del texto es revelar la sospecha de que Toledo podría pedir asilo político a Israel puesto que los redactores del texto asumen que su esposa, Eliane Karp, es ciudadana israelí y que por matrimonio podría transferírsela al ex Presidente. La conveniencia de asilarse en Israel, algo que dos años y medio después del artículo sigue sin ocurrir, es resumida por los redactores del texto: “Allí no sueltan a sus nacionales” (“Ajustando el Kipá”, 2013, p.13). Así, los vínculos que el ex presidente Toledo, acusado de haber cometido actos de corrupción,

⁴⁷ “*Jaredí*” es un adjetivo calificativo en hebreo que significa “temeroso” (de la divinidad). Un *jaredí* es un judío ultra-ortodoxo.

mantiene con ciudadanos israelíes estarían vinculados a un Estado judío que supuestamente protege a sus ciudadanos a pesar de que hayan cometido crímenes, según sugieren con poca sutileza estos redactores.

Además de una primera dama judía, con el Presidente Toledo el Perú tuvo un Vice-Presidente judío que, al igual que Goldenberg, pertenecía a la comunidad judía del Perú. También empresario del sector industrial, David Waisman fue activo en la Sociedad Nacional de Industrias⁴⁸ antes de ser el primer peruano judío electo a un cargo en el Congreso de la República del Perú. Durante el gobierno de Toledo fungió de Ministro de Defensa y congresista, cargo que volvió a ejercer en el segundo gobierno de Alan García, entre 2006 y 2011. También durante ese período hubo otro congresista judío, el empresario Jacques Rodrich, que participó de la elección en la lista de candidatos al Congreso del partido de Toledo, Perú Posible.

Fue durante la gestión de Waisman que ocurrió algo insólito en el Palacio de Gobierno. Entre 2001 y 2006, hubo una visita oficial al Perú del Director Ejecutivo del American Jewish Committee⁴⁹. Dado que el Presidente Toledo se encontraba de viaje, David Waisman, el Vice-Presidente, cumplía las funciones de Presidente *ad interim*. La comitiva del evento incluía a dirigentes de la comunidad judía de Lima y a los visitantes. Puesto que Waisman fue quien los recibió como parte del protocolo, se encontró desayunando una mañana en Palacio de Gobierno un grupo totalmente compuesto por judíos. Al relatarme este evento, un entrevistado confiesa, “si esto yo se lo hubiese contado a mi abuelo, no me lo hubiese creído” (Entevista 22).

Durante el gobierno de Toledo y gracias a uno de sus amigos cercanos, se publicó un libro de fotografías antiguas de las familias judías en el Perú que sus autores habían preparado en la década de 1980 pero que, por falta de financiamiento, no habían podido publicar. Gracias a

⁴⁸ Véase Hoja de Vida de David Waisman Rjavinsthi, Página Web del Congreso de la República del Perú. Extraído de <http://www.congreso.gob.pe/congresista/2006/dwaisman/hoja-vida.htm>.

⁴⁹ El American Jewish Committee es un *lobby* judío con sede en los Estados Unidos.

ello, el Fondo Editorial del Congreso de la República publicó el libro de fotografías titulado *El eterno retorno* (2002). Se trata de una publicación sobre la presencia judía elaborada por personas no involucradas con el marco comunitario judío que fue financiada por el Congreso de la República del Perú. Esto tiene un significado notable, si se compara con las publicaciones (de divulgación) previas acerca de los judíos del Perú, elaboradas por judíos, dirigidas a un público netamente judío y financiadas por las instituciones comunitarias⁵⁰.

El libro fue presentado en la sede del Congreso y para dicha ocasión se organizó un panel con presentaciones de diversas personas, judías y no judías, sobre la vida judía en el Perú, que luego fueron recogidas y publicadas nuevamente por el Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú, en el libro *Ser judío en el Perú*, compilado en 2005 por Henry Mitrani Reaño. Este mayor interés por los judíos en el país coincide con un mayor interés por la historia de otros grupos inmigrantes a partir del período estudiado aquí⁵¹. Entre 1999 y 2005, el Fondo Editorial del Congreso publicó tres libros sobre la inmigración china al Perú; dos sobre la inmigración japonesa al Perú; dos sobre la presencia africana; uno sobre la presencia europea en general; dos acerca de la inmigración italiana; dos sobre la presencia judía en el país y uno que se ocupa de la presencia árabe-parlante en el Perú. Entre 2006 y 2013 se añaden dos obras más sobre la inmigración árabe-parlante (quizás como reflejo de la participación en política de descendientes de inmigrantes árabe-parlantes) y dos sobre la inmigración africana y la esclavitud

⁵⁰ Véanse los libros publicados por León Trahtemberg en la década de 1980 y que aparecen en la lista de referencias bibliográficas de este trabajo.

⁵¹ El catálogo virtual del Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú parte desde 1997, período que encaja dentro del segundo gobierno de Alberto Fujimori. Si bien no he tenido acceso a las publicaciones anteriores, tiene sentido que haya interés por publicar testimonios sobre la inmigración precisamente en un contexto en el cual el Presidente de la República es descendiente de inmigrantes extranjeros.

en el país⁵². Lo diferente y otrora ajeno, pasa a ocupar un lugar importante en la esfera pública, demandando su reinención a nivel discursivo, aunque las trabas para una sociedad en la que las diferencias se aceptan con naturalidad y respeto persisten en algunos espacios.

Al finalizar el gobierno de Alejandro Toledo, la campaña electoral para el período 2006-2011 atrajo al que entonces fungía como Presidente de la Asociación Judía del Perú, Isaac Mekler. Este dirigente se asoció a la agrupación política de Ollanta Humala y fue elegido congresista a través de ese canal. Es interesante señalar que la relación de algunos judíos con Ollanta Humala ha sido ambigua durante sus candidaturas a la presidencia del país. Tanto el padre de Ollanta Humala como él mismo habrían hecho declaraciones anti-Israel en un tono que generó preocupación entre los judíos de Lima. En el marco de la campaña electoral para el período 2006-2011, Humala había sido calificado públicamente por Mekler, en ese momento Presidente de la Asociación Judía del Perú, como “un lobo vestido de cordero” (Entrevista 22; Goldman, 2006). Lo que se inició como un acercamiento comunitario hacia el entonces candidato Ollanta Humala para tratar de prevenir una situación negativa para los judíos –con el cercano antecedente de Hugo Chávez en Venezuela-, culminó en el ingreso de Mekler a la política nacional. A diferencia de la participación previa en política de miembros de la comunidad judía, esta vez la situación era distinta: un judío activo en la dirigencia comunitaria participaba en política en un contexto de poca claridad, tomando en cuenta que las campañas electorales en el Perú suelen propiciar la creación de listas de candidatos que rara vez representan algún tipo de posición política particular. Dos entrevistados (Entrevistas 11 y 22) recordaron el momento durante las conversaciones. Uno de ellos (Entrevista 11) comentó que el Comité de Relaciones Humanas de la Asociación Judía del Perú suele invitar a los candidatos

⁵² Véase el catálogo virtual del Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú. Extraído de la Página Web del Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú <http://www.congreso.gob.pe/fondoeditorial/catalogo.html>.

presidenciales a que expongan sus planes ante personas influyentes del marco comunitario judío (entre ellos, los dirigentes comunitarios, empresarios, el Embajador de Israel). En 2005, el Comité invitó al entonces candidato Humala a presentar su propuesta, así como lo suele hacer con otros candidatos presidenciales en los procesos electorales. En ese encuentro, Humala pidió colaboración para convocar a la ciudadanía. Salomón Lerner Ghittis, entonces Coordinador del Comité de Relaciones Humanas entabló una relación con Ollanta Humala a partir de dicho evento (Entrevistas 11 y 22), lo que posteriormente lo conduciría a manejar la segunda campaña electoral por la presidencia para el período 2011-2016 y en definitiva, a que nuevamente un judío ocupara el cargo de Presidente del Consejo de Ministros del primer gabinete ministerial del recién inaugurado gobierno de Ollanta Humala en 2011.

De este modo, a partir de las décadas de 1990, 2000 y 2010 ha habido empresarios judíos visiblemente activos en política. Dos de ellos accedieron a la política mientras ejercían funciones directivas en la comunidad.

Conclusiones

La participación de judíos en el terreno de la política peruana tiene al menos tres dimensiones visibles. La primera tiene que ver con la preocupación por la continuidad del pueblo judío ante una serie de amenazas (el nazismo y la Solución Final; nuevas formas de antisemitismo en Medio Oriente y Europa) y para el caso peruano, se expresa a través de la organización comunitaria judía de Lima. Se trataría, pues, de una iniciativa inspirada en una conexión transnacional con una comunidad imaginada que se define a partir de una cultura religiosa.

La segunda, también de manos de la generación inmigrante, consiste en el aporte judío en la discusión y replanteamiento de los problemas del Perú a la luz de las ideas traídas de Europa

sobre la condición de excluidos de los judíos, en el marco del pensamiento peruano de izquierda (González, 2014).

La tercera, en cambio, tiene que ver con los intereses y problemas a nivel nacional y se pone de manifiesto de diversas maneras y es muestra de la experiencia enraizada de algunos peruanos judíos. Algunos funcionarios judíos ingresaron a la arena pública como parte de una carrera política, mientras que otros lo hicieron luego de consolidarse dentro del ámbito empresarial.

El acceso a la política de judíos y otros actores nuevos se da con la recomposición de las clases medias y de la clase empresarial que se ha venido produciendo tras el resquebrajamiento de la oligarquía en la década de 1960. Es interesante señalar que hubo un ingreso tímido de unos pocos peruanos judíos a cargos públicos entre 1968 y 1992. Sin embargo, no sería hasta la década de 1990 que un peruano judío sería nombrado a un cargo ministerial y hasta la de 2000 para que un peruano judío sería elegido para representar al país en el Congreso. Esto contrasta, por ejemplo, con la experiencia de Brasil, donde ya en la década de 1930 hubo al menos un brasileño judío electo diputado y posteriormente, designado Ministro de Finanzas (Elkin, 2011, p. 92). También en Argentina había ya hacia finales de la década de 1950 judíos ocupando cargos públicos de alto nivel (Elkin, 2011, pp. 261-261).

En el mejor de los casos, la población judía de Lima representaba el 0.01% de la población nacional y 0.05% de la población capitalina a inicios de la década de 1990⁵³ y 0.006%

⁵³ Según el Fondo de Población de las Naciones Unidas, en Perú había una población de 21' 569, 274 y en Lima, 6'150,210, hacia 1990. Véase UNFPA Perú. Información sociodemográfica, extraído de http://www.unfpa.org.pe/infosd/poblacion/poblacion_05.htm. Aquí estimo, siguiendo la percepción que los judíos de Lima han tenido por años, que alrededor de 3,000 de ellos eran judíos afiliados a la Asociación Judía del Perú y/o vinculados al espacio comunitario.

de la población nacional y 0.022% de la población de la provincia de Lima hacia 2014⁵⁴. Tomando esto en cuenta, es notable que haya habido al menos once⁵⁵ judíos ocupando cargos importantes en el gobierno (algunos de los cuales ocuparon más de un cargo⁵⁶) y que otros cuantos hayan sido jugadores importantes en la intersección de la clase empresarial y la esfera pública entre 1985 y 2014. Así como el Presidente Fujimori, también ministros, congresistas y allegados al poder serían los primeros en sus familias en haber nacido en el Perú y participar en política, rompiendo con el tradicional y otrora necesario vínculo entre abolengo, catolicismo y poder.



⁵⁴ Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), en 2014 la población nacional asciende a 30'814,175 y la de la provincia de Lima suma 8'751,741 habitantes. Véase INEI, 2014.

⁵⁵ Estoy considerando a Efraín Goldenberg (Ministro en tres ocasiones); David Waisman (Segundo Vice-Presidente y Congresista); Salomón Lerner (Ministro); David Lemor (Ministro); José Chlimper (Ministro); Moisés Wolfenson (Congresista); Isaac Mekler (Congresista); Jacques Rodrich (Congresista); Daniel Schydrowsky (Superintendente de Banca, Seguros y AFP); Jacobo Mishkin (Prefecto de Lima); Jaysuño Abramovich (Presidente de PetroPerú y Director del Banco de la Nación). Ha habido judíos en cargos públicos menores (funcionarios ministeriales, regidores municipales, etc.) por lo menos desde el gobierno de Juan Velasco.

⁵⁶ Aquí me refiero a los judíos que, a partir de 1993, fueron nombrados ministros o elegidos congresistas o vice-presidente.

Discusión final

La investigación procuró entender los cambios en la vida judía organizada de la ciudad de Lima a la luz del proceso de secularización y sus efectos, de las transformaciones sociales en el Perú a partir de la segunda mitad del siglo XX y de las nuevas perspectivas en torno a la desterritorialización y al carácter transnacional de ciertas formas de identificación y pertenencia. Habiendo identificado hitos históricos en el proceso analizado aquí⁵⁷, el trabajo ha abordado el cruce entre lo limeño y lo judío desde una mirada sociológica y ha discutido problemas inscritos en disciplinas como los Estudios de Religión, los Estudios Culturales y los Estudios sobre Minorías, Etnicidad y Clase en América Latina.

En esa línea, el estudio buscó dar respuesta a las formas en las que se ha construido la versión limeña de lo judío, concentrándose en la separación entre el espacio público y privado desde la experiencia peruana judía, las relaciones que se han tejido entre limeños y limeñas judíos y limeños y limeñas que no lo son, y el valor de una conexión transnacional y cosmopolita en un contexto de globalización, adhesión a múltiples patrias (Lesser y Rein, 2014) y cambios en las nociones de ciudadanía (Sassen, 2006).

La versión limeña de lo judío está ligada a la complejidad con la que se da el proceso de secularización en la ciudad de Lima, que difiere de cómo ha sido experimentado en otras partes del mundo. En ese sentido, he encontrado que en una ciudad en la que la población judía es reducida, la organización comunitaria adquiere un papel importante en torno a la cual gravita la vida judía puesto que centraliza, de forma casi exclusiva, los recursos que hacen posible distintas formas de vida judía.

⁵⁷ Véase la Tabla 5.

El proceso de secularización, en tanto separación de la religión del espacio público, ha contribuido en Lima a que los judíos y judías, en tanto limeños no cristianos, se hayan integrado a las clases medias y media-alta de la ciudad en la medida en la que la adhesión religiosa deja de ser una garantía de moralidad y reconocimiento a nivel social. En esa línea, la desaparición de estigmas relacionados con eventos religiosos (el deicidio, el supercesionismo o teología del reemplazo, por ejemplo) tras los cambios adoptados por la Iglesia católica luego del Concilio Vaticano II ha facilitado también el cambio en el estatus de judíos y judías en la ciudad.

Esto se da de la mano del abandono por parte de los *inmigrantes* judíos de un estilo de vida marcadamente religioso que suele instalar trabas para la inserción en sociedades en las que los judíos son minoría porque observar todos los preceptos religiosos impide, por ejemplo, conducir actividades laborales según la forma en que las sociedades occidentales modernas organizan su tiempo. Lo anterior ha contribuido a que los judíos se hayan insertado con éxito en las élites profesionales, convirtiéndose en parejas de limeños y limeñas no judíos y participando en política.

Al mismo tiempo, el proceso de secularización, ahora entendido como cambios en la relación entre estilo de vida y formas de expresión de la creencia religiosa, ha desatado una reacción por parte de grupos dentro del espectro religioso cultural judío contemporáneo. Este fenómeno se pone de manifiesto en Lima, al igual que en otras partes de la región, con la presencia de un representante de Jabad Lubavitch desde finales de la década de 1980, fuera de la organización paraguas judía limeña; y también con la reafirmación de la ortodoxia como denominación religiosa de dos de las tres congregaciones religiosas que componen la Asociación Judía del Perú. En otras palabras, desde la perspectiva organizacional, las instituciones religiosas de Lima son mayoritariamente ortodoxas. Esto no quiere decir que los limeños y las limeñas

judías sean religiosos ortodoxos, de hecho unos pocos lo son. Sin embargo es llamativo que se espere que la vida religiosa siga las pautas de dicha corriente, que en un contexto de apertura y elección, se torna en una forma de legitimar y validar ciertas formas de expresión cultural y, la otra cara de la misma moneda, de deslegitimar y rechazar otras.

Otra forma en la que se manifiesta la reacción de una comunidad pequeña frente al proceso contemporáneo de post-secularización, caracterizado por un retorno de la religión al espacio público, ha consistido en los últimos 20 a 25 años en valerse de rabinos y enviados de la Agencia Judía que se identifican con formas religiosas del sionismo, lo que introduce problemas de la arena política israelí al marco organizado de la vida judía de una comunidad pequeña como la de Lima. En ese sentido, se conjugan elementos de la esfera pública (la política israelí, la relación entre Israel y otros países del mundo, la situación de los sobrevivientes de la *Shoá* y las políticas de reparaciones, el conflicto árabe-israelí, la educación cívica peruana) con aspectos asociados al ámbito privado (la transmisión del legado cultural y religioso judío, la preservación y reconstrucción de la memoria, entre otros).

La versión limeña de lo judío se traduce en un distanciamiento de la configuración identitaria de los inmigrantes característico de comunidades judías pequeñas que al no contar con suficientes personas provenientes de un mismo lugar, tienen menos recursos para mantener la memoria y las costumbres que los diferencian por origen. A pesar de que hay cuatro congregaciones religiosas judías en la ciudad (una de ellas, Jabad Lubavitch, no vinculada a la inmigración judía), las diferencias entre ellas no residen en los estilos de vida asumidos por la mayoría de sus congregantes. De ahí que haya congregantes ashkenazíes que son miembros de la congregación religiosa sefaradí; que la congregación de los yekes ahora sea la congregación de las familias formadas por judíos por nacimiento y judíos por conversión; y que la diferencia

fundamental entre las congregaciones reside en los criterios de membresía (linaje para el caso de judíos por nacimiento y adhesión a los preceptos religiosos para el caso de los judíos por conversión) y en el estilo de vida del rabino, su familia y un puñado de familias que han optado en años recientes por conducir una vida marcada por la norma religiosa judía.

He encontrado también relevante que la adultez de la primera generación de peruanos judíos (descendientes de los fundadores de las congregaciones religiosas del siglo XX) haya coincidido con las transformaciones sociales que ponen a minorías religiosas como la judía en una situación que facilita su inserción profesional, económica y social a la clase media-alta de Lima (en comparación a las trabas que parecen haber experimentado los inmigrantes de inicios del siglo XX). Los cambios adoptados por la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II, las transformaciones sociales desatadas en el Perú, especialmente tras el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, la creación de un Estado judío en Israel, el refuerzo de las relaciones entre Israel y los Estados Unidos, entre otros, son eventos que afectan la forma en que los judíos se piensan frente a los demás y la forma en que el resto de la sociedad los piensa. La combinación de reivindicación de minorías como la judía (décadas después de la *Shoá* y fuera de Europa) con la conexión transnacional constituye, pues, una fuente de afinidad con las clases medias y media-alta de Lima, sobre la base de la asociación entre cosmopolitismo y élites (Guibernau, 2013).

Esta afinidad de clase, de estilo de vida, de cosmovisión, es también una barrera de entrada para judíos por conversión provenientes de otras clases sociales (que no forman familias con peruanos judíos por nacimiento), como es el caso de los judíos del Amazonas o los de Cajamarca que a pesar de convertirse a la ortodoxia judía, no se integran a la comunidad judía de Lima y suelen optar por inmigrar a Israel para mantener un estilo de vida religioso judío. La afinidad entre limeños y limeñas judíos con la clase media-alta limeña ha derivado en cambios

en la composición de familias dentro de la organización comunitaria judía de la ciudad. He encontrado que, desde la generación inmigrante, era más frecuente que los hombres judíos por nacimiento formaran familias con mujeres que no nacieron judías, permaneciendo vinculados a la organización comunitaria. Estos matrimonios suelen derivar en la conversión de la mujer al judaísmo para asegurar la membresía de la descendencia. En cambio, a partir de la década de 1990 se ha vuelto más frecuente y aceptado que mujeres judías por nacimiento formen familias con hombres que no son judíos y que no suelen convertirse al judaísmo, permaneciendo dentro de la organización comunitaria. Este es un cambio que, poco a poco y como subproducto del reemplazo de la adscripción a la elección en la identificación religiosa, le hace frente a la condición patriarcal común tanto a la vida organizada judía como a la sociedad peruana en la medida en que la definición de la pertenencia deja de depender enteramente del hombre.

Dentro del marco comunitario, este cambio repercute en la definición de criterios de membresía que han determinado no solamente la orientación de las congregaciones religiosas (una que se adaptó para incluir a las familias de judíos por conversión que no adhieren a la ortodoxia y el resto para prevenir, en teoría pero no de facto, que dichas familias se integren a sus congregaciones); ha interferido en la creación de un Centro Comunitario a inicios del siglo XXI y en la actualidad incide en la forma de conducir el colegio judío, que a pesar de estar ubicado dentro de la red de colegios privados limeña (lo que lo hace una entidad que forma parte del espacio público), se ha constituido en el centro socializador judío de mayor importancia dentro del ámbito de la vida organizada judía de Lima. La necesidad de corroborar los orígenes (clase, religión) de las familias de los potenciales estudiantes del colegio, la discusión acerca de abrir el colegio a personas no judías (algo que ocurre en diversas ciudades de América Latina) en vez de atender únicamente a afiliados a la Asociación Judía del Perú, la dependencia de

emisarios de la Agencia Judía para Israel y los recientes esfuerzos de profesionalización (obteniendo la certificación para ofrecer programas International Baccalaurate [IB]), son algunos ejemplos de los efectos de la integración a la sociedad peruana de la organización comunitaria judía limeña.

Tanto a nivel de organización comunitaria como a nivel individual, la participación en el espacio público ha cambiado a lo largo de los primeros 70 años de organización comunitaria judía limeña. Sin embargo, considero que a nivel colectivo-comunitario, siempre ha estado marcada por el lazo transnacional judío. Durante la primera mitad del siglo XX, el lobby para la obtención del voto peruano en favor del Plan de Partición de Palestina de las Naciones Unidas (1947) constituyó un hito en la capacidad de agencia de los inmigrantes judíos en Perú, favorecidos por la asociación entre judíos y los Estados Unidos (el país que hasta mediados de la década de 2000 albergó a la población judía más numerosa en el mundo [Friesel, 1990]) y la apreciación favorable de los Estados Unidos entre integrantes de las clases dominantes peruanas de la primera mitad del siglo XX. Tras la creación del Estado de Israel y el fortalecimiento de las relaciones diplomáticas entre el Estado judío y los Estados Unidos, la transnacionalidad de limeños y limeñas judías otorga estatus en la medida en que la globalización impone cambios a las nociones decimonónicas de ciudadanía y nación (Sassen, 2006). Esto, además, se refuerza en eventos de alto nivel político y diplomático como, por ejemplo, la visita que Janet Yellen y Stanley Fischer, Chair y Vice-Chairman del Directorio de Gobernadores del Sistema de Reserva Federal de los Estados Unidos hicieron a las instalaciones del Museo Judío del Perú, junto a funcionarios del Banco de Israel, a propósito de la reunión anual de los Gobernadores del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial que se realizó en la capital del país en 2015. Esto

refuerza lo que Klein (2012) encontró para el caso de los judíos de Sao Paulo, a quienes describió como una minoría “de Primer Mundo”.

A nivel individual, en cambio, la participación en política de limeños judíos (aún no hay limeñas judías en cargos elevados políticos) aparece desligada de lo transnacional y se manifiesta como una experiencia de enraizamiento y peruanización típica de minorías de origen extranjero en el país. Al menos once peruanos judíos (no todos limeños) han ocupado cargos elevados en el gobierno hasta 2015 (de una población judía que representa menos del 0.01% del total de la población). Algunos de ellos lo han hecho tras haberse insertado exitosamente en la clase empresarial y tras la recomposición de las clases medias en el país tras la apertura de la oligarquía luego de las reformas de finales de la década de 1960. Dos de ellos ingresaron (o reingresaron) al terreno de la política tras haberse desempeñado como coordinadores del Comité de Relaciones Humanas de la Asociación Judía del Perú sin que esto implique una redefinición de la organización paraguas judía en función de intereses políticos.

Estos hallazgos permiten ampliar modestamente la mirada que tenemos acerca de las comunidades pequeñas judías latinoamericanas tomando distancia del discurso oficial de dichas comunidades. Mi postura frente a este tema poco explorado es que el caso limeño muestra una población judía secular que al vincularse a una organización comunitaria se inclina por la ortodoxia religiosa como rasgo de preservación de la diferenciación social y como garante de legitimidad y pertenencia. Además, en el caso de las ciudades que cuentan con una población judía pequeña, me atrevo a sugerir que la vida judía organizada ocupa un papel de mayor peso que el que ocuparía en ciudades que cuentan con una población judía más grande en tanto la organización comunitaria sirve de centro de recursos y como referente para la vida judía. En ciudades que tienen poblaciones judías más grandes, el judaísmo en tanto cultura religiosa y

etnicidad se integra con mayor facilidad y de forma plural en la ciudad independientemente de las formas en las que los individuos lo hayan hecho: se da como manifestaciones culturales abiertas a todos (en las películas, la música, el teatro, la literatura), en la prensa, en la gastronomía, en espacios físicos visibles de la ciudad (monumentos, escuelas, sinagogas, festivales, celebración de festividades judías en parques y plazas públicas, etc.). En cambio, en ciudades en las que la población judía es reducida, la dependencia de centros importantes para la promoción y preservación de la memoria histórica y la cultura religiosa judía es crucial no solo para abastecerse de recursos con dicho propósito; es una forma de dotarse de una conexión transnacional que otorga estatus y distinción.

Tras haber indagado acerca de las condiciones de posibilidad de lo limeño judío, futuros estudios podrían “descentralizar” la mirada y establecer comparaciones entre esta minoría – religiosa y de origen extranjero- y otras en el proceso de peruanización y, de forma paralela, en la reconfiguración de las relaciones entre ciudadanos y el Estado peruano a la luz de las transformaciones de lo nacional (Sassen, 2006) en el contexto de globalización del período contemporáneo. En esa línea, un análisis comparado de las experiencias de diversas minorías peruanas debe tener en cuenta una suerte de rasgo dual al abordar a los limeños judíos pues la conexión transnacional y el origen inmigrante los ubica cerca de otras minorías peruanas de origen extranjero (como los europeos no españoles y los asiáticos, que también provienen de contextos étnicos internamente diferenciados); mientras que la religión los acerca a otras minorías, cristianas y no cristianas. Esta dualidad se traduce por momentos, en la posibilidad ser percibidos como “otros” o en la inclusión en una diversa y heterogénea forma peruana de “nosotros”.





Tabla 5

Cronología de hitos relevantes para el análisis del período 1944 – 1992

<u>Año</u>	<u>Internacional / Israel</u>	<u>Perú / Lima</u>	<u>Comunidad judía de Lima⁵⁸</u>
1944	Último año de la ejecución del programa de exterminio judío (“Solución Final”) por parte del nazismo en Europa.	Gobierno de Manuel Prado y Ugarteche (1939 – 1945).	Registro de la Asociación de Sociedades Israelitas del Perú (hoy Asociación Judía del Perú).
1945	Fin de la Segunda Guerra Mundial. Liberación de los campos de concentración por parte de los aliados. Muchos sobrevivientes del exterminio y la deshumanización nazi pasarían de ser prisioneros a ser “personas desplazadas”, refugiados apátridas en busca de un lugar que los acepte, hasta 1950 (Brenner, 1997).	Se inicia el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945 – 1948).	Conformación del Comité Pro-Colegio Hebreo. Creación del Comité Peruano Pro-Palestina Hebrea. Fundación de la Juventud Judía Vanguardista, movimiento precursor del movimiento juvenil sionista Hanoar Hatzioni.
1946		Invasión del Cerro San Cosme en Lima. Origen de las primeras barriadas.	Inicio de clases del primer colegio judío del Perú, el Colegio León Pinelo en el distrito de Breña. Diecinueve familias envían a sus hijos al nuevo colegio judío.

⁵⁸ Las fechas para estos hitos han sido extraídas de Trahtemberg, 1989; Trahtemberg, 1991; de la edición especial del Anuario del Colegio León Pinelo, 1968 y para el caso específico de los períodos de contratación de los rabinos, de la Página Web del Museo Judío del Perú.

1947

La Asamblea General de la Naciones Unidas aprueba el plan de Partición de Palestina, que da fin al Mandato Británico y propone dos estados independientes en el territorio en cuestión, uno judío, otro árabe y un régimen especial internacional para la Ciudad de Jerusalem (Laqueur y Rubin, 2001).

La Conferencia Internacional de Cristianos y Judíos en Seelisberg, Suiza, declara “Los diez puntos de Seelisburg”, que sentaría un precedente fundamental para la Declaración Nostra Aetate en 1965. Uno de los diez puntos establece que Jesús y los apóstoles pertenecieron al pueblo de Israel (Fritz, 1986).

Se funda la Confederación de Campesinos del Perú (Klarén, 2004)



- | | | | |
|------|--|---|---|
| 1948 | <p>Fin del Mandato Británico en Palestina, establecido por encargo de la Liga de Naciones en 1922. La población judía de Palestina declara la Independencia del Estado de Israel. Al día siguiente, las fuerzas armadas de Jordania, Egipto, Siria y otros países árabes invaden el territorio y comienza la guerra contra el nuevo Estado judío (Lacqueur y Rubin, 2001).</p> | <p>Golpe de Estado ejecutado por el entonces ministro de gobierno, General Manuel Odría y los altos mandos de las fuerzas armadas (Klarén, 2004). Se inicia un período de “completa integración al sistema [económico] internacional y con plena aceptación de las reglas del juego” (Thorp y Bertram, 2013, p. 261). Klarén (2004) ha llamado al período que va desde 1948 a 1968 una “larga ola de crecimiento impulsado por las exportaciones” (p. 375).</p> | |
| 1949 | <p>Inmigración de judíos de tierras árabes a Israel.</p> | | <p>Fundación de la asociación de damas voluntarias Pioneer Women Organization del Perú.</p> |
| 1950 | | <p>Reelección de Manuel Odría como Presidente del Perú.</p> | <p>Traspaso del Colegio León Pinelo a un local temporal en el distrito de Jesús María (1950-1954).</p> <p>Llegada del Rabino Abraham Shalem a la Sociedad Israelita de Beneficencia Sefaradí.</p> |

1952	Firma de pacto de asistencia militar con los Estados Unidos (Klarén, 2004).	Se inicia la construcción del nuevo local del Colegio León Pinelo en el el barrio de Orrantía del Mar, distrito de San Isidro. Se crea un comité para ayudar a los judíos.
1953		Inauguración de la sinagoga extraoficial de ashkenazíes, Adat Israel (dirigida por la familia Mandel). La sinagoga estaba ubicada en el distrito de Breña, a dos cuadras del local de la Unión Israelita del Perú.
1954		Fundación de la Bnai Brit en el Perú.
1955	Olas migratorias a Israel de judíos provenientes del Norte del África. En los próximos años, el incremento de nacionalismo árabe motivaría la virtual desaparición de las comunidades judías del Magreb.	
1956	Guerra del Sinaí.	Segundo gobierno del Presidente Manuel Prado (1956 – 1962). “Apogeo final del gobierno oligárquico directo en el siglo XX” (Klarén, 2004, p. 374). Inicio del período de auge pesquero en el Perú (Thorp y Bertram, 2013).

1957			Se inicia el liderazgo religioso del Rabino Lothar Goldstein en la Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870.
1958		Formación de la Federación de Trabajadores Campesinos de La Convención y Lares (FTC). Punto de partida de la movilización campesina en la sierra (Klarén, 2004).	Construcción de la gran sinagoga de la Unión Israelita del Perú (Av. Brasil).
1959			Fundación del Círculo Social y Cultural Sharón. Inauguración del local del hogar de ancianos Bikur Jolim.
1961	Se inicia el juicio a Adolf Eichmann en Israel.	Fundación del distrito de Villa María del Triunfo como una solución al problema de acceso a vivienda por parte de la población en desventaja, muchos de ellos inmigrantes provenientes del ámbito rural.	Inauguración del monumento a los caídos en Europa, en el cementerio israelita.
1962	Inicio del Concilio Vaticano II.	Gobierno militar institucional (1962 – 1963).	
		Creación de ocho nuevas universidades	

privadas en el marco de reformas en la educación superior.

Movilización campesina en los Andes liderada por Hugo Blanco.

1963 Creación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP).

Gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963 – 1968). Se presenta el proyecto de la primera ley de reforma agraria que enfrenta fuertes trabas en el congreso (Klarén, 2004).

1964 El Papa Pablo VI visita Israel.

Fin del “poder tradicional de la Iglesia como terrateniente” (Klarén, 2004).

Finaliza el período de liderazgo religioso del Rabino Moisés Brener en la Unión Israelita del Perú, tras 30 años de servicio.

1965 Fin del Concilio Vaticano II. Emisión de Nostra Aetate, que declara que, entre otras cosas, “condena el odio, la persecución, y las manifestaciones de antisemitismo”. Quizás de mayor importancia sea que Nostra Aetate postula que los judíos en su totalidad no pueden ser responsables por la muerte de Jesús (Nostra Aetate, 1965, §4).

Fundación de la Clínica Javier Prado, clínica ubicada hacia el Este de la ciudad, creada por un número mayoritario de médicos judíos.

- | | | | |
|------|---|---|---|
| 1967 | Los ejércitos de Egipto, Jordania, Siria y Líbano, con el apoyo de los de otros países árabes se preparan para la “destrucción total de Israel” (Laqueur y Rubin, 2001). Se desata la Guerra de los Seis Días, en la que Israel conquista la península de Sinaí, la franja occidental del río Jordán, Jerusalem oriental y las alturas del Golán. | Abimael Guzmán, la futura cabeza del grupo terrorista Sendero Luminoso, regresa al Perú tras haber pasado tres años en China. | |
| 1968 | Deterioro de la situación política de los judíos de la Unión Soviética.

Guerra de desgaste entre Israel y Egipto (1967-1970). | Gobierno militar del General Juan Velasco Alvarado (1968 – 1975). | La Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí contrata los servicios del Rabino Abraham Benhamú, que liderará la congregación durante las siguientes cinco décadas. |
| 1969 | | Inicio de la implementación del Plan de Reforma Agraria.
Implementación de políticas nacionalistas. | |
| 1970 | | Fundación del Partido Comunista del Perú en el Sendero Luminoso de Mariátegui (Sendero Luminoso). | |
| 1971 | | | Creación del Comité de Relaciones Humanas de la Asociación Judía del Perú. |
| 1972 | Deportistas israelíes son asesinados en un ataque terrorista en el marco de los Juegos Olímpicos en Munich. Se inicia | Se emite la Ley General de Educación Decreto Ley 19326. | Debido al artículo 320 de la nueva Ley General de Educación, el Colegio León Pinelo debe admitir a estudiantes no judíos. A partir de la segunda mitad de la década de 1980, el |

una etapa de terrorismo internacional contra blancos judíos e israelíes.

colegio volverá a atender exclusivamente a miembros de las congregaciones religiosas de la Asociación Judía del Perú.

Lima es la sede del Congreso de Comunidades Judías de América Latina.

1973 Egipto y Siria dan un ataque sorpresa a Israel y se desata la Guerra de Yom Kipur.

La OPEP genera la primera crisis del petróleo.

1975

Golpe de Estado. El General Francisco Morales-Bermúdez asume la presidencia del país.

1976 La OLP y otros grupos secuestran un avión y mantuvieron rehenes israelíes y judíos en Entebbe. El Ejército de Defensa de Israel rescata a los rehenes.

1978

Asamblea Constituyente. Se inicia el tránsito a la democracia.

1979 Israel firma el primer tratado de paz con un país limítrofe, Egipto.

Se emite la Constitución de 1979, que otorga, entre otras cosas, el derecho al voto a los analfabetos.

1980

Segundo gobierno de Fernando Belaunde Terry (1980-1985).

Quema de ánforas de votación en el pueblo de Chuschi. Primer atentado terrorista atribuidos a Sendero Luminoso.

1982 Guerra del Líbano.

1984 Israel rescata a miles de judíos etíopes en la Operación Moisés.

León Trahtemberg es contratado como Supervisor Pedagógico del Colegio León Pinelo, puesto que ocupará por casi 25 años.

1985 Gobierno de Alan García (1985 – 1990).

Durante el primer gobierno de Alan García, Jaysuño Abramovich, miembro del APRA, es designado Presidente del Directorio de Petroperú y luego, Director del Banco de la Nación. Es la primera vez que un judío confeso ocupa un cargo elevado en el gobierno.

La Asociación Judía de Beneficencia y Culto 1870 contrata los servicios del Rabino Guillermo Bronstein, discípulo del Rabino Marshall T. Meyer, egresado del Seminario Rabínico Latinoamericano.

1987 Inicio de la primera Intifada (1987- 1991). Fundación de la agrupación terrorista Hamas.

Crisis económica en el Perú. La tasa anual de inflación alcanza el 1.722%. Al año siguiente, llegaría al 2.776% (Klarén, 2004).

La Unión Israelita del Perú contrata los servicios del Rabino Yaacov Kraus, el primero de una serie de rabinos israelíes de orientación ortodoxa-nacionalista.

La Presidencia de la Asociación Cultural, Deportiva y Social Hebraica queda vacante.

1989 Inicio de los atentados suicidas cometidos por terroristas palestinos contra civiles israelíes (1989 – actualidad).

1990 Guerra del Golfo Pérsico (1990-1991).

Caída del régimen de la Unión Soviética.

Más de un millón de judíos provenientes de la Unión Soviética emigran hacia Israel.

1991 Israel conduce una segunda operación de rescate de judíos de Etiopía.

1992 Hizbolá ejecuta un ataque terrorista en la Embajada de Israel en Buenos Aires, Argentina.

Gobierno de Alberto Fujimori (1990-1995).

Autogolpe, suspensión de la Constitución y cierre del Congreso de la República.

Ante la falta de interés por ocupar el cargo, el liderazgo vuelve a la generación anterior.

El movimiento juvenil Betar deja de funcionar después de que buena parte de sus miembros inmigraran a Israel. El único movimiento juvenil judío que sobrevive es Hanoar Hatzioní.

Se funda la Asociación Beit Jabad Lubavitch en Perú con auspicio de miembros de la Unión Israelita del Perú.

Captura de Abimael Guzmán, líder fundador de la agrupación terrorista Sendero Luminoso.

El Comité del Tercer Mundo del Congreso Judío Mundial y la Bnai Brit organizan un acto para contrarrestar el neonazismo y la ola de antisemitismo mundial. Al evento de Lima asisten importantes figuras públicas peruanas.

La comunidad japonesa en el Perú busca asesoría de la comunidad judía tras el autogolpe para protegerse ante posibles ataques.

1993 Firma del Acuerdo de Oslo I entre Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP).
Creación de la Autoridad Nacional Palestina.

Efraín Goldenberg es designado Ministro de Relaciones Exteriores del Perú. Es el primer judío en ocupar un cargo político tan elevado.

Por primera vez en su historia, la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefaradí tiene un Presidente ashkenazí.

Congreso Constituyente Democrático. Se emite una nueva Constitución.

1994 Atentado terrorista de Hizbolá a la Asociación Mutual Israelita.

Firma del Tratado de Paz entre Israel y Jordania.

Baruj Goldstein perpetra la masacre de la Cueva de los Patriarcas en Hebrón.

1995 Asesinato de Itzjak Rabin de

Segundo gobierno de Alberto

Efraín Goldenberg es designado Presidente

	manos de un fundamentalista judío.	Fujimori (1995-2000).	del Consejo de Ministros. El el cargo político más elevado que habría ocupado un judío hasta la fecha.
	Firma de Acuerdos de Oslo II.		Venta de la sinagoga de la Avenida Brasil de la Unión Israelita del Perú.
			Se propone crear un Centro Comunitario en el local del Círculo Social y Cultural Sharón, en San Isidro.
1996			La Asociación Judía del Perú refuerza medidas de seguridad ante amenaza terrorista.
			El proyecto del Centro Comunitario se frustra tras el rechazo de la Unión Israelita del Perú.
1998			El Presidente Alberto Fujimori asiste a la celebración de la Asociación Judía del Perú con motivo del 50 aniversario de la Independencia del Estado de Israel.
1999			Contratación del Rabino Efraim Zik por parte de la Unión Israelita del Perú.
2000	Fracaso de las conversaciones de Camp David.	Tercer gobierno de Alberto Fujimori (julio a noviembre 2000).	
	Inicio de la segunda Intifada (2000-2005).	Presidencia interina de Valentín Paniagua (2000-2001).	

El Papa Juan Pablo II visita Israel.

2001	Ataques del 11 de setiembre en Nueva York y Washington DC.	Gobierno de Alejandro Toledo (2001- 2006).	David Waisman ocupa el cargo de Segundo Vice-Presidente de la Nación. Una vez que se inician las investigaciones a Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos, algunos judíos serían juzgados también.
2004	Fallece Yasser Arafat.		
2005	Israel se retira de forma unilateral de la Franja de Gaza y de algunos asentamientos de la ribera occidental del Jordán.		
2006	Segunda Guerra del Líbano.	Segundo gobierno de Alan García (2006 – 2011).	Dos miembros prominentes de la Asociación Judía del Perú se vinculan a la campaña presidencial de Ollanta Humala.
2008	Crisis financiera internacional. Operación Plomo Fundido en Gaza (2008-2009).		Cambios en la Dirección del Colegio León Pinelo, luego de 25 años de continuidad.
2009			Contratación del Rabino Itay Meushar por parte de la Unión Israelita del Perú.
2010			Inauguración de la nueva sinagoga de la Sociedad Israelita de Beneficencia Sefaradí en el distrito de San Isidro.
2011		Gobierno de Ollanta Humala (2011 – 2016).	Salomón Lerner Ghittis, jefe de campaña electoral de Ollanta Humala, es nombrado

Presidente del Consejo de Ministros.

2012 Operación Pilar Defensivo en
Gaza.

2014 El Papa Francisco visita Israel y
los territorios de la Autoridad
Palestina.

El Presidente Ollanta Humala hace
una visita oficial a Israel.

Operación Margen Protector en
Gaza.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes documentales primarias

AAVV. (2012). *Del Holocausto a la vida. Pasado y presente de la 1870*.

Anuario del Colegio León Pinelo. (1968). Lima.

Beit Jabad Perú. (2003). *¿Quién es judío?* Lima.

Bigio, E. (s.f. a). El Comité de Relaciones Humanas: apoyo a valores compartidos y dar la cara sin intimidarse. Manuscrito inédito.

Bigio, E. (s.f. b). Aporte en favor de la educación y a la lucha contra la discriminación en el Perú. Manuscrito inédito.

Revista Pinelito. (1968). Lima.

Revista Pinelito. (1969). Lima.

Zwilich, H. (1966). *Vendedor de chismes*. Lima.

Unión Israelita del Perú. (1993). *Shofar*. Lima

Unión Israelita del Perú. (1995). Acerca de la conversión. *Shofar*. Lima.

Unión Israelita del Perú. (1995). Yom Kipur. Palabras del Presidente del Sharón. *Shofar 13*. Lima.

Unión Israelita del Perú. (1996). Discurso del Sr. Norbert Feiger Presidente de la Unión Israelita del Perú durante el servicio de Kol Nidrei en la víspera de Yom Kipur. *Shofar 16*. Lima.

Ajustando el Kipá. (2013, 19 de setiembre). *Caretas*, pp. 10-15.

Fuentes secundarias

Anderson, B. (2006). *Imagined communities*. Londres: Verso.

Armstrong, K. (2009). *The case for God*. Nueva York: Anchor Books.

Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. Sage University Papers Series on Qualitative Research Methods, Vol. 44. Thousand Oaks, CA: Sage.

Balbi, C. R. y Arámbulo, C. (2008). La recomposición de las clases medias y el voto en el Perú. En Plaza, O. (coord.). *Cambios sociales en el Perú 1968-2008* (pp. 245-270). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bartet, L. (2005). *Memorias de cedro y olivo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Bell, D. P. (2013). *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Beltroy, J. M. (2001). *Vida y obra del Dr. Manuel Beltroy Vera, 1893- 1965*. Lima: s.n.
- Ben-Sasson, H. H. (2002) (ed.), *A history of the Jewish people*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Publicado originalmente en 1969; traducido al inglés en 1976).
- Ben Porat, G. (2008). *Israel since 1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bender, L. y J. Verlin (2012). *Pressing Israel*. Filadelfia, PA: Pavillion Press.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires, Katz.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós (5ª ed).
- Blumer, H. (1969/1986). *Symbolic interactionism*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Bonfiglio, G. (2001). *La presencia europea en el Perú*. Lima: Congreso de la República.
- Brenner, M. (1997). *After the Holocaust*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Casanova, J. (1994). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Contreras, C. y M. Cueto (2000). *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP/ Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Corneo, G. y O. Jeanne (1997). Conspicuous consumption, snobbism and conformism. *Journal of Public Economics* 66, 55-71.
- Cotler, J. (2005). *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cuche, D. (2010a). Los palestinos en el Perú, un siglo de presencia discreta y exitosa. En Bartet, L. y Kahhat, F. *La huella árabe en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Cuche, D. (2010b). Los libaneses y sus descendientes en la sociedad peruana. En Bartet, L. y Kahhat, F. *La huella árabe en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- DellaPergola, S. (2011). ¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina. En Avni, H., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano, M. y Senkman, L (coords.), *Pertenencia y alteridad* (pp. 305-340). Madrid: Iberoamericana.
- DellaPergola, S. (2013). World Jewish Population, 2013. En Dashefsky, A. y Sheskin, I. (eds.), *The American Jewish Yearbook, 2013, vol. 113* (pp. 279-358). Dordrecht: Springer.
- Don-Yehiya, E. (2014). Messianism and Politics: The Ideological Transformation of Religious Zionism, *Israel Studies* 19 (2), 239-263.

- Elior, R. (2010). *Los orígenes místicos del jasidismo*. Buenos Aires: Lilmod.
- Elkin, J. L. (2011). *The Jews of Latin America*. Ann Arbor, MI: University of Michigan.
- Epstein, J. (2008). Hebrew National. *Humanities*, 29 (1), 12-47.
- Ettinger, S. (2002). The modern period. En Ben-Sasson, H. H. (ed.), *A history of the Jewish people*. (pp. 727 - 1075). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Publicado originalmente en 1969; traducido al inglés en 1976).
- Ferrarotti, F. (2003). *On the science of uncertainty*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Fleischman, S. (1985). *Apuntes para la historia de la inmigración judía en el Perú (1850-1950)* (Tesis de Bachillerato inédita). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Freedman, R. (ed.) (2012). *Israel and the United States: six decades of US-Israeli relations*. Boulder, CO: Westview Press.
- Friesel, E. (1990). *Atlas of Modern Jewish History*. Nueva York: Oxford University Press.
- Fritz, M. (1986). Nostra Aetate: A Turning Point in History. *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association* 81 (1), 67-78.
- Garfinkle, A. *Jewcentricity*. Nueva Jersey: Wiley & Sons, 2009.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1999). *The discovery of grounded theory*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.
- Gilbert, M. (2010). *The Routledge atlas of Jewish history* (8va. Ed.). Nueva York: Routledge.
- Goldman, D. (2011). El movimiento conservador en Latinoamérica y el legado del Rabino Marshall Meyer. Un testimonio. En Avni, H., Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Bejarano, M. y Senkman, L (coords.), *Pertenencia y alteridad* (pp. 639-654). Madrid: Iberoamericana.
- González, O. (2014). *La presencia judía en la izquierda peruana*. Lima: Otra Mirada.
- Grompone, R. (1999). *Las nuevas reglas de juego*. Lima: IEP.
- Guibernau, M. (2013). *Belonging*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (2008). Notes on a post-secular society. *Signandsight.com*. Disponible en <http://www.signandsight.com/features/1714.html>.
- Hartman, H. y Kaufman, D. (2006). Decentering the study of Jewish identity: Opening the dialogue with other religious groups. *Sociology of Religion* 67 (4), 365-385.

- Heschel, S. (1998). Jewish Studies as Counterhistory. En Biale, Galchinsky y Heschel (1998). *Indiser/Outsider. American Jews and Multiculturalism* (pp. 101-115). Berkeley y LA: University of California Press.
- Klarén, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Klein, M. (2012). *Kosher feijoada and other paradoxes of Jewish life in São Paulo*. University Press of Florida.
- Lacqueur, W. y Rubin, B. (eds.) (2001). *The Israel – Arab reader*. Nueva York: Penguin (6ª ed.)
- Lesser, J. y Rein, R. (2006). Challenging particularity. Jews as a lens on Latin American ethnicity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1 (2), setiembre, 249-263.
- Lesser, J. y Rein, R. (2008). *Rethinking Jewish-Latin Americans*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Lesser, J. (2008). How the Jews became Japanese and other stories. En Lesser, J. y Rein, R. (2008). *Rethinking Jewish-Latin Americans* (pp. 41-51). Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Lesser, J. y Rein, R. (2014). Motherlands of choice. Ethnicity, belonging, and identities among Jewish Latin Americans. En Foote, N. y Goebel, M. *Immigration and national identities in Latin America* (pp. 141-159). Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Lipset, S. M. y Bendix, R. (1963). *Movilidad social en la sociedad industrial*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Löwy, M. (2004). Le concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de sciences sociales des religions* 19 (127). Max Weber, La Religion et la Construction du Social, 93-103.
- Machin, S. y Vignoles, A. (2005). *What's the good of education? The economics of education in the UK*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Capítulo 1 disponible en <http://press.princeton.edu/chapters/s7947.html>).
- Mitrani, H. (2006). *Ser judío en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Morimoto, A. (1991). *Población de origen japonés en el Perú: perfil actual*. Lima: Centro Cultural Peruano-Japonés.
- Morimoto, A. (1999). *Los japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Congreso de la República del Perú.

- Portocarrero, G. (2013). La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En Portocarrero, G. (ed.), *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy*. (pp. 59-93). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Roniger, L. (2010). Latin American Jews and processes of transnational legitimization and de-legitimization. *Journal of Modern Jewish Studies* 9 (2), julio, 185-207.
- Roy, Olivier. (2013). *Holy ignorance*. Oxford: Oxford University Press.
- Sassen, S. (2006). *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schwartz, D. (2011). *Religious-Zionism*. Academic Studies Press.
- Segal, A. (1999). *Jews of the Amazon: Self-exile in the earthly paradise*. Filadelfia, PA: The Jewish Publication Society.
- Silber, M. (1993). The emergence of ultra-orthodoxy: The invention of a tradition. En Wertheimer, J. *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* (pp. 23-83). Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Taylor, Ch. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Trahtemberg, L. (1987). *La inmigración judía al Perú 1848-1948*. Lima: Asociación de Beneficencia y Culto 1870.
- Trahtemberg, L. (1988). *Demografía judía del Perú*. Lima: Unión Mundial ORT.
- Trahtemberg, L. (1989). *Los judíos de Lima y las provincias del Perú*. Lima: Unión Israelita del Perú.
- Trahtemberg, L. (1991). *Participación del Perú en la Partición de Palestina*. Lima: Colegio León Pinelo.
- Thorp, R. y Bertram, G. (2013). *Perú 1890 – 1977: crecimiento y políticas en una economía abierta*. Lima: Universidad del Pacífico (1ª ed. revisada).
- Weber, M. (2002). *The Protestant ethic and the “spirit” of capitalism and other writings*. Londres: Penguin Classics.
- Yamawaki, Ch. (2002). *Estrategias de vida de los inmigrantes asiáticos en el Perú*. Lima: IEP; JCAS.

Fuentes extraídas de Internet

Bardales, O. (s.f.). Marcando el paso. *Ellos & Ellas*. (Suplemento de la Revista *Caretas*).
Extraído de http://ellosyellas.com.pe/mobile/reportajes/reportajes-internacionales/marcando-el-paso-aafb#.U_4jUfldXJg

Catálogo virtual del Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú. Página Web del Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú. Extraído de <http://www.congreso.gob.pe/fondoeditorial/catalogo.html>.

Colegio León Pinelo. (2014). Misión. Extraído de <http://www.lp.edu.pe/mision.php>.

Declaración Nostra Aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (1965). Documento extraído de la Página Web de La Santa Sede http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html.

El Boletín (2014). Edición del 21 de marzo de 2014. Extraído de <http://www.mjp.org.pe/WEB3/Boletines/El%20Boletin/2014/BOLETIN%20100%20-%2021%20de%20Marzo%202014.pdf>.

El Boletín (2015). Edición del 16 de octubre de 2015. Extraído de <http://www.mjp.org.pe/web3/Boletines/El%20Boletin/2015/BOLETIN%20173%20-%2016%20de%20Octubre%202015.pdf>.

Goldman, J. (2006). Peru's Jews Watch Election Closely. *JTA*, 23 de mayo. Extraído de la Página Web de la Jewish Telegraphic Agency (JTA) <http://www.jta.org/2006/05/23/life-religion/features/perus-jews-watch-election-closely>.

Google Maps. Extraído de <https://www.google.com/maps>.

Hoja de Vida de David Waisman Rjavinsthi. Página Web del Congreso de la República del Perú. Extraído de http://www.congreso.gob.pe/congresista/2006/dwaisman/_hoja-vida.htm.

INEI. (2014). Estado de la población peruana 2014. Extraído de http://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1157/libro.pdf

Ley General de Educación Decreto Ley 19326 (1972). Extraído de Justicia Perú <http://peru.justia.com/federales/decretos-leyes/19326-mar-21-1972/gdoc/>.

Página Web de *La República.pe*. Extraído de <http://www.larepublica.pe/16-01-2014/lima-conozca-la-lista-de-los-colegios-mas-caros>.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2006). La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente. Lima: PNUD. Extraído de http://www.centrodesarrollohumano.org/pmb/opac_css/doc_num.php?explnum_id=746.

Shavei Israel. Disponible en <http://shavei.org/>

OLEI. Disponible en <http://www.olei.org.il/>

United Nations Development Programme (2015). Human Development Report 2015. Extraído de <http://hdr.undp.org/en/2015-report>.

UNFPA Perú. Información sociodemográfica, extraído de http://www.unfpa.org.pe/infosd/poblacion/poblacion_05.htm



Anexo 1. Respuesta del INEI a solicitud de datos censales.



PERÚ: POBLACIÓN DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD, POR SEXO, SEGÚN RELIGIÓN, 2007

Religión	Total	Hombre	Mujer
Total	20 850 502	10 278 542	10 571 960
Católica	16 956 722	8 379 120	8 577 602
Evangélica	2 606 055	1 200 953	1 405 102
Otra	679 291	324 445	354 846
Ninguna	608 434	374 024	234 410

FUENTE: INEI. Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.

[Handwritten signature]

PERÚ: POBLACIÓN DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD, POR SEXO, SEGÚN RELIGIÓN, 2007

Religión	Total	Hombre	Mujer
Total	20 850 502	10 278 542	10 571 960
Católica	16 956 722	8 379 120	8 577 602
Evangélica	2 606 055	1 200 953	1 405 102
Otra	679 291	324 445	354 846
Ninguna	608 434	374 024	234 410

FUENTE: INEI. Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda.

Anexo 2. Guía de entrevistas utilizada en la primera fase de trabajo de campo

A. Datos personales

1. ¿Dónde nació?
2. ¿En qué año?
3. ¿Hasta qué grado cursó estudios? ¿Qué estudió?
4. ¿A qué se dedicó de joven y a qué se dedica ahora?

B. Carrera

5. ¿Cómo fue estudiar una carrera en Lima en ese entonces?
6. ¿Cómo se insertó en el ámbito profesional?
7. ¿Quiénes lo ayudaron?
8. ¿Qué contactos tenía en la profesión antes de entrar en ella?
9. Pertener a la comunidad judía, ¿era ventajoso o desventajoso? ¿O no tenía importancia?
10. ¿Qué otro factor lo motivó a ingresar en la profesión?
11. ¿Ha pertenecido / pertenece a alguna asociación? ¿Social, profesional?

C. Interés por esfera pública | Participación en espacios organizados

12. ¿Cómo surgió su interés en el espacio público?
13. ¿Qué significó ser judío durante esta experiencia?
14. ¿Recuerda algún episodio en el que haya surgido algo llamativo por ser judío?

D. Socialización

15. ¿Dónde transcurrió su infancia?
16. ¿Cómo se vivían los temas relacionados con el judaísmo en su casa?
17. Cuando usted era adulto joven, ¿cómo se celebraban las festividades?
18. ¿En su juventud conoció a gente que tuviera parientes no judíos? ¿Cómo se relacionaban con la comunidad?
19. ¿En qué colegio estudió? ¿Sus hijos?
20. ¿Cómo recuerda la interacción con tus compañeros no judíos? ¿Sabían que era judío/a? ¿Cómo cree que lo veían?
21. ¿Cómo eran sus relaciones con no judíos en ese entonces? ¿Había algún contexto en el que resultara viable interactuar con no judíos? (Plantear distintos períodos: escolaridad, universidad, ámbito profesional)
22. ¿Cuán posible era tener un enamorado/a no judío/a? ¿Generaba alguna reacción en particular? ¿Los matrimonios entre judíos y no judíos?
23. ¿Usted tenía vínculos con personas no judías? ¿Qué tipo de vínculo los unía?
24. (Si fue a la universidad) ¿Cómo fue su experiencia en la Universidad? ¿Cómo se relacionaba con judíos y no judíos?
25. ¿Cómo ha sido su experiencia en clubes, asociaciones, ámbito laboral?

E. Distancia social

26. ¿Se consideraba diferente a las personas de padre y madre y judíos; sólo padre judío; sólo madre judía?
27. ¿Cuán importante era casarse con judíos? ¿Había diferencias entre mujeres y hombres? ¿o no había diferencias?
28. En su juventud, ¿se veían parejas de judíos y no judíos? ¿Qué era más probable? ¿Que sucediera en provincias, entre ashkenazíes, sefaradíes? ¿Cómo los veía la comunidad?

29. ¿Qué consideraba usted importante para mantener o vivir una vida judía?
30. ¿Ser judío implicaba dificultades o no? ¿Implicaba ventajas?
31. ¿Se valoraba ser peruano, o no?
32. ¿Qué pensaba la generación inmigrante sobre los peruanos?
33. ¿Qué opinión había sobre los judíos que se asimilaban a la vida no judía?
34. ¿Cómo se trataba a las personas no judías que se convertían al judaísmo?

F. Actualidad

35. ¿Qué ha cambiado respecto a su juventud en la comunidad?
36. ¿Cómo se siente respecto a eso?

