

Procesos de constitución discursiva de memoria

El caso del colectivo social judío argentino

Autor:

Fischman, Fernando

Tutor:

Bauman, Richard

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

TESIS M-7-15

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 222.100	MESA
18 OCT 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

TESIS DE DOCTORADO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

***PROCESOS DE CONSTITUCIÓN DISCURSIVA DE MEMORIA: EL
CASO DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO.***

DOCTORANDO: M.A. FERNANDO FISCHMAN

DIRECTOR: DR. RICHARD BAUMAN

CO-DIRECTORA: DRA. MARÍA INÉS PALLEIRO

CONSEJERA DE ESTUDIOS: LIC. ALICIA MARTIN

AGRADECIMIENTOS

A Richard Bauman, por su apoyo permanente en el extenso proceso que llevó a la concreción de esta tesis.

A María Inés Palleiro, por haber asumido el rol de codirectora y pautar las distintas etapas de trabajo que permitieron su realización

A Alicia Martin, porque el título de “consejera” no le hace justicia a todos los roles que ha desempeñado, desde el institucional de directora de beca, hasta el de orientadora, pero por sobre todo, amiga.

A los miembros del equipo UBACyT que dirige Alicia Martin, por haber escuchado sistemáticamente mis presentaciones y aportado preguntas y comentarios.

Al Grupo de Estudios sobre el Colectivo Social Judío Argentino del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, por haberme brindado un espacio para intercambiar ideas sobre la temática específica de investigación.

A Carolina Crespo y Cecilia Benedetti, por prestarse generosa y desinteresadamente a colaborar en la resolución de diversas cuestiones técnicas.

A la Universidad de Buenos Aires y, a la Fundación Antorchas, por las becas que facilitaron mi trabajo.

A Marquesa Macadar, por las largas conversaciones, con coincidencias y disensos, en Bloomington, Montevideo y Buenos Aires.

A Alejandro Soltonovich y Miriam Alazraki, por las numerosas charlas amistosas, mate de por medio, en San Telmo, y luego, correo electrónico mediante, desde su exilio madrileño.

A mi hermano Hernán, por los muchos cafés con discusiones de política nacional y comunitaria.

A mis padres, Miguel y Norma, por las cosas que no se pueden decir en un espacio como éste.

A mi esposa Natasha, compañera de la vida, por estar en todos los lugares donde tiene que estar.

PRIMERA PARTE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	1
El <i>corpus</i>	10
El colectivo judío argentino y la configuración discursiva de la memoria.....	12
 CAPÍTULO 1.....	16
LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL: DIMENSIONES TEÓRICAS, PRESENTACIÓN DEL CASO EN ESTUDIO Y PLANTEO GENERAL DE LA HIPÓTESIS	
<u>Algunos desarrollos teóricos en estudios acerca de la memoria social.....</u>	<u>16</u>
<u>La noción de <i>performance</i>/actuación como herramienta analítica.....</u>	<u>20</u>
Consideraciones metodológicas para la investigación por parte de un antropólogo nativo.....	25
La textura de la memoria.....	32
<u>Procesos constitutivos del colectivo social judío argentino.....</u>	<u>35</u>
La inmigración judía a la Argentina.....	35
La conformación de un “colectivo social judío argentino.....”	39
<u>Formulación de la hipótesis.....</u>	<u>42</u>
 SEGUNDA PARTE.....	44
LA CONFORMACIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO Y SU RELACIÓN CON DISCURSOS INSTITUCIONALES CONFIGURADORES DE “MEMORIA”	
 CAPÍTULO 2.....	46
MANIFESTACIONES PÚBLICAS DE MEMORIA	

<u>Lo “judío” en el contexto de los discursos de la “argentinidad”</u>	46
La lucha contrahegemónica por el acento. Los esfuerzos por incorporar lo “judío” a lo “argentino”.....	51
<u>La “retórica del aporte”</u>	52
Gauchos y tangos judíos.....	52
<u>La “retórica de la memoria”</u>	58
El discurso público de la “memoria” como tropo de integración.....	58
Monumentos en el espacio público.....	61
Los monumentos relevados.....	63
<u>La inscripción de la tragedia judía en la tragedia nacional: La “memoria” como tropo compartido</u>	68
<u>El tropo de la memoria y su continua delineación por medio de otros discursos</u>	70
La hibridación de la “memoria” en la música popular.....	71
<u>¿Qué conmemoran estos discursos sobre la “memoria”?</u>	73

CAPÍTULO 3.....78

LA REPRESENTACIÓN DE “LO JUDÍO” EN UN MUSEO JUDÍO ARGENTINO: ¿LA MEMORIA DE QUIÉN/ES?

<u>El discurso museográfico</u>	78
Un caso de institución productora de memoria: el Museo Judío de Buenos Aires (1967-2003).....	79
La representación etnográfica de lo “judío”.....	83
La representación histórica de lo “judío”.....	84
<u>El Museo Judío de Buenos Aires en la política comunitaria</u>	88

TERCERA PARTE.....92

LA MEMORIA EN LAS “FORMAS DE HABLA” JUDÍAS ARGENTINAS

<u>Consideraciones específicas</u>	94
La “tradición” en discurso y la construcción de la memoria: metodología de análisis para el discurso verbal oral.....	99
CAPÍTULO 4	103
LA “TRADICIÓN” EN DISCURSO	
<u>La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal</u>	105
“ <i>Religiosos no, tradicionalistas, sí</i> ”. El entramado de lo “tradicional” en el discurso verbal oral.....	107
<u>Metodología de análisis y pautas de transcripción</u>	108
<u>La percepción del proceso inmigratorio como instancia de quiebre</u>	111
<u>El relato de la manipulación de la tradición</u>	115
La “tradición” en el discurso sobre la comida.....	119
<u>Corolarios del análisis y reflexiones metodológicas</u>	122
CAPÍTULO 5	124
LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA POR MEDIO DEL ARTE VERBAL	
<u>El arte verbal judío argentino: un itinerario de lectura en el contexto del <i>corpus</i> disciplinar de la folklorística</u>	128
<u>Metodología de análisis para el discurso oral considerado como “arte verbal”</u>	132
<u>La poética de la memoria y sus géneros</u>	134
<u>La “memoria” de una generación</u>	135
<u>La configuración de una <i>generación</i> por medio del lenguaje: <u>epítetos, apodos y criptolalía</u>.....</u>	140
<u>Géneros conversacionales y narrativos</u>	144
<u>Géneros conversacionales</u>	145
La recreación “folk” de toponimias.....	146
El juego con el lenguaje y su uso para la caracterización de “unos” y “otros”.....	148
Los juegos a partir de la competencia (o incompetencia) lingüística	

como <i>locus</i> para la elaboración de los procesos de articulación y conflicto intragrupal.....	151
<u>La configuración narrativa de la memoria grupal.....</u>	155
El discurso narrativo oral y sus cronotopos.....	156
La elaboración narrativa del pasado.....	158
La repetición en la estructura narrativa. Del rasgo formal al sentido alternativo.....	165
<u>La memoria narrativa como articuladora de múltiples pasados y del presente.....</u>	168
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	172
BIBLIOGRAFÍA SISTEMATIZADA.....	178

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Mi tesis sostiene que el colectivo judío en el contexto argentino posee una configuración diferencial, articulada a partir de procesos de construcción discursiva de memoria. Se basa en el análisis de dichos procesos desde una perspectiva antropológica vinculada con un enfoque comunicativo de la Folklorística, específicamente, la “**teoría de la *performance***”. Para ello, examina los modos de elaboración discursiva de esta memoria a través de un *corpus* de materiales recopilado en un trabajo de campo intensivo (entrevistas, anotaciones, observaciones, artículos periodísticos, folletería institucional, entre otros).

La pregunta con la que comenzó mi investigación se podría plantear en los siguientes términos ¿cómo se constituye en colectivo social diferencial un grupo de origen inmigratorio, el judío, en el contexto de un estado nacional como el argentino que, al mismo tiempo que lo incluye demográficamente e incluso le otorga ciudadanía plena en términos jurídico-legales, sistemáticamente construye un ideario que lo excluye?

La respuesta provisional a dicha pregunta funcionó a modo de hipótesis orientadora de la indagatoria: a través de la apelación a determinadas estrategias discursivas, los judíos salieron a disputar un lugar en la constelación de integrantes de la nacionalidad. Así, el encuadre inicial del trabajo estuvo dado por la consideración de los sujetos sociales en su ubicación en un campo de lucha discursiva¹. Siguiendo los planteos del Círculo de Bajtin, conjeturé que mediante “formas de respuesta” (traducción propia de la versión inglesa “*rejoinders*” en Morris 1994), se luchó y se continúa luchando por el “acento”. A través del diálogo con los discursos del estado nacional y de los intelectuales y exponentes de las industrias culturales vinculados a los sectores hegemónicos del país, desde ámbitos judíos (las instituciones comunitarias, sus industrias culturales), se disputó la construcción ideológica que constituyó a los judíos

¹ Michael Silverstein y Greg Urban (1996) destacan la estratégica importancia política de afirmar una interpretación metadiscursiva sobre otras.

como un componente no integrable a la nacionalidad. A partir de dicha construcción ideológica podría considerarse que la identidad “judía argentina” quedó explícitamente descartada de los imaginarios de la nacionalidad desde las primeras décadas del siglo XX. Es así como un pensador nacionalista y funcionario del Ministerio de Instrucción Pública, Ricardo Rojas escribió ya en 1909 que la “cuestión semítica” existirá “apenas el hijo criollo del inmigrante semita prefiera *ser judío en vez de ser argentino* en completa comunión con el pueblo y el suelo donde naciera” (cursivas mías, en Lvovich 2003). Posteriormente, la constitución de discursos nacionalistas adquirió tintes fuertemente antisemitas. A partir de la década de 1930 se erigió un paradigma de la “argentinidad” con un componente católico fundamental (Rock 1993; Spektorowski 1990), circunstancia que manifiesta la situación conflictiva que supuso desde entonces la adscripción al colectivo judío. En procesos similares se articularon otras exclusiones, como la de los afrodescendientes y la de los indígenas. Aunque el caso de los judíos cuenta con sus particularidades, entiendo que hay puntos en común con las cuestiones que afectaron a esos otros grupos, y por lo tanto su análisis puede esclarecer algunos procesos generales de exclusión.

Expresiones tan mentadas como “hay que recordar como hacen los judíos” y “los argentinos no tenemos memoria” me llegaron a interpelar particularmente en mi doble condición de judío y argentino. Conduje entonces la indagatoria desde mi subjetividad reflexiva, a partir de la consideración de un colectivo reiteradamente identificado como poseedor de una vinculación activa con el pasado (los judíos) en el contexto de un estado nacional repetidamente caracterizado como problemático en su relación con acontecimientos de su historia (la República Argentina). A lo largo de mi investigación, el abordaje de estos temas implicó una permanente problematización y puesta en cuestión de aquellos enunciados que forman parte de un sentido común naturalizado y compartido. Dichas reflexiones me llevaron a detectar la sustentación de ambos enunciados en prácticas concretas productoras de memoria y olvido. Así la imposibilidad clara de articular una memoria pública nacional que pueda dar cuenta sistemáticamente del pasado queda de manifiesto en el descuido estatal por los archivos, los museos y las bibliotecas (Kaufman 2001), en tanto que la apelación al recuerdo de los judíos se patentiza precisamente en una institución que congrega un archivo, un museo y una biblioteca, el Instituto Judío de Investigaciones *IWO*, que más allá de las actividades específicas que realiza, en el hall de entrada de su sede de Buenos

Aires exhibe un cartel que afirma “*Un pueblo sin memoria no es un pueblo, y un pueblo que no se congrega para compartir su destino se pierde en la historia*”.²

La realización de mi tesis, significó una focalización en los usos concretos de los instrumentos productores de memoria en un grupo particular, los judíos, extensible tal vez a otros colectivos. Más allá de la probada relación entre el imperativo bíblico de la memoria y la religión judía que plantea uno de los teóricos más relevantes sobre el tema, Yosef Hayim Yerushalmi (1982; 1989), me interesó examinar los “usos” concretos de algunos materiales, entendidos como parte de un repertorio cultural, siempre por un grupo específicamente delimitado, y en un momento histórico determinado, para precisar cómo los mencionados imperativos de conmemoración se efectivizan o no en situaciones sociohistóricas concretas. En ese sentido, una dimensión importante de la investigación estuvo dada por el examen de las formas utilizadas para elaborar su memoria por parte de un grupo de origen inmigratorio en el contexto de un estado nacional. Es decir, más allá de las especificidades en su relación con el pasado de un colectivo determinado en una formación social, otras singularidades debían ser tenidas en cuenta. Éstas, resultantes de la particular localización de los judíos en el marco de los procesos de integración comunes a todos los inmigrantes, conllevan necesariamente una dinámica de memoria y olvido.

Asimismo, la problemática investigada se vincula con los debates acerca de la memoria surgidos con fuerza a partir de la década de 1980 y que adquirieron mayor intensidad en los 90 en relación con la cuestión de las formas de recordación de los crímenes de las dictaduras militares latinoamericanas. Dicha temática mantiene aún hoy vigencia en el campo académico, como se desprende de las numerosas nuevas publicaciones al respecto y del hecho de que, como puede advertirse por su presencia en congresos y jornadas de disciplinas sociales y humanísticas, ha obtenido estatus de eje problemático particular. También, la reciente formulación de programas de estudio e incluso la creación de carreras de posgrado específicas sobre la “memoria” proporciona un marco para la reflexión acerca de las circunstancias históricas que posicionan al tema como uno de tamaño relevancia y de las consecuencias de las intervenciones de

² Estos enunciados comunitarios, reiterados en numerosas instancias, no necesariamente tienen un correlato en las políticas específicas que se siguen en relación con los museos, como surge de la investigación realizada y muestro en el Capítulo 3

numerosos actores en tareas de producción de recuerdo³. Qué se recuerda y qué se olvida, y quiénes se benefician con determinadas configuraciones de las experiencias pasadas en general, y en particular con aquellas de índole traumática como dictaduras y genocidios, ha sido una cuestión que, aunque debatida, sigue siendo arena de controversias en la sociedad civil, en tanto y en cuanto aquello que se recuerda servirá para delinear el futuro colectivo. Por lo tanto, este trabajo se abre hacia los debates acerca de los mecanismos por los cuales el pasado es “construido” y en ese carácter, se convierte en objeto de disputas.

Además de dialogar intensamente con dichas cuestiones, esta tesis se propone también avanzar en otra dirección. Mi propósito es dilucidar cómo se constituyen los ejes de continuidad/discontinuidad cultural en los cuales, la memoria, entendida esta vez como el proceso de integración de experiencias pasadas con el presente, también se constituye. Para ello, me adentro en los mecanismos específicos por medio de los cuales se produce la selección que a partir de un *continuum* de experiencias pasadas deja que algunas de estas se desvanezcan y que otras se reelaboren para pasar a formar parte del repertorio de discursos vigentes. Estos mecanismos, algunas veces están claramente vinculados con macropolíticas específicas que orientan la producción de recuerdos de experiencias pasadas, pero en oportunidades se desarrollan con independencia de las instancias memorializadoras institucionales, aunque siempre en un proceso comunicativo con ellas. Es decir, parto de la concepción de que la memoria social concierne tanto a los productos de los dispositivos institucionales de memorialización, como a aquello para lo cual se erigen mecanismos productores de “olvido”. Pero ahí no acaban los componentes de la memoria, sino que ésta también abarca aquello que continúa vigente en el recuerdo social, por medio de prácticas de transmisión y reelaboración que se suceden con independencia de políticas concretas que las estimulen. De manera, que en mi investigación tomo en consideración que la memoria se constituye a través de una multiplicidad de canales y códigos.

Como punto de partida me baso en las elaboraciones teóricas acerca del concepto de memoria social surgidas de los tempranos trabajos de un teórico insoslayable del tema como Maurice Halbwachs quien comenzó a delinear la noción en

³ Entre los mencionados cursos y carreras de posgrado cabe citar la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata, y los cursos dictados por Alejandro Kaufman en la Universidad Nacional de Quilmas sobre “Memoria, Identidad y Representación. Elementos para el análisis cultural de la historia argentina reciente”.

la década de 1920. Según esta perspectiva, el modo histórico de percibir el pasado desplaza a la memoria como forma de relacionarse con lo acontecido anteriormente. En coincidencia con esta postura se manifiesta otro importante teórico de la memoria social, Pierre Nora, quien plantea que se habla de la memoria “porque ya no queda nada de ella” (en Olick 1998). Esta visión se encuadra en una concepción de una división radical entre sociedades pre-modernas y modernas, según las cuales las primeras vivirían en un pasado continuo y las segundas habrían constituido a la memoria como una forma discursiva que sustituye a aquello que no se puede experimentar espontáneamente. Por mi parte, disiento con una formulación de la memoria como aquello que “da paso” a la historia en la modernidad, como consecuencia de la pérdida de contacto “orgánico” con el pasado. El planteo que subyace a esta tesis, es que esa división no resulta fecunda para examinar los procesos de producción de memoria social ya que plantea una dicotomía entre sociedad tradicional y moderna que les atribuye a una y otra características opuestas en su relación con el pasado.

Mi tesis entonces se propone como una profundización en la reflexión sobre los procesos sociales de elaboración de memoria a través de la delimitación de un caso y del ahondamiento en algunas de las variables que intervienen en dichos procesos.

Con el fin de alcanzar los objetivos planteados inicialmente, organicé la tesis en tres partes. Para llegar a dar forma a las hipótesis esbozadas, al comenzar el trabajo que sostiene mi tesis, creo necesario realizar algunas consideraciones preliminares acerca del colectivo judío y la configuración discursiva de la memoria y exponer con claridad la articulación entre sus distintas secciones. En la Primera Parte formulo un estado de la cuestión y presento el caso en estudio, pasos indispensables para la construcción de mi hipótesis, que procedo a enunciar luego de estas consideraciones previas. En la Segunda Parte, abordo el análisis de instrumentos de conmemoración institucionales como monumentos y museos. En la Tercera Parte, trabajo con discurso verbal oral proveniente de las entrevistas realizadas.

A continuación planteo los ejes principales de cada una de las partes⁴.

Para presentar el estado de la cuestión y el caso en estudio, de acuerdo con el recorrido planteado, en la Introducción de esta Primera Parte, presento la tesis a sostener. En el Capítulo 1 realizo un relevamiento de los conceptos teóricos en uso para

el estudio de la “memoria” en la actualidad. Posteriormente planteo los conceptos teórico-metodológicos con los cuales, reconsiderándolos en función de los materiales empíricos analizados, abordé el estudio del caso. Me refiero específicamente a la noción de *“performance”* (actuación) y consecuentemente al de *“proceso de tradicionalización”*. En relación con el *corpus* de materiales seleccionados, como quedó dicho, los procesos conmemorativos hacen uso de gran número de manifestaciones semióticas y construyen significaciones a través de múltiples canales, inabordables sin una determinación previa. Ello exige una delimitación en cuanto al tipo de manifestaciones a tomar en cuenta, las expresiones concretas elegidas y una aproximación metodológica para cada una de ellas. Ellas están especificadas en cada apartado. Las principales expresiones tomadas en consideración son las denominadas “conmemoraciones” públicas (museos, monumentos, exhibiciones) y el discurso verbal oral. Sin embargo, los materiales utilizados no se limitan a aquellos, sino que cuando resulta pertinente, incorporo materiales periodísticos y de las industrias culturales (literatura, música popular).

En el mismo capítulo, sitúo históricamente al grupo judío en los procesos que le dieron origen en tanto colectividad en el marco del estado nacional argentino. Planteo así las coordenadas del caso particular en el cual llevé a cabo mi investigación sobre la memoria. Presento mi tratamiento del grupo en su carácter de conglomerado de origen inmigratorio y propongo, a los fines analíticos, definirlo como “colectivo social” más que como “comunidad” o “colectividad”, ambos términos de uso corriente por parte de los nativos y en la mayor parte de la producción histórica y antropológica, dado que permite una mayor sutileza en la definición de las formas de adscripción.

Asimismo, planteo mi posicionamiento subjetivo como miembro de dicho colectivo y desarrollo las maneras en que mi autoadscripción por un lado guía mi investigación y por otro me induce a un proceso reflexivo que resulta iluminador para abordar la temática, ya que me lleva a la búsqueda de nuevos instrumentos metodológicos.

La reflexión surgida de mi carácter de etnógrafo “nativo” sirvió a varios fines. En un principio, para pensar las posibilidades y limitaciones de los acercamientos a las temáticas en estudio desde una perspectiva que combina una mirada académica con una

⁴ Con el fin de lograr una mayor claridad expositiva, realicé algunos cambios en la numeración de los capítulos en relación a los presentados en el Plan de Tesis definitivo. He respetado, de todos modos el

percepción nativa. Posteriormente, y como consecuencia no prevista al inicio, para la realización de un ejercicio de remembranza que supuso, frente a cada instancia de entrevista, de observación y de escritura, la confrontación con los recuerdos propios, filtrados también por la teoría. Este planteo, desarrollado en el Capítulo 1, tiene alcances para el trabajo en su conjunto.

Esta Primera Parte presenta de ese modo, la especificidad del enfoque teórico y metodológico con que se aborda el grupo en estudio, que se relaciona con un acercamiento analítico desde mi posición reflexiva de nativo, a distintas manifestaciones discursivas del colectivo judío en la Argentina, con las herramientas metodológicas de la **teoría de la performance**.

La Segunda Parte consta de dos capítulos. En el Capítulo 2 abordé lo que denominé “**discursos institucionales configuradores de memoria**”, siguiendo las diferenciaciones conceptuales planteadas en el capítulo anterior acerca de los dispositivos memorializadores. Posteriormente me centré en las estrategias discursivas por medio de las cuales el colectivo judío procuró negociar la adquisición de una ciudadanía plena con el mantenimiento de rasgos identitarios singulares. Esta situación, no exenta de conflictos dado el entrecruzamiento de discursos contradictorios (los idearios de una nación culturalmente uniforme, con los matices propios de cada momento, frente a un imaginario grupal que se plantea con una profundidad histórica anterior a la de la constitución misma de los estados nacionales y que se posiciona como una entidad singular, aunque sin renunciar a la pretensión de incorporarse como componente de la nacionalidad argentina). Para las citadas estrategias discursivas acuñé la denominación de “**retórica del aporte**” que se constituye como un antecedente de la “**retórica de la memoria**”.

Examino los discursos constitutivos de esta “**retórica del aporte**” a través de diversas manifestaciones ubicadas en distintos momentos históricos: obras literarias, exhibiciones museográficas, expresiones de dirigentes comunitarios, manifestaciones artísticas. Muestro cómo un discurso configurado tempranamente (a principios del Siglo XX) continuó enunciándose a lo largo de las décadas y sigue siendo formulado en la actualidad, dando cuenta de una arraigada forma de representación. Luego, en relación con la “**retórica de la memoria**”, selecciono algunos de los soportes materiales por medio de los cuales se configuran discursos eligiendo determinados hechos del pasado.

orden general de las partes y capítulos propuestos en dicho plan.

Ellos están ubicados no únicamente dentro de los marcos comunitarios, sino también en los espacios públicos (o en espacios que aunque se erigen en ámbitos pertenecientes a las organizaciones de la colectividad están pensados en función de una audiencia extracomunitaria). Se trata específicamente de los monumentos conmemorativos y los “memoriales”, establecidos en relación con el atentado a la sede de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina) a partir de la década de 1990. Planteo cómo estas apelaciones a la “memoria” permiten una vinculación entre discursos nacionales y discursos particulares, vinculación que, en el campo de lucha discursivo en el cual se encuadran, daría la posibilidad de sobreponerse a las dicotomías entre lo “judío” y lo “argentino” presentadas, las cuales hasta el momento no han sido superadas. Refuerzo estas conclusiones con otros discursos como manifestaciones públicas de funcionarios y expresiones de la música popular que convergen hacia una misma interpretación.

La tesis, en tanto resultado de una investigación situada históricamente, atiende a cómo el grupo no sólo no puede soslayar estas cuestiones, sino que también juega un rol activo en las discusiones, tanto por su carácter de colectivo integrante de la sociedad nacional, como por sus particulares vinculaciones con un colectivo internacional más vasto. En relación con estas vinculaciones, me refiero específicamente a las conmemoraciones del Holocausto o *Shoá* que proporcionan un modelo y antecedente para las formas de recordación de otras matanzas y que a su vez se entroncan con un modelo conmemorativo previo en la cultura judía (Valensi 1986; Yerushalmi 1982).

En el Capítulo 3, en el contexto del caso en estudio, tomo una institución dedicada a la producción de “memoria”. Específicamente, encaro la investigación de un museo, a partir de su consideración como institución privilegiada en los estados nacionales modernos para construir e instaurar versiones del pasado. Se trata del Museo Judío de Buenos Aires. En él realizo un análisis en dos niveles. Primeramente, examino las representaciones de lo “judío” puestas de manifiesto en el discurso museográfico. Muestro ahí cómo éstas establecen una ligazón entre un pasado grupal y el presente. Asimismo, ahondo en cuestiones descubiertas a partir de mi trabajo de campo que exceden la producción semiótica explícitamente destinada a “recordar”, pero que sin duda echan luz acerca de las representaciones públicas. Me refiero a las problemáticas institucionales que hacen a la colectividad judía argentina, al funcionamiento interno de las organizaciones comunitarias, y a la forma en que las políticas intracomunitarias tienen incidencia en los soportes públicos de selección y exposición del pasado. De esa

manera, atendiendo a una dimensión no considerada en una primera instancia y revelada en el transcurso del trabajo de campo, incursiono en la reflexión acerca de las estrategias políticas que, aunque involucran a personajes concretos de la comúnmente llamada “interna comunitaria” dejan en evidencia la participación de otros organismos cuyo involucramiento en la producción de representaciones del pasado judío de otra manera quedaría oculta.⁵

En suma, en esta Segunda Parte planteo uno de los núcleos de la tesis, relacionado con los denominados “**retórica del aporte**” y “**retórica de la memoria**”, en manifestaciones discursivas diversas que incluyen el discurso de los monumentos memoriales y el museal, como ámbitos de patrimonialización de la memoria grupal⁶.

En la Tercera Parte me centro en la producción de memoria en un nivel no institucional, a través de lo que llamo “**formas de habla**” judías argentinas. Para ello repaso cómo la Folklorística, a partir de su concepción como instrumento para la recuperación de saberes en vías de extinción por los cambios de la Modernidad, ha abordado cuestiones relativas a la memoria social desde sus comienzos por medio del estudio de expresiones verbales, kinésicas, musicales, y artesanales. Propongo que dicha focalización le permite proveer herramientas privilegiadas para reflexionar en términos diacrónicos. Posteriormente, a partir de variables específicas explicitadas oportunamente, circunscribo un grupo particular dentro del caso en estudio, el de los “hijos de inmigrantes nacidos en Argentina” y analizo con profundidad discurso verbal surgido de entrevistas a partir de metodología de la etnografía del habla y del análisis conversacional. En el Capítulo 4 me centro en usos del lexema “tradición” y en los sentidos asociados con él. En el Capítulo 5 focalizo en el “arte verbal” y recorro algunos de los géneros registrados con el fin de plantear su vinculación con la elaboración de la memoria grupal, para destacar mi aporte original al campo de estudio.

⁵Específicamente me refiero a organizaciones judías originadas en los EE.UU. que han comenzado a tener una fuerte injerencia en las políticas comunitarias argentinas a partir de la década de 1990 y con inédita fuerza luego de la crisis de 2001.

⁶Si bien en mi tesis no desarrollo la cuestión del patrimonio, la relación entre soportes materiales de la memoria como monumentos y museos y el patrimonio cultural es insoslayable, como bien se plantea en González Varas (1999) y en Prats (1997; 2000 [1998]). Para el caso particular de la ciudad de Buenos Aires, Lacarrieu (2000) desarrolla algunos planteos relevantes en relación al involucramiento de distintos sectores en la constitución del patrimonio y las distintas formas de vincularse con el pasado. Algunos de estos temas específicos para el caso del patrimonio judío aparecen esbozados en un trabajo sobre la localidad de Carlos Casares (Acedo 2003). Asimismo, en años recientes me aboqué a conceptualizar la noción de “patrimonio cultural judío argentino” con sus rasgos particulares (Fischman 2003; 2004a; 2005)

El corpus

El *corpus* con el cual trabajo está constituido por una compleja colección de materiales. Desde el año 1988 –cuando aún era un estudiante de grado- he venido persistentemente compilando distintos tipos de notas acerca de temática relativa a los judíos y este *corpus* sigue creciendo. Formalmente concluí la etapa de trabajo de campo y recopilación de información a fines de 2004, pero he debido continuar incorporando materiales.

El *corpus* inicial estuvo compuesto por los siguientes *items*:

-Notas de campo anotadas en un cuaderno iniciado en el año 1998, cuando decidí que mi tesis doctoral versaría sobre el tema y en el que continué registrando observaciones con distinta periodicidad

-50 horas de entrevistas desgrabadas.

-Anotaciones de *items* de mi propia familia. Se trata de expresiones y relatos que forman parte de un registro realizado desde 1988 hasta la fecha de presentación de este trabajo.

-Recortes de diarios de circulación nacional y de publicaciones comunitarias.

-Libros de circulación restringida publicadas por editoriales comunitarias.

-Novelas y colecciones de cuentos de autores más o menos consagrados de distintas épocas (Alberto Gerchunoff, Alicia Steinberg, Isidoro Blaisten).

-Apuntes tomados en conferencias sobre aspectos relacionados con el tema que me ocupa.

También poseo una compilación de anotaciones tomadas de libros en papeles varios, fichas de libros o artículos leídos en bibliotecas o pedidos prestados, monografías presentadas en la Universidad de Indiana, ponencias leídas en congresos, anotaciones hechas en los márgenes en cuadernos de trabajo.

Esta enumeración de materiales da cuenta de la multiplicidad de componentes que comenzaron a adquirir relevancia a partir del momento en que tomé la decisión de juntarlos, analizarlos, leerlos y recontextualizarlos en mi escritura actual.

Toda esa variedad de materiales inicialmente acumulados, que muy probablemente no se diferencie de la que posee cualquier antropólogo, agregó otro

problema: el de la selección de materiales: ¿Cómo segmentar un *corpus* de información a partir de estos materiales cuando uno *vive* en el campo? Cuando digo vivir en el campo me refiero no sólo a habitar un mismo espacio geográfico, un mismo estado-nación, sino a ser un “igual” (frente a la posibilidad de estar separado por diferencias de clase, o de pertenencia étnica), y participante activo de las interacciones que realizan los miembros de un grupo cuyos códigos se conocen pero cuyas múltiples atribuciones de sentido se desea develar.

Es en relación con estas cuestiones que comienza a interesar una reflexión surgida de mi carácter de antropólogo-nativo. Cuando elegí el tema para la Tesis Doctoral durante mi estancia en el Medio Oeste norteamericano, la distancia geográfica, entendida no sólo como la residencia en un lugar extraño, sino también la falta de interacción cotidiana, me permitía un recorte más preciso. Una vez que estuve inmerso “en el campo” (del cual era originario) y ya no me fui, los límites comenzaron a borrarse. Lo que era un espacio nítidamente delineado pasó a ser nebuloso, con lo cual debí desarrollar un marco metodológico específico para abordar mi tema.

Así, la tesis combina varias aproximaciones a partir de una diversidad de materiales. En principio, un trabajo de campo antropológico consistente en observaciones, entrevistas en profundidad y el acopio de materiales gráficos (diarios, revistas, folletería) afines a la temática en estudio y de los que propongo un recorte ajustado a la especificidad de mi propuesta. Dicho trabajo de campo fue realizado en forma reflexiva, teniendo en cuenta las consideraciones relativas al hecho de tratarse de un antropólogo “nativo”, observaciones extensamente desarrolladas en la literatura antropológica y que no soslayé. Por lo tanto, realizo una reflexión estableciendo relaciones entre mis experiencias personales y la posibilidad de producción de conocimiento sobre el tema a partir de mi posicionamiento como investigador.

Luego, a partir de estas consideraciones, encaro una aproximación teórico-metodológica proveniente de los estudios folklóricos que guía la selección y análisis de los materiales, algunos de los cuales usualmente forman parte de lo que dichos estudios analizan (en especial, manifestaciones de arte verbal) y otros no (por ejemplo, los monumentos instalados en espacios públicos), pero que analizo bajo una misma lente, atendiendo a las particularidades de cada caso.

Posteriormente, un trabajo de escritura que adquiere matices particulares en cada capítulo en relación con los materiales seleccionados y la metodología utilizada.

Desde ya que una investigación sobre una temática tan compleja no pretende ser exhaustiva. A partir de la elección de un recorrido teórico, seleccioné un *corpus* de materiales diversos que segmenté y trabajé para proponer una metodología específica. Se trataría, en definitiva de un archivo. En ese sentido, considero al *corpus* como un archivo según la definición proporcionada por Jacques Derrida (1997) como principio ordenador del recuerdo (en este aspecto particular, de mi memoria como investigador y como investigador-nativo). En relación con el abordaje de los componentes de mi propio archivo, me resultaron de utilidad los planteos de la Crítica Genética que toma en cuenta una diversidad de materiales en apariencia espurios, cuyo ordenamiento de aspecto caótico da cuenta de un principio o protocolo metodológico.⁷ También, en la misma línea, fue útil la relectura de conceptos de genética textual para el estudio del discurso narrativo folklórico de María Inés Palleiro (Palleiro 2004a).

Los capítulos presentados a continuación se constituyen en un avance en los estudios de memoria social a partir de una aproximación teórica metodológica surgida del campo disciplinar de la Folklorística, en el cual convergen otras disciplinas. En ese sentido la confluencia de la antropología con la lingüística, el estudio del discurso y la crítica literaria se constituye en un cauce productivo para el estudio del tema.

El colectivo judío argentino y la configuración discursiva de la memoria

La comunidad judía se sitúa entre los grupos conformados como “colectividad” en la República Argentina a partir de la gran experiencia inmigratoria de fines de siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Ahora bien, este grupo cuenta con una serie de particularidades que lo colocan como un objeto privilegiado para el estudio de los procesos de producción de memoria social, y por esa razón precisa una delineación especial.

Las particularidades mencionadas en primer lugar, se relacionan con las características que lo diferencian de otros colectivos inmigratorios surgidos del mismo proceso histórico con los cuales, no obstante, se presentan algunas similitudes. En esos grupos las adscripciones iniciales a territorios nacionales o regionales (españoles, italianos, gallegos, piemonteses) forman el núcleo de sus identificaciones y adscripciones en el nuevo territorio en tanto grupos inmigrantes, pero tienden a

⁷ Al respecto ver los textos de Hay (1994) y Gresillon (1994).

desdibujarse con el paso del tiempo, más allá de que por circunstancias políticas o económicas en momentos posteriores se produzcan reagrupamientos en torno a ellos, como ocurrió en años recientes con los reclamos de ciudadanía a los países de la Unión Europea.

En un plano histórico mayor, debe ser tomado en cuenta el devenir del colectivo judío en la historia de Occidente. Asimismo, y en relación con las características propias del grupo judío que lo señalan como particularmente indicado para estudiar la memoria, un elemento constitutivo de los discursos preeminentes en la cultura judía es la apelación al recuerdo. Por lo tanto, el grupo no sólo posee sus mecanismos de producción de memoria semejantes a los de todo grupo humano que busca formas de autoperpetuación, sino que también posee un acervo diferencial de manifestaciones explícitas que adjudican especial relevancia a la experiencia pasada y son reeditadas en rituales. Cuenta de ello da Yerushalmi, al mencionar cómo la Biblia Hebrea insta al recuerdo permanentemente. A partir de ahí, y de la particular relación entre los textos sagrados y el colectivo judío, se colige la dependencia de la existencia grupal con una singular forma de preservar la memoria.

La evidente vinculación con los debates acerca de la conmemoración del pasado traumático mencionada inicialmente se pone de manifiesto en forma reiterada a lo largo de la tesis. En tanto investigación situada históricamente, atiende a cómo el grupo que he elegido para investigar no sólo no puede soslayar estas cuestiones, sino que también juega un rol activo en las discusiones, tanto por su carácter de colectivo integrante de la sociedad nacional, como por sus particulares vinculaciones con un colectivo internacional más amplio. Me refiero específicamente a las conmemoraciones del Holocausto o Shoá que proporcionan un modelo y antecedente para las formas de recordación de otras matanzas y que a su vez se entroncan con un modelo conmemorativo previo⁸.

El foco de la tesis, por sobre todo, está puesto en las concretas manifestaciones discursivas por medio de las cuales el pasado se trae al presente. Pero no es sólo al nivel

⁸ Los términos “Holocausto” y “Shoá” hacen referencia al aniquilamiento sistemático de judíos por parte de los nazis en la Segunda Guerra Mundial. En este trabajo utilizo alternativamente ambos vocablos, aunque no desconozco que su utilización por parte del colectivo judío tiene también implicancias políticas, en tanto que se discute cuál de los dos términos define con mayor precisión a este hecho histórico. También la fonetización del término “Shoá”/Shoah da cuenta de un posicionamiento al respecto. En mi tesis he optado por una pauta de normalización de la fonética del Hebreo y del Idish más cercana a la norma estandar de registro del español escrito Descuento que un estudio lingüístico podría contribuir al análisis de la cuestión.

de los planteos acerca del pasado en la arena de la política pública que se desarrolla mi investigación, sino que también se centra en instancias conmemorativas cotidianas, a las que considero contracara y sustento de las memorializaciones públicas y necesarias para explicarlas. Es decir, tomo algunos de los múltiples soportes materiales de producción de “memoria” por los que se actualizan discursos pasados y que adquieren vigencia a través de su enunciación. De esa manera, pongo particular interés tanto en las instituciones modernas de conmemoración como los museos o monumentos en los espacios públicos, como en el discurso verbal. Las primeras, a través de un relevamiento sistemático y este último a través del registro provisto por entrevistas y de lo recogido en conversaciones informales.

Por tanto, al investigar los procesos de producción de memoria en el grupo judío argentino, esta tesis se abre hacia múltiples dimensiones. Analiza, por un lado, los numerosos mecanismos por los cuales se procura crear un sentido de continuidad mediante la enunciación de la experiencia pasada. De esa manera, se entronca con los estudios acerca de la memoria social que la conceptualizan en tanto “forma narrativa”. Así, se trataría de acontecimientos pasados de índole histórica o mítica relacionados con el grupo que mantienen o adquieren vigencia en un momento determinado. Por otro lado, se introduce en las formas en que se articula discursivamente el pasado, para transmitir y facilitar la reiteración de prácticas culturales que promueven una continuidad transgeneracional, más allá del fin de dar cuenta de “experiencias” específicas o relatos de acontecimientos pasados.

Para la realización de esta tesis tomo en consideración la producción teórica en torno al concepto de “memoria” empleada en los estudios sociales en la actualidad, que desarrollaré en un capítulo siguiente). Uno de los ejes problemáticos que elegí para trabajar se encuentra en la vinculación entre la utilización “nativa” del concepto y las consideraciones teóricas. Existe un dominio de la experiencia que corresponde al espacio de la “memoria”, aquello que pertenece definitivamente a un momento “pasado” y que se trae al presente de la enunciación explícitamente para establecer una vinculación entre una situación actual y una de otro momento. Ello ocurre con fines variados: para fundar reclamos, elaborar argumentaciones, o para establecer analogías o diferencias entre experiencias. Aparte de este espacio de la memoria social, ella opera permanentemente de manera menos marcada, en los intersticios de la comunicación cotidiana, en instancias no caracterizadas como de producción de “memoria”, pero que

constituyen el entretejido sobre el que se sostienen las construcciones señaladas como la “memoria”. En mi trabajo resalto ese punto. Manifestaciones consideradas insignificantes por los investigadores de la memoria social, quizás porque carecen de indicadores destacados por parte de los nativos, sustentan el edificio de la memorialización explícita. Con la mirada puesta en esta interrelación entre ambas, propongo un camino que estimo derivará en conclusiones fértiles al respecto.

Con el fin de abordar el estudio de los procesos de producción de memoria en relación con los objetivos planteados, las particularidades del caso y el *corpus* de materiales empíricos utilizado, en cada capítulo desarrollo una vía metodológica particular. Si bien planteo ciertos avances, hay que tener en cuenta que si se trata de superar enunciados acerca del tema que ya forman parte del sentido común académico y en cierta manera del perteneciente a los discursos socialmente vigentes en la actualidad, queda evidenciado que estamos aún en un momento incipiente de los estudios sobre memoria. No obstante, entiendo que la focalización en diferentes soportes materiales y la adecuación de una serie de enunciados teóricos generales con el fin de dar cuenta de ellos, permite conclusiones reveladoras acerca de la complejidad de dichos procesos.

CAPÍTULO 1

LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL: DIMENSIONES TEÓRICAS, PRESENTACIÓN DEL CASO EN ESTUDIO Y PLANTEO GENERAL DE LA HIPÓTESIS

La problemática de la memoria ha resultado de interés para estudiosos de las más diversas ramas del conocimiento y ha sido abordada en consecuencia, dando lugar a numerosas aproximaciones desde campos como la filosofía, la psicología y el psicoanálisis (Barrenechea 2003). Consecuentemente, los abordajes posibles son múltiples. Por ello, este “estado de la cuestión” no es exhaustivo, sino que acota los conceptos pertinentes para mi trabajo. He focalizado en los lineamientos que considero relevantes en función de la temática en estudio, del problema de investigación planteado y de los materiales del *corpus*.

En este capítulo hago un recorrido teórico por ciertos lineamientos para el estudio de la memoria social que sirven específicamente para sostener, desde la antropología, mi aporte original en esta tesis. A partir de ellos, propongo una aproximación que, proveniente de los estudios folklóricos, se centra en la dimensión de la *performance* o actuación) como una vía posible para la investigación de los procesos de construcción de memoria social. Posteriormente, presento el caso objeto de estudio y las hipótesis a partir de las cuales trabajo.

Algunos desarrollos teóricos en estudios acerca de la memoria social

Los lineamientos teóricos utilizados para la investigación acerca de la memoria en la actualidad reconocen antecedentes en los trabajos de Maurice Halbwachs. Éste autor, frente a modelos psicologistas previos, en las primeras décadas del siglo XX postula el carácter social de la memoria, y establece la noción de que ésta se estructura en función de identidades grupales. Consecuentemente, según este planteo, los recuerdos personales se conforman a partir del entrecruzamiento de pertenencias nacionales, familiares, de clase, las que juegan un papel fundamental en la determinación del recuerdo (Halbwachs en Wachtel 1986). Asimismo, según este autor,

la continuidad de la memoria colectiva permite a los grupos sociales adquirir conciencia de su identidad a través del tiempo y, debido a su configuración recíproca, resulta imposible formular una separación entre la memoria individual y la social (Connerton 1989). Por lo tanto, aquello que las personas “recuerdan” está vinculado estrechamente a lo que es relevante a los grupos a los que pertenecen, y la relación personal con el pasado está mediada por aquellos acontecimientos que han dejado su impronta en los grupos de los que se es miembro. Por esa razón, se comienza a hablar de “marcos sociales” como las instancias fundamentales para la efectivización del recuerdo. Así, las categorías temporales adquieren su significación no solamente en relación con el sujeto individual, sino con el sujeto social (Candau 2002). Aunque en todas las sociedades se presenta una dicotomía *antes/ahora* que organiza la división del tiempo, la elección de las fronteras temporales que delimitan el presente y el pasado varía entre grupos e incluso entre individuos. Los distintos posicionamientos sociales producen formas singulares de procesar los hechos del pasado. De esta manera, al enunciar hechos acontecidos, los sujetos secuencian temporalmente los momentos históricos (Tonkin 1992) convirtiéndolos en momentos “indexicables”, en función de acontecimientos significativos en relación con sus identidades sociales y situacionales: “en la época de Perón”; “después del Cordobazo”; “en la dictadura” son ejemplos de algunas localizaciones temporales frecuentes que sitúan aquello que se recuerda.

Los abordajes más relevantes de la problemática de la memoria social atienden a su dimensión procesual, pero establecen una distinción entre la **“memoria como proceso pero no como objeto de pensamiento”** y la **“memoria como un proceso por el cual se *reconstruyen* acontecimientos pasados”** (Billig 1990, énfasis mío).

La primera consistiría en la replicación de prácticas anteriores que ocurre con distintos grados de conciencia. En la investigación sobre la memoria, ésta se manifiesta cuando al interrogar acerca de los motivos para la realización de determinadas prácticas, el analista recibe respuestas que las justifican por medio de la apelación a alguna fuente “autorizada”. Se menciona la tradición, los antepasados, incluso la costumbre⁹, pero siempre se trata de prácticas que encuentran su justificación en el hecho de provenir de tiempos pretéritos, ya sea la generación o las generaciones anteriores, o incluso

⁹En relación con el tema específico de lo “tradicional”, en un capítulo posterior me explicaré acerca del peso que el término “tradición” tiene para el grupo objeto de estudio.

antepasados más remotos con quienes no hay ningún vínculo personal más allá del propio reconocimiento como parte de un colectivo.

La segunda sería una “memoria explícita” que se expresa en actos volitivos concretos, traducibles en el enunciado: “Por medio de este acto, conmemoramos”. Puede tratarse del relato de acontecimientos acaecidos en otro momento, o de la realización de un ritual que establece un nexo entre el presente y el pasado.

Se puede afirmar entonces, que en tanto la “memoria implícita” concierne a todas las prácticas de recreación por medio de las cuales las culturas pueden seguir reconociéndose a lo largo del tiempo como entidades singulares, la segunda se circunscribe a la selección de hechos pasados que, con objetivos determinados, se realiza con el fin de destacarlos especialmente y traerlos a la conciencia presente.

Esta categorización en dos líneas principales también ha recibido la denominación de “**memoria espontánea**” y “**memoria voluntaria**” (Candau *op. cit.*). Se asegura también que desde una perspectiva antropológica es más fácil encarar el estudio de esta última, dado el carácter organizado, ritualizado e institucionalizado de sus manifestaciones. Si bien concuerdo con esta afirmación, considero que la mayor dificultad que presenta la “memoria espontánea” para su abordaje metodológico no debe constituirse en impedimento para estudiarla. En principio, porque según entiendo, está en una relación recíproca e indivisible con la “memoria voluntaria”. Luego, y fundamentalmente, porque es competencia del antropólogo relevar y explicar los procesos culturales de continuidad y los de ruptura como parte de la dinámica social. Es decir, que una “antropología de la memoria” debe procurar una mirada abarcativa sobre todos los fenómenos que implican ejercicios de vinculación del pasado con el presente. En la terminología propuesta por Paul Connerton (*op. cit.*), es en los “**actos de traspaso**” (*acts of transfer*) donde hay que focalizar, cualesquiera que ellos sean. No obstante, este autor también privilegia las ceremonias conmemorativas como el *locus* de elaboración de memoria social. Desde mi punto de vista, una mirada antropológica procesual siempre debe analizar la interrelación entre el pasado y el presente, tanto en instancias rituales como en espacios menos marcados, aunque ello aún requiere de un desarrollo metodológico. Hacia su efectivización apunta también esta tesis. Para ello adopto críticamente una diferenciación entre espacios sociales de construcción de memoria en vigencia que desarrollo a continuación.

En relación con las instancias en las cuales se constituye la memoria social, se

plantea que ésta se conforma principalmente en dos niveles: el **institucional** y el **cotidiano** (Middleton y Edwards 1990). El primero está constituido por las denominadas “conmemoraciones”, categoría amplia que engloba a los actos públicos de recordación con los cuales uno o más acontecimientos son puestos en un primer plano y convertidos en motivo de evocación. Éstos pueden adquirir, en los estados modernos, diversas formas: exhibiciones de objetos en museos, ceremonias, actos cívicos. El segundo, principalmente tiene lugar en la **conversación diaria**, esto es, en aquellos intercambios comunicativos dados en la esfera de la interacción personal que en principio pueden no estar convencionalmente marcados como instancias de recordación, pero que pueden dar lugar a procesos de activación del recuerdo.

Desde esta perspectiva se asevera que esos dos niveles manifiestan características opuestas: en tanto las instancias públicas de rememoración son, por lo general, fijas y por lo tanto por medio de **prácticas ritualizadas** silencian interpretaciones contrarias a las propuestas oficialmente, aquellas que tienen lugar en los intercambios comunicativos interpersonales son abiertas a reinterpretaciones. Ello, se postula, es resultado de la **pragmática del habla** que posibilita la continúa reexaminación del pasado referido en cada instancia de interacción verbal. A pesar de sus características opuestas, los niveles institucional y cotidiano se constituyen recíprocamente. Ambos se realizan en **actos comunicativos** que involucran instancias comunicacionales previas y posteriores a los mismos (Fentress y Wickham 1992). Las manifestaciones públicas son precedidas por eventos conversacionales en las cuales se seleccionan los elementos que conformarán la **conmemoración**. A su vez, las conmemoraciones públicas, una vez expuestas, ingresan a un canal dialógico mediante el cual pueden interpretadas, contestadas y retransmitidas.

Desde mi óptica para el estudio de los procesos de elaboración de memoria, la distinción entre nivel **institucional** y nivel **cotidiano** expuesta, si bien permite focalizar en dos tipos de instancias diferentes en las cuales se constituye discursivamente el pasado, no implica que estos niveles tengan características fundamentalmente opuestas. En ambos tipos de prácticas se expresan discursos hegemónicos, aunque al nivel cotidiano no aparezcan claramente destacados los aparatos instauradores de dichos discursos. De la misma manera, aún en las prácticas más formalmente institucionalizadas, como los rituales públicos, en los cuales, en principio no habría posibilidad para la formulación de sentidos alternativos, existe la posibilidad para su

expresión, y de hecho ello ocurre permanentemente.

En cada acto de producción de recuerdo, hay una multiplicidad de participantes. Algunos de los sujetos enunciadorees poseen autoridad para establecer su versión del pasado (por ejemplo, en virtud de su estatus social), pero dicha autoridad es pasible de cuestionamiento por otros participantes de la situación, quienes pueden disputar los sentidos sobre el pasado que se pretende imponer. Por lo tanto, el espacio social de producción de memoria es un lugar de conflicto y por ello, los sentidos asignados a acontecimientos pasados no son fijos, están en permanente redefinición¹⁰.

Si bien, como ha quedado establecido en el recorrido teórico realizado, ambas formas de “memoria”, la **espontánea** y la **voluntaria**, tienen, en principio, características distintas y hasta opuestas, un concepto teórico-metodológico utilizado en la Folklorística, con base en los estudios semióticos y en la antropología lingüística, el de “*performance*” (actuación) surge como una herramienta analítica que permite el abordaje de la “memoria” en las dos dimensiones conceptuales principales desarrolladas, las que encuentran cauce para su expresión en manifestaciones en distintos soportes materiales.

La noción de *performance*/actuación como herramienta analítica

Por esa razón, empleo en mi investigación la noción de *performance*, a la que traduzco como “**actuación**” y de ahora en más uso en forma alternativa. Ésta tiene la particularidad de permitir abordar los procesos de producción de memoria social, tanto si se trata de la que en la literatura temática ha sido denominada “**espontánea**” como la que ha recibido el apelativo de “**voluntaria**”. Es decir, permite hilvanar en una misma herramienta explicativa, fenómenos que asumen diferentes materialidades: colecciones de objetos en exhibición, intervenciones en el espacio urbano, relatos transmitidos oralmente. El concepto de *performance*, de por sí complejo requirió de una operacionalización que comenzó con la decisión analítica de optar por una traducción al castellano. Desde la etnolingüística ha sido traducido como “ejecución” (Golluscio 1992; 2002). Existe otro campo semántico de la “*performance*” que se vincula con la

¹⁰Un interesante aporte, desde una perspectiva similar, relativo al caso de los mapuches, es el presentado en Golluscio *et. al* (2000).

actuación teatral, pero con particularidades que llevan la conceptualización a un terreno ajeno a la temática de esta tesis (Schechner 2000). Las traducciones realizadas desde los estudios folklóricos han preferido el término “actuación” dado que mantiene el acento sobre la dimensión expresiva artística de los fenómenos comunicacionales que estudia. En esa línea he optado por situarme.

Entiendo que la definición de Richard Bauman como “modo de comunicación marcado estéticamente, y destacado, enmarcado en forma especial y puesto en exhibición ante una audiencia para su evaluación” (1975;1992b) otorga una delimitación operativa. Cada uno de los términos de esta definición de “actuación” precisa las características del fenómeno de modo de poder someterlo a análisis. Por empezar, se la considera como una **instancia comunicativa**. En dicho carácter, presupone la existencia de por lo menos un componente emisor y otro receptor, y la transmisión de un mensaje. Esto no significa postular la existencia como única estructura comunicativa posible la de la díada emisor/receptor. Justamente, la dimensión emergente de la actuación permite el surgimiento de más roles en las situaciones comunicativas y su alternancia. (Para un ejemplo etnográfico significativo ver Yankah 1995).

Este **modo comunicativo** tiene una marca estética singular, es decir, hace uso de recursos estilísticos que señalan una particularidad que lo diferencia de otros modos comunicativos (en este sentido se observa una similitud con la función poética del habla indicada por Jakobson)¹¹. A su vez, este modo es destacado, es decir, tiene una prominencia respecto a otras manifestaciones discursivas. Está enmarcado en forma especial, y dicho marco orientará la interpretación de ésta manifestación estética. Por último debe existir una audiencia que evalúe aquello que se pone en escena. Dicha audiencia puede ser la destinataria principal del mensaje, o no. La noción de evaluación debe ser vista como una interrelación activa entre todos los participantes de la interacción comunicativa¹². En ésta los roles pueden cambiarse, las actitudes de la

¹¹Esta vinculación con la función poética del lenguaje tal como la utilizan los lingüistas de la Escuela de Praga ha sido claramente subrayada por Elizabeth Fine (1984). Como afirma Jan Mukarovsky (1977 [1940]), el lenguaje poético que plantea un cambio permanente con respecto a lo establecido y estandarizado en el lenguaje, pone en un primer plano el acto mismo de expresión.

¹²Alessandro Duranti (1986) explica detalladamente el rol de la audiencia en la interacción comunicativa.

audiencia pueden alterarse a medida que la actuación tiene lugar¹³. Es decir, aparece toda una gama de posibilidades que caracteriza esta dimensión emergente de la actuación.

Las reflexiones que siguieron a las primeras definiciones del concepto de actuación (Bauman y Briggs 1990) han dado lugar a un refinamiento en la descripción de los mecanismos mediante los cuales en el marco de actuaciones concretas se plantean nuevas significaciones, las cuales son el resultado de reelaboraciones de discursos anteriores. En este sentido, la noción de **intertextualidad** surgida a partir de las propuestas de Bajtín, ha resultado productiva para conceptualizar los procesos de construcción de **continuidades culturales**.¹⁴ De este modo, se plantea que mediante “**procesos de contextualización**” que suponen “**entextualizaciones**” y “**recontextualizaciones**”, se extraen fragmentos de discursos de contextos anteriores de producción y se los sitúa en nuevos contextos discursivos. Bauman y Briggs (op. cit.) definen a la “**entextualización**” como el proceso de convertir un fragmento de discurso en texto, esto es, delimitarlo de forma tal de que pueda ser extraído de su contexto original. “**Recontextualización**” es definido como el proceso por el cual dicho texto, luego de sometido a la “**entextualización**” es situado en otro contexto discursivo. Por lo tanto, en cada instancia de actuación es posible establecer una continuidad en grado variable con aquellas instancias anteriores, o propugnar una discontinuidad. Ello, es importante destacar, en función de variables sociales y políticas en cuyo contexto la actuación tiene lugar y de las posibilidades que éstas les brinden a los actores (Briggs y Bauman 1996 [1992]). Pero también los participantes de la actuación, a través de la agencia que ésta les provee, pueden cuestionar, y de hecho lo hacen, los límites hegemónicamente impuestos. De ahí la importancia de focalizar en instancias específicas de actuación, incluso aquellas en las que no es posible anticipar cambios y sin embargo generan nuevas propuestas de interpretación.

La noción de “**brecha intertextual**”, resulta de suma utilidad para considerar la

¹³Es importante destacar que han habido precedentes dentro del campo de los estudios folklóricos en relación a la consideración de la audiencia (Dégh 1962). Sin embargo, más allá de las descripciones objetivas de lo que ocurre en los contextos de situación, Dégh no se adentra en las significaciones que la interrelación entre los participantes de un evento comunicativo produce.

¹⁴Una compilación reciente da cuenta del funcionamiento de la intertextualidad en diferentes culturas y momentos históricos (Bauman 2004). Como dato de interés, es preciso notar que el

magnitud de los encadenamientos entre prácticas discursivas. Esta brecha que establece una conexión con un pasado significativo es también utilizada en la asignación de autoridad a ciertas formas (Bauman 1992a). La realización de una **“brecha intertextual”** en cualquier dirección, ya sea hacia la maximización de la distancia con aquello con lo que se establece la conexión o hacia la minimización de la misma es constitutiva de lo que Bauman denomina **“proceso de tradicionalización”** (Bauman 2000b) y que constituye el mecanismo de producción de memoria.

Quedan así expuestos los dispositivos de entrelazamiento de la **“actuación”** con la **“tradicición”**. La “tradicición” como apelación a un pasado, se manifiesta formalmente en la instancia de la actuación, la cual tiene lugar en contextos específicamente definidos. Cuando ésta se realiza, se plantean nuevos contextos, los cuales proponen a su vez marcos inéditos para la interpretación, dando lugar a significaciones originales, y erigiendo áreas de ruptura o de integración entre diversos pasados y el presente. En este sentido, son relevantes los estudios realizados en la Universidad de Buenos Aires, en el marco de los proyectos UBACyT AF 31 “Folklore en las grandes ciudades. Memoria y retradicionalización en Buenos Aires en el fin del milenio” en el año 2000, “Folklore en las grandes ciudades. Identidad cultura y patrimonio en Buenos Aires” en el período 2001-2003, y el que está teniendo en la actualidad, el F034 “Folclore y políticas culturales. La gestión de la identidad y la tradición en el estado neoliberal a partir de 1990” todos bajo la dirección de la Licenciada Alicia Martín.¹⁵

término “Intertextualidad” no surgió del círculo de Bajtín, sino que fue acuñado por Julia Kristeva en la década de 1960 (Bauman [en prensa] en *Journal of Linguistic Anthropology*).

¹⁵ A modo de enumeración de algunos de los trabajos gestados en el marco de dichos proyectos, cabe citar algunos de ellos. Por ejemplo, el de Analía Canale (2001; 2002) quien realiza un estudio de una agrupación barrial de murga, “Pasión Quemera” de Parque Patricios. Descubre así las diferentes maneras a través de las cuales en sus actuaciones esta murga establece una conexión con el pasado del barrio, y con otros pasados, pertenecientes a contextos más amplios, por medio de sus manifestaciones artísticas. Las canciones recrean determinados ritmos musicales. Sus letras mencionan a personajes destacados del lugar, como el boxeador Ringo Bonavena, nombran a poetas tangueros, relatan el inicio local de la agrupación, recuerdan el pasado murguero de Buenos Aires. También otras manifestaciones presentes en las actuaciones como los trajes y los estandartes establecen una relación indexical con el barrio a través del uso de los colores rojo y blanco, característicos del Club Huracán y con la historia política del país, como surge de los apliques con imágenes de pañuelos blancos que hacen referencia a las Madres de Plaza de Mayo. Por su parte, Laura López (2000; 2001a; 2001b) estudia los procesos de construcción de identidad negra por parte de descendientes de africanos en Buenos Aires. A través del análisis de un evento particular, las “Llamadas de tambor” que tienen lugar en el barrio de San Telmo, músicos, bailarines y audiencia evocan y crean sentidos del candombe como emblema de identidad negra. Muestra así el establecimiento de una continuidad entre la práctica actual del candombe por parte de habitantes de la comunidad negra de Buenos Aires y

Así como la mayor parte de los estudios folklóricos que trabajan con esta perspectiva dan cuenta de cómo los sujetos se apropian de expresiones pasadas para recontextualizarlas en el presente (principalmente los sectores populares), entiendo que el mismo “**proceso de tradicionalización**” puede ser realizado también desde otras instancias, entre ellas las institucionales. Es decir, me interesa destacar que el mecanismo constitutivo de los procesos de tradicionalización puede ser visto del mismo modo en funcionamiento cuando desde sectores hegemónicos, o desde los aparatos estatales se seleccionan textos provenientes del pasado y se los sitúa en el presente procediendo a su resignificación (Fischman 2004b). Un caso de gran complejidad por la cantidad de actores en juego es el que presenta Carolina Crespo (2003) en relación a los diversos agentes que intervienen en la organización de los festejos del carnaval en la ciudad de Gualeguaychú y cómo estas se dirimen en situaciones de actuación en las cuales se ponen en juego las expresiones consideradas tradicionales en ese contexto, significando que son provenientes del pasado local. En particular me interesa destacar aquí cómo frente a las formas mercantilizadas que adquiere el denominado “Carnaval del País”, la Dirección de Cultura organiza un festejo paralelo, el “Curso Matecito”. Éste involucra una agrupación artística ausente del Carnaval del País, la murga, que a su vez convoca a habitantes de los sectores periféricos de la ciudad. Así se erige una construcción dicotómica entre el primero que representa a lo “moderno” y el segundo que representa lo “tradicional”. Pero esta invocación a lo “tradicional” supone también el respeto a pautas restrictivas respecto a la expresión que las murgas están autorizadas a

un pasado negado y estigmatizado. Asimismo, Cecilia Benedetti (2001, 2002) describe las diversas maneras por medio de las cuales un grupo de rock alternativo, “La Renga” se vincula con grupos de rock de las décadas del 70 y del 80 a través de la apelación a ciertas letras y a canciones. De esta forma se sitúa dentro de una línea crítica en contraposición con otras bandas musicales que manifiestan un compromiso mayor con las demandas del mercado. Cuando, como parte de su actuación, la agrupación “Pasión Quemera” canta una canción de homenaje a Gardel, se posiciona en una línea de continuidad con una tradición tanguera porteña. Asimismo, cuando los candomberos afroargentinos establecen un recorrido para sus “llamadas” en el barrio de San Telmo y lo repiten en cada ocasión en que las llevan a cabo, delimitan un espacio en el presente, mediante una apelación al pasado, con una proyección hacia el futuro. Esto es, se apropian simbólicamente de ese lugar de la ciudad y lo constituyen en un espacio característico de la comunidad negra. De manera similar, en los recitales del grupo de rock “La Renga” se establecen vinculaciones con bandas que la precedieron en el rock nacional como “Los Redonditos de Ricota” a través de la exhibición de banderas alusivas o mediante la puesta de alguno de sus temas por parte del musicalizador en los instantes previos al recital.

realizar. Se localiza su tradicionalidad en un instrumento, la corneta, y se propone como forma de expresión la combinación de sonidos con ellas. Pero es en una actuación particular registrada por Crespo, que el cantor de uno de los grupos murgueros toma el micrófono y entona una canción, manifestando también que la canción es *también* un elemento “tradicional” de la murga, proveniente de su pasado y forma específica de exposición. De esa manera, en una actuación particular, se modifican las significaciones que desde el poder político se quiere asignar a los componentes considerados “tradicionales”.

En trabajos anteriores, hemos analizado en este sentido, en un trabajo realizado en conjunto con Mirta Bialogorski, la recuperación y puesta en situación de actuación de “canciones patrias” por parte del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 1999. Estas canciones, instauradas como parte de los esfuerzos del sistema educativo nacional por homogeneizar a la población bajo un emblema patrio en la primera mitad del siglo XX, alcanzaron una diversidad de sentidos surgidos a consecuencia de una nueva intervención estatal, esta vez hacia finales del mismo siglo (Bialogorski y Fischman 2000a; 2000b). Por lo tanto, el examen de dichas recontextualizaciones desde una perspectiva, al considerarlas como parte de procesos de tradicionalización, me permite ahora una aproximación heurística al problema que ahora me ocupa, en el cual los mecanismos conmemorativos quedan al descubierto y de esa manera es posible visualizar cómo se elabora el recuerdo compartido.

Consideraciones metodológicas para la investigación por parte de un antropólogo nativo

Una vez presentados los planteos teóricos generales con los cuales encaré mi investigación, es decir, las consideraciones en vigencia acerca de la problemática de la memoria social y mi abordaje particular del tema a partir de la teoría de la *performance* “actuación”, me interesa incorporar un tercer elemento que estuvo presente a lo largo del proceso de investigación. Se trata de un planteo de índole epistemológica y metodológica respecto a la elección de mi tema de investigación y al posicionamiento desde el cual formulé, encaré y desarrollé el análisis del problema. Éste me enfrentó a una serie de cuestiones relacionadas con la producción del conocimiento. ¿Cómo

articular mi formación como antropólogo, orientada hacia el estudio del “otro”, con la investigación acerca de un colectivo social (judío-argentino) del cual formo parte?

A continuación, a partir de una formulación de mi posicionamiento, establezco los parámetros que guiaron mis planteos, las hipótesis, y los lineamientos a partir de los cuales desarrollé mi investigación. En particular, expongo la especificidad de un trabajo que tuvo que monitorearse permanentemente a partir de un reconocimiento de las formulaciones propias de la subjetividad del investigador. Se trató de producir un saber a partir de la realización de un traspaso de lo “obvio”.

Es ya casi un lugar común en la comunidad académica la noción de que la disciplina antropológica se fue constituyendo históricamente alrededor de la construcción de conocimiento sobre un “otro”. Ese “otro” por lo general, por lo menos en la bibliografía producida en el Primer Mundo, también habitaba “otro” lugar. Si bien la producción etnográfica argentina no se desarrolla en remotos parajes africanos o lejanas aldeas asiáticas, sino mayormente dentro del propio estado-nación, los antropólogos han tendido a buscar “otros” entre quienes desarrollar sus estudios. Estos han comprendido desde grupos indígenas, hasta habitantes de zonas rurales, residentes en barriadas pobres en los márgenes de las grandes ciudades, o los denominados “sectores subalternos” cualquiera fuera el lugar donde habitasen. Esta búsqueda de la alteridad supone siempre un viaje, un distanciamiento que aún cuando no se produce por medio de un traslado hacia regiones apartadas, significa un alejamiento desde un mundo académico hacia otro con características claramente diferenciadas.

Una gran parte de los trabajos que se inscriben dentro de lo que comúnmente se denomina “antropología reflexiva” o que han surgido a partir del movimiento “Writing Culture” tratan acerca del antropólogo nativo (o que se considera nativo) y de las formas en que se relaciona con aquella cultura a la que siente que pertenece. A menudo se narra la perplejidad al notar que aquél mundo al cual pretende pertenecer es más ajeno de lo que suponía o considera al investigador ajeno a él (Visweswaran 1994). Se relata también que los criterios de pertenencia son más complejos que los que inicialmente tenía el investigador (Kondo 1986). A partir de la lectura de un número de trabajos en los cuales el antropólogo reflexiona sobre su práctica, he comenzado a notar que dicha reflexividad influye en la construcción del conocimiento de los antropólogos que se embarcan en esa tarea de distinta manera, en términos de lo que efectivamente pueden hacer con ella. En algunos casos la reflexión puesta de manifiesto puede servir de

argumentación para la focalización en ciertos aspectos que de otra manera quedarían sin ser considerados. Así, Renato Rosaldo (1989) puede plantear que sólo cuando se vio sometido a una pérdida personal pudo comprender (énfasis mío) la descripción de los Ilongot acerca de la ira que los mueve a cortar cabezas y a partir de ese punto sugerir como premisa para la investigación antropológica la consideración de aspectos emocionales que agregan matices a aquellos meramente “semióticos”. En otros casos, la reflexión aparece a partir de un ejercicio de las propias capacidades retóricas, con la realización de analogías entre situaciones y vivencias subjetivas del antropólogo y las de los miembros de los grupos objetos de estudio (Behar 1996).

En una consideración más temprana acerca del tema, Delmos Jones (1970) plantea una oposición entre antropólogo extraño y antropólogo nativo, que supone la posibilidad de una interpretación diferente de los “datos”. Subyace a esta propuesta la noción de que hay una realidad objetiva que el antropólogo aprehenderá de manera distinta según pertenezca o no a la cultura que está estudiando. Jones también afirma que hay antropólogos nativos, pero no una antropología nativa. No pretendo discutir ahora esta aseveración hecha hace más de treinta años acerca de una cuestión que excede los objetivos de mi tesis. Me interesa recuperarla para destacar otra particularidad de mi investigación: me refiero a la singularidad de investigar un grupo al que genéricamente se puede denominar “judíos”, con respecto a los objetos de estudio habitualmente tomados por los antropólogos. Hoy se plantea que el nativo puede leer, cuestionar, criticar y responder las representaciones que de él se hacen en el texto etnográfico y ello genera una serie de cambios en la producción antropológica, la que debe avenirse a enfrentar los cuestionamientos que los nativos estudiados pueden hacer de dicha producción. No obstante, los grupos etnográficos habitualmente no tienen fuentes escritas anteriores con las que puedan responder o argumentar en contra de lo que los antropólogos dicen de ellos. En el caso de los judíos hay toda un entramado discursivo escrito previo que puede ser utilizado para autorizar o des-autorizar aquello que el antropólogo afirma.

La literatura antropológica de quienes se ubican en el campo de la antropología reflexiva muestra, sin embargo, en muchos casos, una dificultad para integrar las reflexiones surgidas de cuestiones subjetivas con la producción académica. Habría así

una especie de hiato entre la producción “dura”¹⁶ y la “reflexiva”. Es decir, hay una parte de los textos etnográficos que, con mayor o menor afinidad con las convenciones del género “etnografía” encara un análisis de datos recopilados en un lugar de campo determinado, en relación con un cierto objeto de estudio. Por otro lado, en un apartado, los autores “reflexionan” sobre impresiones que dicha experiencia de campo ha producido sobre su subjetividad o inversamente, cómo características subjetivas preexistentes han influenciado la forma de encarar sus estudios. Dicho apartado adopta formas diversas: en las tesis doctorales, por lo general hay un capítulo aparte, introductorio, en el cual el antropólogo “reflexiona” acerca de su situación particular, y en cómo ésta ha influido en su conocimiento del objeto de estudio. Asimismo, se publican libros dedicados a las experiencias personales, o artículos en revistas especializadas donde se encuentra un canal de expresión para la actividad reflexiva.

Mi propuesta consiste en integrar estos aspectos reflexivos al análisis. Elijo la “reflexividad” como una alternativa genuina para la producción de conocimiento, y de relevancia particular en relación a mi posicionamiento como “antropólogo que investiga su propio grupo” pero a partir de tomar en consideración lineamientos teórico-metodológicos provenientes del campo de los estudios folklóricos que desde temprano me permitieron procesar algunas cuestiones surgidas de mi experiencia personal. En el capítulo 2, la cuestión del carácter excluyente de los términos “judío” y “argentino” surge de mi propia experiencia de nativo: de situaciones vividas en la infancia, de acontecimientos presenciados en los medios, de comentarios oídos en años recientes. Algunas de ellas las describo, otras sólo las enuncio, pero reconozco en todas ellas el germen de la pregunta acerca de esta tensión terminológica y su motivación de la indagatoria que guió mi trabajo.

Entre los múltiples factores que inciden en la elección de los temas de investigación, me interesa, en mi caso, más allá de las determinaciones estrictamente biográficas relacionadas con mi identificación como judío argentino, reflexionar acerca de instancias específicas en el curso de mi formación que sirvieron como puntos de apertura y me dieron la posibilidad de darle un enfoque a mi trabajo. Dichos momentos los encuentro, en principio, en mis estudios de grado durante los cuales, a partir de

¹⁶Me costó mucho encontrar un término para referirme a lo que finalmente denominé producción “dura” y no sé si la denominación es feliz. Se refiere principalmente a la producción con mayor afinidad con una noción positivista de la antropología.

experiencias particulares, pude romper ciertos preconceptos propios de un nativo, y luego cuando en sucesivas instancias de mis estudios de posgrado adopté una cierta perspectiva teórico-metodológica, lo que posteriormente me llevó hacia la elección de un tema específico. En lo personal, mi viaje en busca del objeto etnográfico para la realización de esta tesis ocurrió en una dirección inversa a la habitual. El viaje iniciático no fue al campo, sino que fue desde lo que luego sería delineado claramente como el “campo” hacia el “*campus*” de una universidad estadounidense, y la elección temática de la tesis doctoral fue hecha únicamente, así lo suponía entonces, desde la perspectiva que me otorgaba la distancia. Instancias posteriores de reflexión y mi propios recuerdos, me llevaron a descubrir que la inquietud se remontaba a los inicios mismos de mi formación académica y había jugado permanentemente con la aproximación y la distancia con el tema, aunque no pudiera reconocerlo conscientemente.

En 1989 cursé un seminario de Folklore denominado “Significación social de la narrativa oral” con Martha Blache, doctorada en Folklore en Indiana University. Dicho seminario trataba sobre narrativas orales (temática que siguió acompañándome hasta el día de hoy), pero específicamente abordaba la problemática de un género narrativo, la leyenda, en especial la urbana. Aunque no trabajé específicamente la temática judía, haber cursado ese seminario a cargo de la que fuera titular de “Folklore General” tuvo dos consecuencias perceptibles con referencia a mi formación y al inicio de una manera de pensar acerca del tema de investigación que me interesa.

En primer lugar, ese seminario de narrativa folklórica me orientó hacia la elección de mi tema de investigación para la tesis de licenciatura que fue “la construcción de la identidad judía a través del Folklore: los chistes judíos”. Hasta ese momento, sabía que deseaba investigar sobre judíos, pero ignoraba cómo encarar el tema. Durante ese seminario, varios hechos ocurrieron: fui introducido en la literatura folklórica en un momento inmediatamente posterior a la cursada de la materia metodológica donde, a partir de dificultades intrínsecas a la cursada de la misma, había concluido que no tenía forma de encarar la investigación de lo que me interesaba. Asimismo, Blache (1985) había escrito recientemente un artículo sobre chistes judíos. Aunque se trataba de relatos narrados por no judíos y el foco estaba en los estereotipos vigentes socialmente en relación con los judíos, me sentí motivado a seguir ese camino, es decir el de un tema que de alguna manera estaba legitimado por la producción de una figura autorizada. Así fue como me introduje en problemática de la relación entre la

identidad judía argentina y el chiste. La elección de un género posibilita una circunscripción temática definida. Aunque, mis estudios posteriores de Folklore me fueron mostrando la complejidad de la noción de género, en aquél entonces, centrarme en uno, por otra parte de fácil reconocimiento por mis interlocutores nativos, me permitía una forma rápida de obtener información. También en forma bastante rápida comencé a contar con bibliografía sobre el asunto¹⁷, con lo cual se facilitó mi acceso a la temática¹⁸.

La segunda consecuencia, y a mi entender la que tuvo mayor influencia en los desarrollos posteriores de mi investigación, consistió en un cambio en la escucha de los discursos vigentes en mi círculo más cercano, mi familia. Donde antes se hablaba de una manera que no podía reconocer como particularmente marcada por señales singulares, en particular por su relación con lo que se podría denominar un “saber” (*lore*) judío, comencé a notar un habla cargado de formas que comenzaron a hacerse distinguibles en enunciados tales como refranes, expresiones idiomáticas, proverbios. Dicho reconocimiento originó un método de registro que, sin ser totalmente sistemático y exhaustivo, empezó a dar cuenta de formas particulares de “decir”. A partir de entonces, inicié un registro de esos ítems cada vez que se enunciaban, aunque, debo admitir que de forma bastante desordenada. Esa práctica la continúo al día de hoy por lo cual existen cantidades de anotaciones en números similares de cuadernos, papeles sueltos, agendas, libretas de notas cualquier soporte material de escritura que tenga a mano cuando oigo algo que me llama la atención y tengo la voluntad de tomarme el trabajo de anotarlo, aunque con mayor conciencia de cómo borradores, papeles sueltos y otro material antes “descartable” da cuenta de la relevancia metodológica de la atención a la subjetividad, y del “trabajo poético” de la escritura. La alerta entonces despertada hacia formas particulares de decir subyace al trabajo analítico desarrollado en el Capítulo 5 en más de una manera. La competencia en las formas que podía

¹⁷ Debo mencionar la inestimable ayuda del Prof. Dov Noy de la Universidad Hebrea de Jerusalem, quien, sin conocerme, me envió una lista actualizada de bibliografía sobre el tema.

¹⁸ Una vez defendida la tesis y convertido en licenciado, el tema pasó a un segundo lugar en mis preocupaciones, en respuesta quizás a la presión circundante respecto a la relevancia de los tópicos de investigación. En relación con los temas que abordaban mis compañeros aquellos años, el tema entraba dentro de aquellos “no comprometidos” y por lo tanto, no digno de ser continuado. No obstante, siguió interesándome, y en la medida que mis obligaciones colaterales los permitían, continué haciendo observaciones de campo, tomando nota de las expresiones verbales idiomáticas que tenían lugar en mi círculo familiar, y leyendo bibliografía concerniente a la cuestión.

adquirir el habla de mis entrevistados generaba expectativas que, aunque no explicitadas, guiaban el diálogo. De la misma manera, el manejo de un “inventario” de formas artísticas verbales me permitió en el análisis detectar las sutilezas del trabajo con el lenguaje oral.

Mi interés por la temática judía volvió a un primer plano algunos años después de mi experiencia en la Universidad de Buenos Aires, cuando realizaba mis estudios de posgrado en la Universidad de Indiana, con distancia temporal respecto a las situaciones anteriores que había debido enfrentar al abordar la problemática, y espacial, con distancia física suficiente como para poder ver en perspectiva lo que sería a mi regreso “el campo”. Dicho resurgimiento tuvo su justificación intelectual en la lectura de un trabajo de Américo Paredes (1993) en el cual, criticando la labor de los antropólogos anglo con respecto a los Chicanos, reivindica el trabajo del antropólogo nativo¹⁹. En el mismo ensayo, Paredes pone especial énfasis en la importancia que tiene el conocimiento de ciertas manifestaciones expresivas nativas, es decir, los materiales folklóricos, para evitar adjudicarle valor referencial a afirmaciones de los informantes y de esa manera reconocer que éstos tienen capacidad de expresar aún aquello que el etnógrafo no sabe preguntar²⁰.

Volviendo a lo que constituyó mi propia práctica de investigación con relación a la tesis, en una reflexión hecha *post facto*, establezco las ligazones entre las razones que me llevaron a lo largo del trabajo a poner la atención en determinados aspectos. Estas razones surgen de mi carácter “nativo”, de miembro del grupo que ha experimentado ciertos acontecimientos. Han surgido en algún momento llamando la atención, a partir de ellos he propuesto una metodología de análisis y los recupero en la escritura de la tesis con un grado de elaboración.

El recorrido autobiográfico-académico presentado arriba constituye una primer instancia reflexiva, que concluye cuando dentro de un campo afín a la antropología, la

¹⁹ Una idea similar manifiesta Kondo (*op.cit.*) cuando manifiesta que los antropólogos al focalizar únicamente e el contenido referencial, tienden a subestimar otras formas significativas de la interacción comunicativa.

²⁰ Me parece importante aclarar que esta elección de investigar un grupo del cual me considero “nativo” no significa descalificar la posibilidad del conocimiento a partir de la alteridad que está en las bases de la disciplina antropológica. Es únicamente una decisión que me interesa recalcar como aquello que orienta mi propio trabajo. Asimismo, considero que en relación con el caso de los judíos, se da una situación inversa a la que planteo. Es mucho mayor la producción de

Folklorística, encuentro mecanismos para objetivar las interacciones ocurridas en el campo, de manera de poder realizar una intervención analítica. En los capítulos que hacen referencia a la construcción de la memoria por medio del arte verbal, en el cual la dimensión del habla tiene un papel fundamental, mi posicionamiento está explicitado como participante del acto comunicativo en tanto antropólogo nativo. Esta situación genera, por un lado un despliegue retórico que no ocurriría si fuera otro mi carácter, y por otro, respuestas particulares mías, provenientes también de una competencia previa, que inciden en las formas de construcción del recuerdo. Iré marcando ese posicionamiento en las instancias analíticas específicas.

La textura de la memoria

La pregunta con la cual comienzo a desarrollar la problemática en estudio es: ¿cómo opera la dimensión sociocultural de la memoria en el proceso de constitución de un colectivo social judío en la Argentina? Realizo un abordaje de las cuestiones concernientes a la constitución de dicho colectivo social en relación con la memoria desde dos puntos de entrada que son complementarios entre sí y necesarios para explicar la complejidad del fenómeno. Ellos están presentes a lo largo de todo el trabajo, debido a que es en la combinación de ambas claves que será posible una lectura apropiada de los mecanismos discursivos de producción de “memoria”, fundamentales para la constitución del “colectivo social judío argentino”. Ellos son:

1. el paradigma inmigratorio
2. la noción de diáspora judía y los textos asociados con ella compuestos históricamente

Tanto en la bibliografía antropológica, como en la histórica, y la literaria, en sus respectivos abordajes, difícilmente se ponen en relación cada uno de ellos, sino que se privilegia un análisis que se recuesta sobre una línea y tiende a dejar a las otra afuera o a mencionarla en un muy segundo plano, pero sin incorporarla plenamente a la cuestión. Esta separación se expresó en forma de tajantes tomas de posición en el XI Congreso de la *Latin American Jewish Studies Association* llevado a cabo en Rio de Janeiro en 2002. En dicha instancia se produjo un abroquelamiento entre investigadores de la temática en dos grupos. Uno de ellos, en torno a la consideración de los judíos como

investigadores “nativos” que la realizada por quienes no se identifican como pertenecientes al grupo. Las razones de dicha situación ameritarían una investigación en sí misma.

“pueblo”, independientemente de su país de residencia, y otro que proponía dejar de lado esta especificidad y analizar los casos atinentes a los judíos en sus contextos sociopolíticos. Mi propuesta consiste en integrar ambas perspectivas.

La combinación de ambos planos, formulada desde el momento inicial de este trabajo, que me planteé como un análisis desde ambos aspectos, permitió percibir su articulación explícita en una multiplicidad de discursos: los institucionales comunitarios, los provenientes de los ámbitos estatales, los manifestados en conversaciones informales. Esta propuesta coincide, por lo tanto, con la voz de los “nativos” respecto a cómo se piensan a sí mismos y como pretenden ser “explicados”. Es decir, el auto-reconocimiento como perteneciente al colectivo social judío argentino conlleva un reconocimiento de una comunidad más amplia extraterritorial, a la vez que una reivindicación del origen inmigratorio.

Cada uno de esos planos, el de la inmigración y el de la diáspora, a su vez posee sus peculiaridades y cargas semánticas particulares. A partir de dicha constatación, pude avanzar en los distintos rasgos y matices y captar la complejidad que hace que un estudio del caso no resulte lo suficientemente exhaustivo si no se analiza teniendo en cuenta ambos modelos. Asimismo, examinar este proceso desde las dos perspectivas combinadas comprende el constante cuestionamiento de los supuestos iniciales y una calibración de su especificidad a partir del permanente monitoreo que implica la mirada desde el otro perfil. A continuación delinearé cada una de estas dos perspectivas.

1. El paradigma inmigratorio

Por *paradigma inmigratorio* entiendo la aproximación que sitúa el análisis de las cuestiones referidas al desarrollo del colectivo judío en el marco de los movimientos inmigratorios que tuvieron lugar en el país a partir de la organización institucional de mediados del S XIX y hasta mediados del S. XX.

Con el fin de situarse en el paradigma inmigratorio, es necesario tener en cuenta que la inmigración a la Argentina tiene lugar en un contexto de migraciones internacionales, especialmente desde Europa hacia el continente americano.

La selección del proceso inmigratorio como una de las dos perspectivas principales para el estudio del caso se debe a las razones que detallo a continuación. En principio, una gran mayoría de los trabajos que tratan la temática sitúan la cuestión de la

constitución del colectivo judío en el contexto inmigratorio. La bibliografía académica en historia y antropología es prueba de ello. También expresiones de las industrias culturales como la literatura y el teatro, toman extensamente el tema desde la perspectiva inmigratoria. Asimismo, los relatos del asentamiento judío en Argentina manifestados informalmente de manera verbal son herramientas discursivas configuradoras de comunidad a partir de un ejercicio de rememoración. Ahora bien, la característica de *punto cero* del proceso inmigratorio no se circunscribe únicamente a un hito temporal, no importa cuán extenso en la cronología, sino que constituye una circunstancia histórica que a la manera de “materia prima de la memoria” será moldeada sucesivamente en discurso.

2. La noción de “diáspora”

Es posible hablar de homogeneidad en cuanto a una característica de los judíos sólo si se tienen en cuenta determinados elementos culturales que surgen de su carácter de “diáspora”. Esta noción supone un origen grupal en un territorio mítico inicial y les confiere una característica *sui generis* con respecto a otros colectivos. Relacionada con esta idea, se encuentra la vigencia de una adhesión a un *corpus* de textos sagrados. Esta ha adquirido distintas formas a lo largo del devenir. A pesar de los cambios, permitía la existencia de una especie de lo que en términos de Benedict Anderson (1983) se podría denominar “comunidad imaginada”. La caracterización de “diáspora judía” responde a lo que James Clifford (1994) denomina “tipo ideal” de diáspora, en un momento en el cual éste término ha adquirido una serie de sentidos compartidos, pero también discrepantes.²¹ Los rasgos que caracterizarían a la diáspora en tanto “tipo ideal” serían: una historia de dispersión, mitos acerca de la patria original, un permanente apoyo a dicha patria, y una identidad colectiva importantemente definida por esta relación²².

²¹ Los sentidos discrepantes a los que hago mención se refieren a la extensión del término para describir la situación de otros colectivos, como los descendientes de los esclavos africanos en el continente americano. Esta ampliación del término “diáspora” presenta nuevos problemas de definición, ya que en cada caso para el que se lo utiliza supone un replanteo del “tipo ideal”.

²² Asimismo, la noción de “diáspora” ha dado lugar a importantes debates en años recientes. Daniel y Jonathan Boyarin (1993) argumentan a favor de la noción de diáspora en tanto ésta permite dar cuenta de institucionalidades que al desvincular la idea de la unión de pueblo y territorio se presentan como alternativas a los estados nacionales. Desde el pensamiento social latinoamericano se cuestiona esta visión idealizada de la diáspora, aseverando que “se trata de una diáspora destilada y pasteurizada, un ideal de diáspora, independiente de la experiencia

Luego, el tomar en cuenta la noción de “diáspora” conjuntamente con el de grupo inmigrante, supone considerar la variabilidad, consecuencia de las articulaciones específicas en los contextos de origen, desarrollada en las cronologías históricas particulares en cada lugar.

Los lugares de origen de los antepasados de quienes hoy componen el colectivo judío argentino abarcan desde Europa Central y Oriental hasta las zonas ocupadas por el Imperio Otomano. Esta confluencia de personas que portan una identificación como “judíos”, aunque con costumbres propias y tradiciones particulares forjadas en arraigos en interacción con “otros” muy distintos entre sí, y con historias propias, alineamientos políticos diferenciales e interpretaciones variadas de las prácticas religiosas, también incidirá en la configuración de estas subjetividades. Asimismo, las motivaciones para el traslado a la Argentina, de índole económica y/o política, pero con sus especificidades según el contexto de origen también tendrán su incidencia al momento de constituir las identidades en el contexto nacional. Una vez hecha esta enunciación de las múltiples posibilidades de configuración identitaria, considero pertinente recalcar que a pesar de ellas, se configuró un colectivo donde muchas de aquellas posibilidades fueron limadas. (Esbozaré algunas de estas cuestiones a continuación, al delinear las características del caso).

Procesos constitutivos del colectivo social judío argentino

La inmigración judía a la Argentina

En un extenso proceso histórico que se origina en la segunda mitad del SXIX, grupos provenientes de Europa Central y Oriental, el Cercano Oriente y el Norte de África, que se identifican como “judíos” se instalan en países del continente americano, entre ellos, la República Argentina (Mirelman 1988). La inmigración judía a la Argentina tiene lugar principalmente entre la década de 1880 y la de 1930, lapso en que

concreta de las varias comunidades judías realmente existentes” (Sorj 2002) Desde ya que mi empleo de la noción se relaciona con la forma en que el imaginario diaspórico opera en el discurso nativo, y mi trabajo apunta a desentrañar las características específicas de las relaciones sociales en las que se desarrolla este colectivo judío particular.

se produce la llamada “inmigración masiva” que depositó enormes contingentes europeos en el territorio nacional. No obstante, había judíos de Europa Occidental en números pequeños y dispersos que no llegaban a formar una comunidad desde mediados de siglo XIX. Éstos, en su mayoría habían llegado como representantes de firmas comerciales. También se menciona una presencia judía en el país, aunque no admitida públicamente debido a las restricciones impuestas por la Corona española, desde el período colonial (Avni 1992).

Los inmigrantes pertenecientes a la gran ola inmigratoria se agruparon como comunidad sobre la base de su identificación como judíos, aunque manifestando rasgos diferenciales en función de su adscripción a grupos culturales como los Ashkenazíes y Sefaradíes. En términos generales, los primeros eran aquellos provenientes de Europa Central y Oriental y los segundos del Norte de Africa y Cercano Oriente (Avni 1991; Mirelman *op.cit.*).²³

Estas divisiones, sin embargo, no agotaron la gama de posibilidades de adscripción intragrupal y agregación institucional. El lugar de procedencia regional de los inmigrantes también dio lugar a asociaciones. Entre los Ashkenazíes, los alemanes constituyen un caso con características particulares, tanto por el momento de su arribo al país (en la etapa inmediatamente previa a la Segunda Guerra Mundial, frente a la mayoría de los judíos que habían arribado en épocas anteriores), como por poseer su propia red institucional. A otro nivel, también por reconocer al idioma alemán como su lengua madre y desconocer e incluso denigrar a la lengua Idish²⁴. Asimismo, otro grupo arribado aún más tardíamente al país, poco tiempo antes de la Segunda Guerra Mundial, identificado como judío, pero de rasgos *sui generis*, no adscribibles al mundo Ashkenazy ni al Sefaradí es el conformado por los judíos italianos, que remontaban su presencia en la Península hasta periodos previos al Imperio Romano y habían desarrollado una vida comunitaria a través de los siglos hasta formar parte de la burguesía ilustrada italiana, situación que perduró hasta que se vieron forzados a

²³ Esta diferenciación presenta algunos problemas. Entiendo que la caracterización de “Ashkenazy” y “Sefaradí” no refleja la complejidad constitutiva de cada uno de estos grupos, en especial en lo referente al segundo de ellos. La tomo, no obstante, por dos motivos: es de uso corriente en la bibliografía histórica y antropológica (aunque con crecientes cuestionamientos) y forma parte de un “sentido común” comunitario y así se sostiene con frecuencia en el discurso cotidiano (aunque con frecuentes “revisiones”, especialmente por parte de los “nativos informados”).

²⁴ Algunas de estas cuestiones las analiza con detenimiento el psicólogo Alfredo Swarcz (1991).

exiliarse luego de la alianza de Mussolini con Hitler (Smolensky 2005; Smolensky y Vigevani Jarach 1999).

El complejo sistema por el cual se generaban grupos de pertenencia a partir de la adjudicación de características particulares en función de los lugares de procedencia generó formas particulares intracomunitarias de agregación y de vinculación. Éstas se fueron desdibujando con el paso del tiempo, en tanto los judíos nacidos en la Argentina ya no compartían dichos lugares de pertenencia. No obstante, aún en la actualidad hay un reconocimiento de estas identificaciones regionales. La procedencia de determinados lugares daba lugar a la utilización de apelativos específicos. A un nivel informal existía una caracterización de las personas en relación con su lugar de nacimiento (Lituania, Galitzia, Besarabia). Este sistema de adjudicación sirve de base para una reflexión acerca de los sistemas de caracterización “folk” y de cómo operaban en el colectivo social judío argentino. Por caracterización “folk” entiendo un sistema de denominación por el cual se identificaba informalmente a miembros del grupo en relación con su lugar de procedencia. Así, por ejemplo, los alemanes eran denominados derogativamente “*yekkes*” (ver Swarcz *op. cit.*) y considerados poco afines al resto de los judíos, entre los de origen ruso, los “*galitzianers*” (de la región de Galitzia) eran vistos por los otros judíos procedentes de Europa Oriental como toscos, los “*besarabers*” (de la región de Besarabia, en la actualidad en la República de Moldavia) se denominaban a sí mismos “*besaraber momeligue*” (besaraber harina de maíz), haciendo una asociación entre la comida más difundida en dicha región y el hecho de verse como poco astutos²⁵.

Asimismo, en un nivel quizás no institucionalizado, pero sí relevante a la hora de la interacción y en la conformación de entramados grupales, la observación de lo que ocurría a nivel lingüístico por ejemplo, muestra que gran parte de los Ashkenazíes utilizaban una lengua común, el Idish, pero con variantes dialectales (acerca de las variantes ver Harshav 1990) en coincidencia con los lugares originarios mencionados anteriormente. Las diferencias sobre la base de las prácticas religiosas (o la reacción contra ellas) y los alineamientos políticos también promovieron múltiples agrupamientos. Todas las posibilidades de adscripción enumeradas, que son sólo una

²⁵ Estas diferenciaciones “folk” me interesan particularmente y continuaré ahondado en ellas en futuros trabajos. Los casos citados fueron obtenidos en mi trabajo de campo y ofrecen un camino que estimo productivo para el estudio de la pluralidad constitutiva del colectivo, cuyos criterios son habitualmente dejados de lado por los estudios académicos para centrarse en formas de adscripción institucionales.

parte de las efectivamente realizadas, ponen de manifiesto que en el nuevo contexto se recrearon variados usos, agrupamientos y formas de vinculación intracomunitarias.

A pesar de la multiplicidad de procedencias y pertenencias representadas en este conjunto inmigratorio, y de las diferencias entre sí manifestadas en función de ellas y construidas a partir de prácticas concretas, todos adscribieron a un colectivo mayor englobante, al que podríamos denominar “la judeidad”, y con el cual fueron manteniendo una relación hasta el presente.

El pluralismo al interior del grupo, que provino, en parte del bagaje sociocultural traído de los lugares de origen y en parte a los desarrollos que ocurrieron en la Argentina, tuvo una fuerte incidencia en las formas de producción cultural en el país receptor. Los múltiples modos de agregación desarrollados y sus formas de elaboración identitaria así lo atestiguan, como también las manifestaciones expresivas surgidas en el devenir histórico. Para poder analizar esta problemática con profundidad, es preciso situarla en los marcos sociohistóricos en los cuales tuvo lugar.

El estudio de la conformación del colectivo social judío en la Argentina debe también ser puesto en relación con otros con los que a menudo, en la bibliografía sobre grupos de origen inmigratorio europeo tiende a ser agrupado. Realizo este posicionamiento en relación con los otros grupos inmigrantes, no sólo como forma de contextualizarlo en un proceso común, sino también para analizarlo en su singularidad en el contexto nacional.

El arribo masivo de judíos a la Argentina se produjo entonces en un contexto, en general, favorable a la inmigración que posibilitó la afluencia de personas de diversas nacionalidades, regiones, grupos étnicos y religiosos (Bargman *et. al.* 1992; Devoto 2003). Tomo como punto inicial el proceso inmigratorio que tuvo lugar en la Argentina desde la sanción de la Constitución de 1853 y hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial en 1939. Asimismo, considero necesario tomar como referencia para contextualizar el proceso inmigratorio, al menos dos dimensiones:

-la *demográfica*, que supone el asentamiento multitudinario en el país de personas de diferentes procedencias,

-la *ideológico-política* que, surgida de una conjunción de necesidades de mano de obra y del ideario de las elites dirigentes del país respecto a la población deseable, tuvo su correlato en el desarrollo de políticas inmigratorias (Devoto *op.cit.*).

No obstante, más allá de la especificidad surgida de los comportamientos

comunes a todos los grupos inmigrantes, como el agrupamiento en asociaciones de ayuda mutua, la congregación en determinadas áreas, la ocupación de nichos ocupacionales, y que fue marcando tanto patrones similares como características distintivas, la inmigración judía tuvo una serie de particularidades con respecto a otras inmigraciones. Los judíos se recortaron como un caso particular por distintas razones:

-Los inmigrantes judíos no pueden ser homologados con los inmigrantes a los que se identifica con una nacionalidad determinada, puesto que no es el elemento nacional el primordial en la conformación de su adscripción en el ordenamiento jurídico-legal. A los fines estadísticos, no entran en los datos censales como judíos, sino a partir de un ordenamiento por nacionalidad: rusos, polacos, rumanos. Pero por otro lado, la auto-identificación con un país de origen también resulta problemática para estos inmigrantes. El “mundo judío” europeo abarca amplias extensiones territoriales y cruza transversalmente un gran número de estados nacionales. Por lo tanto, la identidad de origen no está dada por la posesión de un pasaporte en particular, debido a la cantidad de países involucrada. Incluso una diferencia de pocos años entre inmigrantes de una misma región de procedencia podía dar lugar a la posesión de pasaportes de distintos países.

-Un desplazamiento terminológico los convirtió en “rusos” en lo referente a su adscripción desde el exogrupo, independientemente de los lugares de origen particulares.

Por esos motivos, el lugar de origen de lo que luego se constituirá como la “colectividad judía” es un territorio extenso, fuertemente definido por una lengua común con variantes dialectales (aunque no en todos los casos) y un *corpus* de discursos referidos a la esfera religiosa atravesado, al momento de la emigración, por las corrientes modernas²⁶.

La conformación de un “colectivo social judío argentino”

Con el fin de situar con mayor precisión el caso, me interesa destacar que esta tesis aborda el estudio de dispositivos discursivos particulares que coadyuvan a la conformación de lo que denomino un “colectivo social judío argentino”. La

denominación “colectivo social” no carece de inconvenientes, pero aún en su aparente indefinición permite dar cuenta del fenómeno al que me aboco, de una forma que las denominaciones “colectividad” o “comunidad”, de uso corriente en la bibliografía de las ciencias sociales y humanidades y en los discursos nativos, no pueden hacer. Por lo tanto, considero de utilidad explayarme sobre esta cuestión. “Colectividad” o “comunidad” refieren una organización institucional que supone una correspondencia entre quienes pertenecen a alguna de ellas y una identidad determinada, la que se manifestaría uniformemente y sin fisuras. Es decir, el uso de “colectividad” o “comunidad” no problematiza las dificultades individuales de adscripción. “Colectivo social” remite a un grupo, pero no definido en término de sus instituciones, sino superando sus límites. Elijo este concepto, porque aún cuando presenta contornos borrosos, permite hablar sobre procesos más complejos que aquellos a los que “comunidad” y “colectividad” dan lugar²⁷.

En la configuración de un colectivo social tiene lugar un “proceso de comunalización” (Brow 1990) por medio del cual se construye la subjetividad de aquellos que pasarán a formar parte de él. Por este proceso entiendo la puesta en práctica de mecanismos que promueven sentidos de pertenencia. Dicho proceso conlleva un doble movimiento de formulación identitaria. Por medio de la selección de determinados referentes se teje un entramado que, al delimitar zonas de pertenencia y de exclusión, instaura un “interior” y un “exterior”. Si bien en los párrafos siguientes explicitaré el carácter dinámico de este proceso, me interesa enfatizar, para evitar una interpretación en términos esencialistas, que éstos son límites difusos y en estado de permanente reformulación. A lo largo de mi trabajo, desarrollo las formas en que los procesos de producción de memoria actúan como mecanismo constitutivo de esta dinámica de reformulación identitaria.

Simultáneamente a la instalación en la Argentina, judíos provenientes de la misma multiplicidad de lugares se establecieron en otros sitios del continente

²⁶ El crítico literario George Steiner (1996) caracteriza a los judíos europeos como “*frontaliers*” (habitantes de fronteras geográfico-culturales), situación que tiene una incidencia particular en la conformación de su subjetividad.

²⁷ Esta cuestión también motivó una discusión en el año 2002, cuando con un grupo de académicos de distintos campos (antropología, sociología, crítica literaria, filosofía, comunicación), constituimos un grupo de estudios en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En aquella

americano, en particular en los EE.UU. y los procesos de conformación de comunidades locales también se produjeron en la dinámica de la interacción con aquellos contextos. Ello dio lugar a una recreación de colectivos sociales judíos en los nuevos estados nacionales que sumó componentes de variabilidad a la semejanza reconocida por la consideración de la pertenencia a una diáspora. Es así como al día de hoy se reconocen afinidades y similitudes entre aquellos que se definen como judíos en uno y otro país, aunque también, crecientemente se afirma la existencia de diferencias en función de las experiencias proporcionadas por la vida en cada estado nacional. Esta problemática, de por sí interesante, no la abordaré en este trabajo, pero entiendo que es de utilidad contarla como trasfondo relacionado con el modelo diaspórico, para establecer algunas de las singularidades por medio de las cuales se configura “lo judío” en la actualidad en la Argentina²⁸.

Tal como entiendo la “comunalización” del grupo en estudio, los “judíos argentinos”, ésta consiste en un movimiento activo por el cual se establecen lazos que remiten a dos conglomerados discursivos diferenciados pero que son permanentemente puestos en relación intertextual. Se trata de aquello atribuido a la “cultura judía” y lo adjudicado a la “cultura argentina”. Este movimiento de reelaboración discursiva son adscribibles a aquello que ha sido denominado por Richard Bauman (*op.cit.*) “**proceso de tradicionalización**” y acerca del cual me he exployado anteriormente, y consiste en la construcción de vínculos entre el discurso enunciado y determinados discursos pasados con los cuales se intenta establecer continuidad. Bauman desarrolla este concepto en un agudo trabajo basado en el estudio de un *corpus* de leyendas islandesas recopilado en la década de 1960. Muestra así cómo el narrador sitúa su discurso en relación con una serie secuencial de otros discursos previos. El punto marcado por el

circunstancia, también consideramos que la denominación “colectivo social” permitía mayores posibilidades heurísticas. No obstante, sigue siendo objeto de discusión.

²⁸ Me interesa destacar que la cuestión de la “judeidad” y sus límites actuales está siendo eje de debates académicos en el presente. Entre el 19 y el 21 de Septiembre de 2005, se desarrolló un Coloquio en Mexico organizado por la Universidad Hebrea de México y la Universidad de Tel Aviv, en conjunto con la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Anáhuac, denominado “Las Identidades judías en una era de globalización y multiculturalismo” con la participación de prestigiosos académicos como Judit Bokser Liwerant, Raanan Rein, Leonardo Senkman, Bernardo Sorj, Michel Wiewiorka. Uno de los ejes discutidos fue precisamente la noción de “Klal Israel” o de “Pueblo de Israel” y sus límites actuales a partir de las fragmentaciones y particularidades producidas por la dinámica histórica. (Esta discusión está en estrecha relación con mi planteo de investigar el colectivo judío argentino no sólo como grupo de origen inmigratorio, sino en relación con la noción de colectivo diaspórico).

autor es cómo en el proceso de narración es posible tejer una red de anclajes verbales que eslabonan el discurso con situaciones anteriores y de esa manera le otorgan autoridad tradicional. Para el caso que estudio, me interesa rescatar la forma en que se establecen conexiones con un pasado significativo por medio del discurso artístico en distintas expresiones: en forma de monumentos conmemorativos erigidos en espacios públicos, a través del habla en contextos informales, y en ocasiones por medio de la combinatoria de ambos tipos de manifestaciones.

Formulación de la hipótesis

Las consideraciones precedentes me condujeron a formular la siguiente hipótesis:

La memoria del movimiento inmigratorio judío a la Argentina se construye a través de la interacción comunicativa entre los miembros de dicho colectivo social en un proceso de conexión interdiscursiva entre enunciados institucionales y conversacionales cotidianos. Dicha memoria llega a adquirir, como una de sus formas privilegiadas, una narrativa que imbrica elementos provenientes de una tradición cultural (textos canónicos de la religión, narrativas orales tradicionales) con discursos ideológicos constitutivos de relatos fundacionales del estado-nación argentino.

Una vez presentados en esta Primera Parte, el caso en estudio y los abordajes teóricos-metodológicos que guiaron mi investigación y que me permitieron enunciar mi hipótesis, avanzaré en el análisis de algunas de las expresiones tomadas en consideración.

En la Segunda Parte, que abarca los Capítulos 2 y 3, me abocaré a “manifestaciones públicas de memoria”, es decir, la apelación al pasado en el discurso público. Desde temprano, hay un campo de lucha discursiva en el cual la apelación a la memoria de lo “judío” opera en un intento de inscripción en una memoria nacional que no logra fructificar. La década de 1990 marca el surgimiento de otros discursos de afiliación en la memoria nacional que presentan la posibilidad de una inscripción más

plena. En dichos casos, en los cuales los soportes materiales son principalmente monumentos memoriales y museos, atiendo a la **memoria voluntaria**. Ésta contiene, sin dudas, elementos de **memoria espontánea**, pero se manifiesta como la forma de poner en discurso (en distintos soportes) acontecimientos pasados.

En la Tercera Parte (Capítulos 4 y 5), abordaré formas discursivas mediante las cuales el pasado se trae al presente en el ámbito cotidiano de integrantes del colectivo, como modo de replicación más o menos inconsciente o con el fin deliberado de actualizar experiencias ocurridas en otro momento.

SEGUNDA PARTE

LA CONFORMACIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO Y SU RELACIÓN CON DISCURSOS INSTITUCIONALES CONFIGURADORES DE “MEMORIA”

Mi planteo inicial sostiene que los “marcos sociales de la memoria” (según la definición de Maurice Halbwachs y de los teóricos que siguieron su línea de pensamiento) principales para encuadrar los discursos de los judíos argentinos acerca del pasado son los institucionales propios de la colectividad judía y aquellos provenientes de las instancias discursivas de lo “nacional” que establecen aquello que se considerará memorable para adscribir a una y a otra.

En esta parte, me dedicaré al análisis de algunos discursos conmemorativos públicos coexistentes en la actualidad y que se erigen en formas de elaboración de memoria. Cada una de las manifestaciones que tomo en consideración posee alguna especificidad y desde dicha particularidad permite dar cuenta de las múltiples instancias discursivas que, con distinto grado de disputa, convergen en las representaciones actuales del pasado. Por esa razón, el rango de instancias conmemorativas es amplio y variado. Tomo desde organizaciones intracomunitarias hasta monumentos ubicados en áreas pertenecientes a la órbita estatal. En todas ellas hay distintos grados de interacción entre lo estatal nacional/municipal y lo comunitario. Cada una de estas conmemoraciones toma acontecimientos del pasado judío argentino como objeto de recuerdo y lo moldea retóricamente de modo particular.

El punto en común a partir del cual comencé a poner cada una de las instancias conmemorativas en relación fue la comprobación de que cada una de ellas se constituye en “espacio de memoria”. Es decir que cada una, con distintos grados de explicitación se presenta como lugar físico para la “preservación del recuerdo”. El *corpus* de **conmemoraciones** que abordo está comprendido fundamentalmente por **monumentos memoriales** en espacios propios de la comunidad y en espacios del ámbito estatal y por, un **museo** de la ciudad de Buenos Aires perteneciente a la órbita de la comunidad judía.. Asimismo, incorporo una **exposición museográfica** en un ámbito estatal, y una

expresión de música popular, que como mostraré converge en un espacio memorial comunitario al ser ejecutada en un acto público.

CAPÍTULO 2

MANIFESTACIONES PÚBLICAS DE MEMORIA

Este capítulo aborda aquello que caractericé como **“memoria voluntaria”** en particular las **“manifestaciones públicas de memoria”**. Específicamente indaga en las formas memoriales actuales utilizadas por el colectivo judío argentino, con el objetivo de determinar su significación. Entiendo que estas formas públicas de memoria no surgen en un vacío y deben ser interpretadas como formas enunciativas situadas en un campo de interacción discursivo conformado previamente. Para ello estimo necesario hacer un recorrido histórico por las interacciones discursivas que preceden en etapas anteriores la relación entre lo “judío” y lo “argentino”. La finalidad de la focalización en dicha relación obedece al fin de demostrar que la “memoria” entendida como el campo de vinculación del presente con experiencias traumáticas pasadas, aparece como una posibilidad para la superación de la exclusión de lo “judío” de aquello que el discurso hegemónico se caracteriza como “argentino”.

Para ello presento algunas manifestaciones que durante décadas fueron moldeando un imaginario de la “argentinidad” excluyente de lo judío y también algunas interacciones discursivas que contestaron dicha construcción. De esa forma, en la primera sección de este capítulo recupero algunas manifestaciones específicas como también recuerdos personales que a la manera de anécdota sugieren reflexiones sobre las que se basa la segunda parte. En ella propongo una consideración analítica de memoriales públicos y, a modo de conclusión, a partir de dicho análisis, presento consideraciones sobre su significación.

Lo “judío” en el contexto de los discursos de la “argentinidad”

El asentamiento de los grupos inmigrantes y la producción cultural generada concomitantemente tuvo lugar en un país que recibió a los inmigrantes de forma más o menos abierta, pero en el cual, a través de diversos canales, principalmente las políticas

estatales y las industrias culturales, se conformó un discurso de la “argentinidad” que propugnaba la homogeneidad como característica esencial. Estas políticas y prácticas de agentes del campo cultural responden a lo que James Brow (op. cit.) denomina “primordialización” y define como el proceso por el cual ciertas clases de relaciones comunitarias se promueven y experimentan como naturales e inevitables. Entre los primeros, la escuela pública detentó un papel preponderante en la conformación de una identidad nacional uniforme. Entre las herramientas utilizadas por la educación pública se destacaron la instauración de narrativas sobre el pasado patrio en la currícula escolar, el establecimiento de un calendario cívico ritualizado, y la alfabetización en una lengua estandarizada.

Desde las industrias culturales, movimientos como el “criollismo” que abarcaron expresiones diversas desde la literatura de elite y hasta manifestaciones de cultura popular como los folletines y el circo criollo (Prieto 1988), configuraron otras simbologías vinculadas a lo nacional. En este caso se corporizaron en la imagen del gaucho, a partir de entonces convertido en arquetipo de la argentinidad.²⁹ Así, a partir de diversas fuentes se fueron estableciendo criterios de homogeneización cultural que implicaron en un mismo proceso el desdibujamiento de rasgos identitarios originales (Juliano 1978) y la producción de reelaboraciones a partir de la nueva matriz ciudadana. Este proceso adquirió diversos matices a lo largo de la historia argentina en concordancia con los perfiles ideológicos predominantes en cada momento. (Más sobre el tema en Shumway (1993 [1991])).

A lo largo de más de un siglo, las maneras de concebir la conformación de la identidad nacional fueron cambiando. Más allá del éxito de la homogeneización promovida por políticas estatales y por algunos productos de las industrias culturales, la dinámica histórica posibilitó la aparición de nuevos planteamientos. Luego de sucesivas luchas en el campo político-cultural, del modelo de cultura uniforme se llegó al actual, en el cual no sólo se valora positivamente la diversidad, sino que también se la estimula. Se multiplican los eventos de “colectividades” (ferias, fiestas, desfiles), se destaca la importancia de la pluralidad de procedencias de los inmigrantes que poblaron el

²⁹ En un trabajo reciente, Ingrid de Jong (2005) muestra cómo también la temprana labor llevada a cabo por científicos que desarrollaron los estudios antropológicos y folklóricos en el país contribuyeron a delinear una tradición cultural nacional que vinculaba las producciones culturales del criollismo a la cultura hispánica y de esa manera, en el proceso de regimentación

territorio nacional, se apela a la metáfora del “mosaico” (procurando reemplazar a la del “crisol”). Incluso en aquellos espacios donde se sigue esgrimiendo la apelación a lo “nacional” como un colectivo homogéneo, se reconoce que se llega a él a través de una articulación de la heterogeneidad que incluye a los grupos inmigrantes del SXIX (Rotman 2004)³⁰.

Si bien este cambio de concepción de lo “nacional” se corresponde con transformaciones ocurridas en otros lugares y con cambios políticos locales (la nueva institucionalidad instaurada en la Argentina a partir de 1983 probablemente haya tenido una influencia importante en esta dirección), es importante notar la tarea desarrollada por los productores culturales de las colectividades de origen inmigratorio, quienes han llevado a cabo un papel activo en esos cambios. Piezas literarias, obras teatrales, narrativas orales, composiciones musicales, canciones populares, tematizaron y pusieron de relieve la problemática de la adquisición de ciudadanía (más o menos difícil según los casos) y el mantenimiento de particularidades culturales de múltiples maneras y en diferentes grados.

La conformación de una imagen única de lo argentino afectó a los distintos grupos que se asentaron en el país de diferentes maneras. La mayor parte de los grupos de origen inmigratorio vieron por medio de estos mecanismos homogeneizadores facilitada una vía de integración a la nacionalidad. Entre ellos también los inmigrantes judíos y sus hijos, a través del acceso a la educación pública, vieron favorecida su inserción en una nación que los incluía, aunque fuera al precio de limar características de su alteridad. En el caso de los judíos, el componente religioso constituyó un diacrítico a partir del cual la interrelación con el contexto receptor planteó nudos de disonancia. En un país que demográficamente reconoce múltiples y variadas procedencias, la religión se constituyó en un mecanismo de inclusión, aún cuando como ha se ha sugerido (Mirelman *op cit.*), la práctica religiosa en sí no sea singularmente poderosa. De esa manera, se fundó un núcleo de comunidad alrededor de un componente del cual quedaron excluidos aquellos que no se reconocían en él. Asimismo, la Iglesia Católica Apostólica Romana, fuerte como institución, se

de los criterios de un “criollismo aceptable”, excluían los componentes indígenas de la cultura Argentina.

³⁰ Rotman también nota que las apelaciones a la integración de la nación por parte de los inmigrantes recientes de países limítrofes y de los grupos indígenas es significativamente menor.

constituyó desde temprano en un actor importante en la discusión política, aún cuando determinados grupos que accedieron al poder en ciertos momentos operasen contra sus dictados, como ocurrió con los movimientos liberales de fines del siglo XIX.

En relación con lo anterior, hay que añadir otro elemento: la constitución de lo “judío argentino” más allá de las prácticas instauradas por el estado nación liberal, estará profundamente vinculada con dimensiones más amplias, ligadas a los imaginarios de la cultura occidental. Tanto por los componentes político culturales surgidos a partir de la Conquista y Colonización del territorio realizada por los españoles, como por la cultura popular traída por los inmigrantes europeos, “saberes” acerca de los judíos constituidos en el desarrollo de la cultura Occidental, estarán presentes como sustratos en los cuales se realizará la interacción interdiscursiva³¹.

Es a partir de todos estos elementos como la identidad “judía argentina” quedó explícitamente descartada de los imaginarios de la nacionalidad desde las primeras décadas del siglo XX. Con independencia del éxito que algunos individuos judíos hayan tenido en incorporarse a lo que se instauró como representativo de la “argentinidad”, la tensión entre los términos “argentino” y “judío” se ha mantenido a lo largo del siglo XX. Esto, que ha sido sagazmente notado por la antropóloga estadounidense Julie Taylor (1998) quien registró el dispositivo discursivo “ellos, judíos/nosotros, argentinos” en taxistas y en conspicuos animadores de programas televisivos en la década de 1990, aparece claramente presentado en el discurso literario por la escritora Alicia Steimberg en su novela *Cuando digo Magdalena* (1992) en la voz de su protagonista:

“Es curioso que a mi edad todavía se me aceleren los latidos y se me ponga la piel de gallina cuando digo que soy judía. Que tenga que pensar cuidadosamente si voy a decir que soy judía y argentina o que soy argentina y judía, para que el orden elegido no moleste a nadie y para no faltar a la verdad. (op. cit. pg.24)”³²

³¹ En la Tercera Parte de la tesis desarrollo manifestaciones relacionadas con un folklore desarrollado por los judíos. Los “saberes” a los que hago mención en esta parte, se refieren también a expresiones caracterizables como “folklóricos” manifestados por grupos no-judíos que también hacen a su “memoria”. Una vez más, me interesa resaltar la dimensión intergrupala de la elaboración de memoria social, aunque atendiendo a la necesidad de focalizar en la problemática del colectivo judío, no me extenderé en ese tema.

³² El cotexto siguiente del citado párrafo continúa con el desarrollo de este tópico: *Es común que, cuando se encuentran dos o más judíos, hagan unas cuantas referencias a hechos folklóricos judíos, generalmente referidos a las historias familiares con sus infaltables migraciones, o cuenten algún chiste judío, después de esta introducción, a manera de salvoconducto, el tema del judaísmo desaparece de la conversación. Cuando el encuentro es*

El complejo lexical “judío argentino” en sí mismo tiene una carga tal que encuentro necesario desbrozar sus usos habituales, tanto en su forma de términos separados como también en el compuesto “judeoargentino” de forma de notar que en sí mismo constituye un problema de investigación, aunque suele pasar inadvertido. “Judío argentino” tiene un uso que forma parte de los discursos comunitarios y también de las categorizaciones académicas.³³ Otro término que también es utilizado, especialmente por no-judíos para referirse a judíos es “israelita”, el cual tiene como trasfondo la concepción de la palabra “judío” como un término despectivo. Dicha cuestión fue también notada por la misma Alicia Steimberg en un contexto extraliterario. En efecto, en una oportunidad me encontré con ella y cuando le conté acerca de mi tema de investigación en un contexto conversacional, me dijo que había aceptado hablar conmigo porque había usado la palabra “judío” para describir mi objeto de estudio y no “israelita”, en cuyo caso no se habría interesado y no habría hablado conmigo.

¿Qué se entiende entonces habitualmente por “judío argentino”/ “judeoargentino”?

Por empezar, es relevante cuestionar el orden de los términos: ¿por qué judío argentino y no argentino judío? “Judío argentino” parece imponerse sobre argentino judío porque se toman como marco de referencia a los colectivos sociales que forman parte del estado nación, en cuyo caso el grupo habitualmente se ubica en primer lugar. No es ajena, aunque no principal, la cuestión prosódica que facilita este ordenamiento. Asimismo, como adelantara anteriormente, la configuración semántica implicada por este complejo presenta dificultades de articulación con ciertas elaboraciones discursivas de la “argentinidad” que no permiten una imbricación entre uno y otros. En otros términos, “judío argentino” entra en contradicción con “argentino”, como bien lo expresa la protagonista de la novela de Steimberg citada:

“Digo que el padre de Freddy era un judío húngaro y no un húngaro judío, ya que fue por su condición de judío y no de húngaro que decidió huir de

entre judíos y no judíos es posible que no se haga la menor referencia al judaísmo, pero a veces los judíos la hacen, si necesitan afirmar su identidad, o más bien si necesitan adelantarse a una supuesta reacción no verbalizada de los otros. En un país de grandes corrientes inmigratorias como la Argentina, la gente detecta rápidamente el origen por el apellido, si digo que me llamo Rosenthal, Rosehblum, Rosenvasser...”

³³ “judeoargentino” es un término usado habitualmente en el discurso comunitario (véase al respecto, por ejemplo, la folletería de la AMIA).

Europa antes de la Segunda Guerra y venir a Buenos Aires. Sin embargo, harto de tener que ser siempre judío en primer lugar por razones tan penosas, no dio a sus hijos educación judía, ni les habló jamás en Idish, sino en el castellano rioplatense que logró dominar gracias a que, en el momento de la inmigración, era un joven de sólo diecisiete años con buen oído para los idiomas. De manera que Freddy y su hermano Danny podían decir que eran argentinos judíos, más que judíos argentinos. En realidad decían que eran argentinos, a secas, porque en la Argentina existe la regla de cortesía de no mencionar la propia religión, ni el origen salvo que a uno se lo pregunten expresamente, o uno desee informarlo en forma voluntaria. En Buenos Aires los argentinos que se consideran totalmente argentinos son los de apellido italiano. En segundo lugar están los de apellido español. Y en lugar aparte los que ostentan uno o más apellidos de las familias patricias.

Faltaría averiguar si cuando el padre de Freddy vivía en Budapest los húngaros pensaban que era un judío húngaro o un húngaro judío, pero a esta altura eso a nadie le importa (...)" (op .cit. pgs.104-105)

La protagonista de esta obra de Steimberg expresa, en el texto transcrito, competencia en las nociones que he venido presentando respecto a cómo se relacionan los miembros de los distintos colectivos de origen migratorio con la "argentinidad", en función de la noción instaurada por las *élites* dirigentes a fines de siglo XIX y principios de siglo XX, y de los corrimientos realizados a partir de las rendijas que dicha noción dio dejó y que fueron forjando los discursos surgidos de los propios colectivos. Así, los italianos son percibidos como "totalmente argentinos", seguidos por los españoles. Las familias patricias, es decir, la *élite* dirigente en el momento de la ola inmigratoria en la que arribaron italianos, españoles y judíos, continúan conformando una categoría social diferenciada. Las preguntas relevantes, entonces son: ¿Quién utiliza cada una de estas categorizaciones y en qué forma? ¿Para connotar qué?

Encuentro que la configuración léxica remite a planos semánticos conflictivos, dado que hace referencia a identidades en disputa y permanentemente puestas en cuestión. Esta configuración de lo judío y argentino como términos excluyentes, constituirá una marca que permanecerá hasta el día de la fecha, aunque, como mostraré posteriormente, también será siempre disputada.

La lucha contrahegemónica por el acento. Los esfuerzos por incorporar lo "judío" a lo "argentino".

Contra el discurso de la exclusión de la pertenencia judía a la condición de “argentinidad”, desde temprano se desarrollaron lo que, siguiendo la propuesta de Bajtin/Voloshinov, denomino “formas de respuesta” (*rejoinders*). Por medio de ellas, en diálogo con los discursos del estado nacional y de ciertos intelectuales y exponentes de las industrias culturales vinculados a los sectores hegemónicos del país, desde ámbitos judíos (las instituciones comunitarias, sus productores culturales) se disputó esa construcción ideológica o en términos de Bajtín/Voloshinov, se luchó por el **acento**. Manifestaciones de estos discursos que procuraron proponer una alternativa o una reelaboración que permitiera una incorporación plena, se encuentran en la forma de respuesta que adquirió mayor relevancia, la que he denominado “**retórica del aporte**” (constituida por el diálogo intertextual entre discursos institucionales de diverso tipo, industrias culturales, e informales). Ésta consiste en discursos justificatorios de la existencia judía basados en las “contribuciones” a la humanidad o a la nación hechas por judíos. De lo que se trata es de presentar a los judíos como merecedores del derecho a la ciudadanía plena, en tanto han hecho méritos que lo justifican³⁴.

A continuación desarrollaré someramente dos construcciones discursivas significativas por su peso en esta lucha, surgidas de las industrias culturales. Luego citaré dos ejemplos que dan cuenta de la vigencia del discurso por el las identidades judía y argentinas están en conflicto. Posteriormente me abocaré a examinar una retórica surgida con fuerza en la década de 1990 que manifiesta una instancia de viraje que, en caso de lograr afirmarse, puede significar la superación de la dicotomía.

La “retórica del aporte”.

Gauchos y tangos judíos

Las dos construcciones discursivas que propongo revisar y que tienen vigencia al día de hoy, dando cuenta de la “retórica del aporte” son la noción de “gauchos judíos” y la de “tango judío”.

³⁴ Si bien examino la “retórica del aporte” en relación con el contexto nacional argentino, no desconozco que es tributaria de una “retórica del aporte” más amplia, también relevada en mi trabajo, que procura contrarrestar discursos antijudíos a partir del destacado de la labor de científicos judíos como Jonas Salk o Albert Sabin. O como afirma la protagonista de la novela de Alicia Steimberg citada, cuando procura explicar qué significa “ser judío” en los siguientes términos: “...una necesidad de estar recordando todo el tiempo que Einstein y Freud y Marx y Chaplin eran judíos...” Pg.64

La que quizás sea la manifestación más temprana de esta lucha desarrollada en el campo político cultural, es la obra de Alberto Gerchunoff (1883-1950), *Los gauchos judíos* (1910). Esta obra que epitomiza la historia de la colonización rural judía, fue publicada en conjunción con los festejos del Centenario y erigió un relato que, convertido en paradigma de la epopeya inmigratoria tiene vigencia hasta en la actualidad. La obra, y sus repercusiones en términos del campo semántico por ella instaurado, resulta un fenómeno de interés en virtud de su impronta ideológica y lingüística, que llega al día de la fecha configurando un imaginario vigente acerca de la inmigración judía.

“*Los gauchos judíos*” en la órbita literaria dio origen a una bibliografía centrada en historias localizadas en las colonias agrícolas que, reproduciendo una noción esquematizada e idealizada del proceso inmigratorio judío, configuró casi un género literario en sí mismo. Lo más interesante de este compuesto lingüístico es que aparece como un **tropo** compartido hasta la actualidad en una multiplicidad de manifestaciones. En el campo de la literatura, se desarrolló una vasta producción a partir de estos lineamientos, tomando temas y estilos, y configurando una estética singular.³⁵ Esta figura que funde lo “judío” y lo “argentino” a partir de la conjugación de términos que vinculan dos “mundos” en un todo de tono finalmente armónico, a pesar de la presentación de nudos conflictivos en la relación entre los judíos y los “otros” no judíos en las tramas, mantiene su vigencia en la literatura hasta la actualidad. Muestra de ello es la reciente novela *Poncho y Talmud* (1997) de Armando Bublik, que narra la vida de un inmigrante judío en una colonia santafesina. Esta apelación a la metáfora de la integración es resaltada por el escritor Pedro Orgambide en un comentario citado en la contratapa de la edición de la siguiente manera: “*Con el doble símbolo del poncho y el Talmud, Armando Bublik crea una de las metáforas más bellas del encuentro de los hombres y mujeres que unieron las enseñanzas del Antiguo Testamento con el aprendizaje de ser argentino. Una novela conmovedora que habla de nuestro país criollo e inmigrante. Es un placer leerla*”. Llama la atención que, ocho décadas luego de la aparición del libro de Gerchunoff, el tropo del “gaucho judío” ensamble un anclaje en la simbología nacional ligada al movimiento criollista y otro situado en un mundo judío bíblico, y por lo tanto ahistórico y no en el mundo “real” de Europa Oriental, de donde provenían estos inmigrantes. Esto resalta particularmente como un contraste, si se

tiene en cuenta que cuando los “hijos de inmigrantes” (generación a la que Orgambide pertenece) hablan efectivamente en la actualidad, como ocurre en el contexto de las entrevistas realizadas, el “mundo judío” descrito es el de una Europa Oriental donde el Idish es la lengua, la cotidianidad presenta conflictos con las normas de origen bíblico más que adhesiones acríticas, y la epopeya inmigratoria aparece más como un sitio de ruptura con las antiguas prescripciones rituales bíblicas que como un momento de continuidad en el marco del proceso de integración en el nuevo ámbito (cuestiones que analizo con mayor detalle en la Tercera Parte).

Pero esta construcción metafórica con vigencia en el presente no se limita al campo literario únicamente, donde ha sido elaborada originalmente y en el cual ha fructificado, sino que lo ha excedido hasta ocupar otros espacios, como exhibiciones museográficas auspiciadas por entidades gubernamentales nacionales, como ocurrió con una muestra llevada a cabo en el Palais de Glace de Buenos Aires en 2001³⁶. O como se pudo percibir en 2003 en un programa televisivo auspiciado por la comunidad judía en el canal estatal en el cual, según registré, también se apeló a la noción de “gauchos judíos”³⁷. Me interesa notar que en ambos casos, aunque las iniciativas son de particulares identificados como judíos o de las propias instituciones comunitarias, éstas se concretan en el marco de organismos estatales. Esta situación muestra también una apropiación y uso del tropo por parte del estado en la actualidad.

Pero la figura del “gaucho judío” no ha quedado limitada al discurso de las industrias culturales, sino que también las ha trascendido, para aparecer como una figura del habla coloquial, aunque conjuntamente con otras, como lo he comprobado en el diálogo con personas identificadas como judías argentinas, aún en los casos en los que el relato oral del pasado se distancia de las cristalizaciones propuestas por las imágenes asociadas a los “gauchos judíos”. Si bien abordo el habla cotidiana en capítulos siguientes, no focalizo en el uso de esta denominación que ha surgido en el contexto de algunas de las entrevistas realizadas. Su mención en este punto es al solo efecto de resaltar la imbricación de canales y códigos.

En el entramado interdiscursivo de todas las manifestaciones de la noción de

³⁵ Al respecto ver Senkman (1983).

³⁶ Me refiero a la muestra “Gauchos Judíos. Huellas de la colonización agrícola” que tuvo lugar a fines de 2001 y que involucró también la realización de un catálogo. Esta muestra estuvo organizada por el proyecto Shalom Argentina-Programa Argentina Mosaico de Identidades-Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte.

“gaucho judío” registradas, se retoma el motivo y se lo utiliza como forma de reforzar la *argentinidad* de los judíos. Su ausencia de combinación terminológica en relación con otros grupos migrantes (no se habla de “gauchos japoneses”, ni de “gauchos españoles” o de “gauchos alemanes”) me permite proponer que su utilización se convierte en un marcador que, más que conseguir la integración de lo judío, refuerza su alteridad. Si se toma en consideración que el término con un anclaje en la noción de identidad Argentina “gaucho” es un genérico, la adjetivación de “gaucho judío” implica una calificación espacial para aquel que no es “auténticamente gaucho”. Esto significa que no es “auténticamente argentino”. Entonces, todos y cada uno de los usos del complejo terminológico “gaucho judío” intensifica el carácter excluyente de ambos términos.

La segunda manifestación de importancia donde la **“retórica del aporte”** aparece con fuerza es en la expresión de cultura popular urbana argentina por excelencia, el tango. Con respecto a él, es posible encontrar una profusión de elaboraciones que relatan, a través de estrategias argumentativas, la integración de los judíos al mundo tanguero. En bibliografía editada recientemente (*El tango, una historia con judíos*, Judkowski 1998; *Tango judío, del ghetto a la milonga*, Nudler, 1998), vuelve a aparecer la **“retórica del aporte”**, pero no como una conclusión a una argumentación, sino mencionada explícitamente en esos términos. Es decir, ya no se trata de ilustrar figuradamente como en el caso de los “gauchos judíos” un panorama de una feliz conjunción entre dos elementos extraños. En este caso, el argumento consiste en destacar la contribución específica que los inmigrantes judíos han hecho a este género de la cultura popular. Por caso, en el prólogo del libro de Judkowski escrito por el periodista Ben Molar, éste menciona “el *aporte* enorme al tango que brindaron los inmigrantes judíos y sus descendientes” (énfasis mío).

En una misma línea, las instituciones comunitarias auspician actividades destinadas a destacar esta cuestión. Prueba de ello son las conferencias ofrecidas en importantes organismos comunitarios de difusión cultural tituladas “Aporte de los judíos al tango”³⁸ “El tango y los judíos durante la Segunda Guerra Mundial”³⁹. Esta acción no se limita al plano del discurso evocativo como el que proponen los libros o conferencias que refieren la imbricación de un componente judío en el desarrollo del

³⁷ Se trata del programa “Amia para todos” que se emite los sábados por la noche.

³⁸ Boletín de cultura de AMIA, julio 2003

³⁹ Conferencia de José Judkovski y Abraham Lichtenbaum en el Instituto Judío de Investigaciones (IWO).

tango, sino que pasa también a la gestión concreta de iniciativas que procuran reforzar estas asociaciones. Una muestra cabal es la formación de una agrupación denominada “Inspiración”, que se presentó como la “Primera Orquesta del Tango de Judíos Argentinos” y que desplegó actuaciones tanto en un teatro oficial como en una sinagoga en el año 2003⁴⁰. En relación con esta agrupación, me interesa particularmente destacar, más allá de la formación misma de la orquesta, una cuestión que evidencia una vez más la tensión irresoluta de términos que he venido mostrando. Su presentación pública uniendo los dos términos lleva a preguntar: ¿por qué resulta necesario calificar a estos músicos judíos que forman una orquesta de tango como “argentinos”, como apareció en los volantes y gacetillas con los cuales se promocionó el espectáculo, si no es que se encuentra presente como telón de fondo el enunciado según el cual lo “judío” queda excluido de lo “argentino”?

Ambas nociones, la de “gaucho judío” y la de “tango judío” se sitúan tropológicamente en la temática inmigratoria como instancias fundacionales de lo judío argentino en las cuales se articula e imbrica lo “judío” con la cultura nacional. Pero una conclusión que se saca al examinar los discursos en los que se sustentan, es que a cierto nivel, se genera una coincidencia entre dos construcciones discursivas: la que refuerza el imaginario hegemónico de una Argentina a la cual los judíos no pertenecen completamente, y la que pretende ponerlo en cuestión mostrando la exitosa integración de los elementos culturales “judíos” y “argentinos”. Aunque cada uno construya discursivamente lo “judío argentino” apelando a distintos componentes, no se quiebra la configuración imaginaria que no habilita pensar a lo “judío” como argentino por derecho propio.

Para la construcción de mi recorrido argumentativo a partir de una prueba más de la vigencia de esta construcción excluyente, examinaré primero un hecho que ocurrió en el año 1980. Entonces tuvo lugar un programa de televisión que puso en evidencia algunos de los temas que trato. En dicho programa, un periodista que aún hoy conduce programas televisivos, increpaba a un miembro de la colectividad judía acerca de cuestiones relativas al judaísmo. Según una nota editorial del diario *Clarín*, condenatoria del sesgo antisemita de dicha emisión publicada días después, la pregunta

⁴⁰ La presentación de la orquesta en una sinagoga mereció críticas desde ciertos estamentos comunitarios, pero ello obedece a cuestionamientos acerca de la pertinencia de utilizar un espacio religioso para la realización de un espectáculo de música popular, no a la manifestación tanguera es sí.

inicial que el periodista formulaba a su entrevistado había sido “¿es Ud. argentino-judío o judío-argentino?”⁴¹

El programa continuó con una cantidad de comentarios antijudíos y la reiteración de estereotipos que conjugaban una serie de prejuicios tales como preguntas acerca de la falta de “judíos pobres” o el escaso compromiso de los judíos con la Argentina. Es posible conjeturar que las razones que hicieron que dicho programa fuera posible tienen que ver con el momento en el que ocurrió. En el contexto de la dictadura militar, aunque por cierto no en sus peores años en cuanto a su virulencia, queda como un hecho menor dentro de tantos acontecimientos sangrientos que se sucedieron en aquel momento y otras manifestaciones antijudías protagonizadas por los mandos militares.⁴²

La pregunta que iniciaba la “acusación” que da cuenta de lo que aparece como la incompatibilidad de los términos judío y argentino en un compuesto común podría quedar como una situación puntual, como un triste relato que uno podría adscribir al momento histórico que se estaba viviendo. Pero si se establece una conexión con otra expresión surgida de un contexto distinto, proveniente de un momento posterior, aparece una cuestión que imperiosamente demanda una reflexión: en el año 2000 un músico de rock, Ricardo Iorio, declaró a la revista Rolling Stone: “*si vos no sos judío, no me vengas a cantar el 'Hava Naguila' en la fiesta judía. Y si vos sos judío no me vengas a cantar el Himno*”. Se puede dejar de lado momentáneamente la primera cláusula de este enunciado que plantea una noción de exclusivismo cultural (sólo los que pertenecen a cierta cultura pueden tener competencia en saberes propios de ella y ejercitarlos). A los fines de mi argumentación, la segunda parte es la más relevante: “*si sos judío no me vengas a cantar el Himno*”, es decir, el Himno Nacional, símbolo patrio por excelencia no debería formar parte del repertorio expresivo de judíos, implicándose así que éstos carecen de la ciudadanía por éste representada⁴³.

⁴¹ La nota se denominaba precisamente “Una actitud reprobable”.

⁴² El hecho de que la emisión haya sido lamentablemente, olvidada, o ignorada a juzgar por el reciclado y restauración a los medios en la etapa democrática de quien tuvo a su cargo ese programa, resulta, en principio, significativo y amerita algunas reflexiones en relación a los discursos acerca de la memoria: qué se olvida y qué se recuerda y, más importante, cuánto “ejercicio de memoria” permite dejar en un segundo plano hechos, factores, personajes. Este paréntesis será abierto en otro momento.

⁴³ En trabajos realizados recientemente, comprobamos como incluso desde gobiernos democráticos y en el presente, se apela a los símbolos patrios como forma de construir una

El elemento diferenciador entre una y otra manifestación, ocurridas con veinte años de diferencia es que en el segundo caso intervino el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), organismo estatal de lucha contra la discriminación, creado luego de la recuperación constitucional. Es sin duda un dato no menor que exista esta institución y que haya tomado cartas en el asunto, al considerar que iniciar acciones a partir de esos dichos es de su competencia. Es decir, hay un marco normativo que combate actitudes discriminatorias. Sin embargo, queda sin resolver aquello que dio origen a la actitud discriminatoria, y proporciona el argumento a partir del cual se activa, es decir, la concepción imaginaria que la judeidad es incompatible con la argentinidad. Los dos “casos” citados dan cuenta de la importancia de la cuestión, pero ellos no son los únicos. Quedan incluidos en la misma categoría el llamado de condolencias que el presidente argentino de entonces hizo al primer ministro israelí cuando tuvo lugar el atentado a la AMIA en 1994 (institución judía “Argentina”, como inclusive lo indican las siglas que componen su nombre)⁴⁴. También, comentarios de buena fe que permanentemente se perciben en los medios masivos y que obligan a la permanente rectificación: judíos y argentinos, víctimas judías y víctimas inocentes. Asimismo, en esta línea incluyo comentarios recogidos oralmente en las entrevistas que no analizo en este apartado.

Los contenidos desarrollados hasta este punto constituyen manifestaciones a partir de las cuales es posible intelegir el planteo que desarrollo a continuación. Éste formula que una nueva configuración discursiva surgida en la década de 1990 y que se centra en la “memoria” proporciona elementos para superar la tensión terminológica “judío”/“argentino”.

La “retórica de la memoria”.

El discurso público de la “memoria” como tropo de integración.

A partir de la década de 1990 tiene lugar, si no un punto de inflexión, por lo menos la posibilidad de plantear una narrativa diferente de lo judío-argentino. Ésta,

noción de homogeneidad cultural y de difuminar conflictos internos (al respecto ver Bialogorski y Fischman *ops.cit.*)

⁴⁴ El 18 de julio de 1994 explotó una bomba en la sede de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), dejando un saldo de 85 muertos y la destrucción total del edificio. La AMIA es una

utilizando el **tropo** de la “memoria”, puede llegar a significar un cambio en la conceptualización de lo judío *vis à vis* lo “argentino” si es que logra instaurarse como discurso dominante frente a los otros ya descriptos.

Específicamente, a partir de 1994 se produce una nueva construcción discursiva que, centrándose en el discurso de la “memoria”, entrelaza los discursos producidos en relación con la recordación de los crímenes de la dictadura militar 1976-1983, con el Holocausto, y con el atentado a la AMIA. Es decir, hay tres “acontecimientos” del orden de lo trágico que proporcionan el material de base a partir del cual se producen alegatos, desde el colectivo judío pero también desde fuera de él, que *podrían* llegar a provocar un quiebre en el componente exclusionario de dicha construcción terminológica. De hecho, lo consiguen en algunas instancias, aunque es temprano para aventurar si lograrán imponerse, dada la fuerza de los otros enunciados con los cuales convive. Sugiero que esta inscripción constituye una bisagra en el proceso de constitución en ciudadanos plenos de los judíos argentinos, aunque en su carácter de narrativa, coexiste con otras que en este plano de lucha discursiva propugnan la exclusión. La reciente controversia acerca de la alusión adjudicada al jefe del ejército actual acerca de un plan de los judíos para apropiarse de la Patagonia, que remite a los argumentos del “Plan Andinia”, da cuenta de la vigencia de estos relatos, aún cuando mantienen su existencia en forma solapada⁴⁵. Me interesa, por tanto analizar los mecanismos por los cuales esta nueva configuración discursiva se construye y adquiere fuerza instituyente. Con ese fin, los considero como instancias performativas, de la manera en que he definido la noción de *performance/actuación* anteriormente (ver Capítulo 1).

Los “discursos de la memoria” que incluyo en esta consideración adquieren forma material en diferentes soportes:

- Conmemoraciones y memoriales
- Alocuciones públicas de dirigentes comunitarios
- Expresiones de las industrias culturales

institución comunitaria que concentra entre otras actividades, la administración de cementerios, un servicio social y la red de escuelas judías.

⁴⁵ El “Plan Andinia” fue una creación del ideólogo antisemita Walter Beveraggi Allende, ideada en la década de 1960. Describía un supuesto proyecto judío para apropiarse de la Patagonia (Lvovich *op.cit.*)

Estos tres tipos de soporte suelen converger en actos públicos en los cuales las acciones conmemorativas involucran un espacio físico determinado, oradores y audiencia, y también artistas populares.

Mi foco está puesto en la localización espacial, dada la naturaleza monumental de las conmemoraciones y su inscripción en espacios públicos. No obstante, desde la perspectiva teórico-metodológica que manejo, no es únicamente la inscripción espacial el discurso relevante, sino que aquellos otros soportes materiales asociados con ella también proporcionan claves de lectura que en aras de la riqueza del análisis no desestimo, aunque en este apartado continúo centrado en la dimensión espacial.

El proceso de producción de memoria mencionado tiene implicancias para la construcción de una memoria a nivel nacional y para la memoria del colectivo social judío en dicho estado nación. En particular, me refiero a las conmemoraciones del genocidio de la dictadura militar, el Holocausto y el atentado a la AMIA y a su imbricación en una matriz discursiva en la que se eslabonan los tres acontecimientos. Mi argumento es que dicha interrelación constituye un punto de intersección que permite al colectivo judío incorporarse a una narrativa nacional del pasado en la que es posible una integración que, en principio, permitiría superar retóricas anteriores de exclusión de la ciudadanía argentina. Además, no sólo se trata de una bisagra que articula a una colectividad con el estado, sino que también galvaniza a otros actores que constituyen el colectivo social judío argentino, aunque no participen de las instancias comunitarias. Me refiero específicamente a sectores “progresistas” que históricamente se han distanciado de las instituciones comunitarias pero que se reconocen en esta configuración narrativa. Es decir, se trata de la constitución de un relato que entreteje distintas formas de plantarse como judíos argentinos. Dicha narrativa es un punto de intersección entre los discursos estatales, comunitarios judíos, de organismos pertenecientes a la sociedad civil sin identificación con lo judío y de actores que se identifican como judíos aunque no tengan afiliación comunitaria.

A lo largo del próximo punto iré desarrollando esta afirmación que se basa en materiales empíricos provenientes de distintas fuentes. En principio, en un relevamiento de algunos monumentos conmemorativos ubicados en la ciudad de Buenos Aires. Pero a partir de ellos iré incorporando otros discursos asociados temáticamente que van sustentando la trama recordatoria mencionada, como exposiciones, pronunciamientos

públicos y manifestaciones de las industrias culturales. Me interesa focalizar en el proceso por el cual la enunciación y puesta en práctica de discursos “para recordar”, proveniente de múltiples y variados actores sociales se combina y pasa a formar parte de una memoria narrativa colectiva de replicación automática del pasado. Proceso que, como sostengo, se viene desarrollando con fuerza desde la década de 1990 y continúa instaurándose en la actualidad. Es decir, el entrecruzamiento de discursos que produce la transición de un tipo de memoria que supone un papel proactivo de determinados actores sociales a otra en la cual disminuye el grado de contestación. O utilizando la terminología formulada por Billig mencionada en el Capítulo 1, en la fusión entre la “memoria como un proceso por el cual se reconstruyen acontecimientos pasados” y la “memoria como proceso pero no como objeto de pensamiento”.

Monumentos en el espacio público

Un soporte en el cual me interesó enfocar para analizar los procesos de construcción de memoria fueron los monumentos y memoriales en el espacio público debido a que los procesos de marcación de espacios territoriales son uno de los escenarios donde se despliegan demandas y conflictos acerca de la memoria y el sentido de acontecimientos pasados (Jelin y Langland 2003). Así fue como relevé memoriales, monumentos, placas y otras marcas en el espacio público en un asiento detallado de su ubicación, una descripción de sus formas y una anotación de los textos que formaban parte de ellos. Descuento que un análisis realizado con elementos teórico-metodológico de semiótica visual, proporcionaría claves fundamentales para la interpretación de estos monumentos en tanto obras que sustentan su finalidad conmemorativa en elementos iconográficos. Temo que una introducción en la terminología y metodología pertinente suponga una desviación en una dirección que excede los límites de una tesis. Por lo tanto, me limito a una descripción de los respectivos monumentos, a una mención de los sitios y fechas de emplazamiento, una descripción en algunos casos de formas y cita de los textos que los integran y a una lectura en relación con otros discursos a partir de los cuales es posible determinar su significación. Asimismo, presento fotografías que ilustran algunos de los memoriales descriptos.

La siguiente enumeración y descripción de **espacios memoriales** obedece a la

confluencia de dos motivos⁴⁶. El primero de ellos, a mi propio recorrido por la ciudad de Buenos Aires y la observación y registro de las conmemoraciones y de cómo éstas han venido ocupando las áreas públicas⁴⁷. La segunda, a que los lugares seleccionados ya han sido erigidos en **espacios de memoria judía** por una instancia patrimonializadora surgida de una iniciativa auspiciada por la comunidad. Me refiero a la Guía *Shalom Buenos Aires* publicada en 1999 que construye un itinerario de memoria cultural del grupo. Tomo entonces cada una de las intervenciones textualizadas como marcas que señalan un derrotero. La condensación de cada uno de esos hechos en un texto producido en la actualidad desdibuja el hecho de que dichas conmemoraciones fueron hechas en distintos momentos y por actores variados, con intenciones específicas y respondiendo a las condiciones sociohistóricas del momento en el que se erigieron.

A partir de un soporte material actual es posible adentrarse en instancias anteriores de textualización que llevan hacia aquello que sería el contexto “originario”: el suceso que se rememora, el personaje que se recuerda. Entre dicho contexto “originario” y la actualidad han ocurrido una serie de transformaciones discursivas por medio de las cuales esos contextos originarios se reformulan hasta el presente. Luego, a partir de su posterior inscripción en una guía turística, pasan a formar parte de un nuevo orden discursivo.

Sugiero que dicho señalamiento de referentes, llevado a cabo en la actualidad, forma parte de un proceso de selección por el cual se determina qué constituye lo representativo de lo “judío” y de esa manera configura una memoria judía en el paisaje porteño. Se procura así dotar de una significación particular y de una interpretación específica a señales que han sido erigidas respondiendo a criterios variados. Esos entramados narrativos contribuyen a la configuración de una memoria judía argentina distintiva. En ella se desdobra el tiempo de su existencia, ya que se expresan dos instancias temporalmente diferenciadas: la del establecimiento de la conmemoración y la del texto escrito con posterioridad en soportes materiales como guías turísticas.

Este análisis permite determinar el proceso por el cual se recorta alguna parte de

⁴⁶ Conceptualizo a los “espacios memoriales” como marcos de configuración del recuerdo colectivo.

⁴⁷ A los fines de esta tesis me he limitado al área de la Ciudad de Buenos Aires, pero la inscripción del atentado a la AMIA en memoriales públicos la he observado también en el interior del país. En la ciudad de Concordia, una placa recuerda el hecho en la plaza principal.

pasado “judío” y se lo destaca particularmente en marcas construidas especialmente para memorializar en la arena pública, es decir, el espacio de interacción compartido entre judíos y miembros de otros colectivos sociales. Ahora bien, más allá de los criterios con los cuales se lleve a cabo la **patrimonialización**, ésta siempre supone la incorporación de nuevos usos, la apertura del referente patrimonializado hacia otros sectores de la sociedad y una consiguiente resignificación⁴⁸.

Por lo tanto, una lectura de estos memoriales debe tomar en consideración que el acto de rememorar involucra múltiples instancias temporales: tiene lugar en un presente, evoca acontecimientos pasados y tiene una proyección a futuro (Candau 2002). Es un tipo particular de discurso que, parafraseando la propuesta de Bajtín, entra en una continuidad discursiva con enunciados anteriores. De esa manera, lo enunciado en el presente incorpora enunciados pasados y anticipa futuras enunciados.

Los monumentos relevados

Un recorrido por determinados sectores de la ciudad de Buenos Aires que procure relevar memoriales relacionados con temáticas judías permite detectar que el acontecimiento que posee mayor número de monumentos recordatorios es el atentado a la sede de la AMIA ocurrido en 1994.

El transeúnte que pasa por la calle Pasteur al 600, se encuentra con que en el sector exterior del edificio de la mutual, reinaugurado en 1999, se halla un panel con los nombres de las víctimas escritos con aerosol a la manera de inscripciones en un muro. Si bien este recordatorio se recuesta en las paredes de la institución, su lectura se produce totalmente en el espacio público, desde la calle. El mural puede ser visto por todos quienes pasan por la vereda, y funciona como un jalón que señala el edificio. Según afirma una funcionaria de la entidad, dicho memorial surgió en forma espontánea y se desconoce su autoría (Macon 2001). A unos pocos metros, junto al cordón de la vereda hay una repisa negra con flores y velas que se renuevan mensualmente en una ceremonia que tiene lugar los días 18. En ese sentido, este recordatorio situado en forma permanente frente al edificio reconstruido de la sede de la AMIA arrasada en 1994 es

⁴⁸ Utilizo los términos “patrimonio” y “patrimonialización” entendiéndolos por “bienes patrimonializados” a aquellos que siguiendo la propuesta de Llorenç Prats (1997) son resultado de un proceso de selección por parte de instancias de poder, luego del cual se las considera representativas de una identidad particular.

también el lugar donde la recordación se ha ritualizado por medio de una ceremonia que tiene lugar periódicamente, en la que se encienden velas, se colocan flores y se pronuncian discursos.

Otra “conmemoración” se extiende sobre una amplia superficie adyacente al edificio. Se trata de una plantación de árboles realizada en 1999 obedeciendo a un proyecto de la Legislatura de la Ciudad, que abarca cuatro cuadras de la calle Pasteur, desde la Av. Corrientes hasta la Av. Córdoba. En ambas veredas, hay árboles plantados como recordatorio de las víctimas del atentado, dispuestos en orden alfabético. Cada uno de ellos contaba originalmente con una placa con un nombre, algunas de ellas ya no se encuentran, pero aún la plantación es perceptible como conjunto, si se está atento a la uniformidad del trazado.

En otro espacio de la ciudad, ubicado en Plaza Lavalle, frente al Palacio de Tribunales se halla una pieza escultórica⁴⁹. Construida en madera, se ubica sobre una base circular de granito. En cada una de las piezas que la conforman está grabado el nombre y la edad de una de las víctimas. En la base figura escrita una frase bíblica del *Deuteronomio* “Justicia, Justicia Perseguirás”. Este monumento fue instalado por la agrupación Memoria Activa en el año 1996. Una placa junto al monumento explica que se trata de un reclamo y no sólo un recordatorio u homenaje. La misma está en condiciones de poca legibilidad⁵⁰. Esta obra se encuentra rodeada de otros memoriales, como el construido por la Asociación de Abogados de Buenos Aires que recuerda a los abogados desaparecidos durante la dictadura militar 1976-1983, el erigido por la Unión de Empleados de la Justicia de la Nación en recuerdo de los empleados judiciales detenidos-desaparecidos y el que rememora a la dirigente de los jubilados Norma Pla⁵¹.

Estas manifestaciones erigidas a partir de mediados de la década de 1990 se encuadran en un tipo particular de discurso conmemorativo ya establecido: los

⁴⁹ Esta obra fue realizada por la artista plástica Mirta Kupfermanc

⁵⁰ Como ocurre con la dinámica de los espacios públicos y particularmente en el contexto argentino actual, un relevamiento realizado el día 18 de marzo de 2005 me permitió constatar que dicha placa ya no estaba. Asimismo, el día 4 de septiembre de 2005 fui a sacar fotos para ilustrar algunos de estos memoriales y la placa no había sido repuesta. Desde ya que su hurto es significativo y permite una lectura más amplia del contexto social en el cual los monumentos públicos se inscriben. A los fines de esta investigación resulta más pertinente hacer un seguimiento de su reposición o no, lo que indicaría el grado de “vigilancia” de los “emprendedores de la memoria” (como denomina Jelin a los actores que gestionan las conmemoraciones) que tuvieron a su cargo la instalación de este memorial.

⁵¹ Un trabajo que aborda la cuestión de los monumentos de la Plaza Lavalle es el de Albana Morosi (2004), centrado principalmente en el Monumento del Gral. Lavalle ahí ubicado.



Monumento conmemorativo de Memoria Activa – Plaza Lavalle

monumentos especialmente contruidos en el espacio público con el fin de señalar algún personaje o acontecimiento. Ellos abarcan un gran número de expresiones: monumentos, memoriales, nomenclatura de plazas y de calles. Esta forma material de memoria tiene sus particularidades relativas a su forma específica y a las funciones que históricamente han desempeñado.⁵²

En principio, los monumentos son actos conmemorativos explícitos, intervenciones en el espacio con el fin manifiesto de instalar el recuerdo de un suceso o a algún personaje especial. Es decir, corresponderían al tipo de memoria por la cual hechos pasados se reconstituyen. Su presencia en los estados modernos como parte de los mecanismos de construcción de la nacionalidad está bien documentada (González Varas 1999). En la Argentina, el emplazamiento de estatuas de próceres y de recreación de batallas tuvo su momento de auge hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en interesante coincidencia con el movimiento inmigratorio que estaba llenando el país de elementos “extraños”, (Bertoni 1992), pero es remarcable la continuidad que mantuvo a lo largo del tiempo, siempre procurando subrayar aquello destacable para el poder de turno. Desde los tempranos monumentos erigidos por el estado nacional y municipal para honrar a los héroes de la independencia y a luchadores varios contra enemigos diversos (indígenas, ingleses, españoles), hasta el emplazamiento a finales de la década de 1990 de estatuas de Evita, Juan Pablo II y Juan Manuel de Rosas en sitios particularmente significativos de Buenos Aires, la práctica se sostuvo.

En décadas recientes, de manera menos majestuosa pero con mayor participación de la sociedad civil en la selección de referentes y la gestión para su realización, han aparecido con fuerza otras formas de conmemoración. La profusión de placas sobre cualquier superficie urbana procura insertar el pasado en el campo visual del transeúnte actual, aunque sea por unos instantes. Las prácticas habituales de estos nuevos actores que conmemoran en el espacio público como la manifestación, la marcha, el ritual del acto de reclamo dejan de ser expresiones efímeras y se fijan también en el espacio. Es así como la historia muy reciente puede ser incorporada al campo de la conmemoración pública en formas que procuran trascender la temporalidad

⁵² Como expresé, la inclusión de fotografías obedeció sólo a la idea de que los lectores de esta tesis pueden no estar familiarizados con los memoriales descriptos y por lo tanto su visualización sirve para dar acabada cuenta de la descripción. Las fotografías, tomadas poco tiempo antes de la impresión de la tesis, cubren sólo los espacios que pudieron ser fotografiados. Los memoriales ubicados en el edificio de la AMIA y sobre la calle Pasteur no pudieron ser fotografiados por aducirse cuestiones de seguridad.

del evento con inicio y final para eternizarse en la materialidad de un monumento que se adhiere al paisaje. La instalación de placas no es en sí el fenómeno novedoso (porque como afirmaba, hay decenas de ellas en plazas y calles desde hace tiempo), sino más bien los agentes involucrados en su implantación y los personajes o hechos elegidos. Ellos se apartan de aquella otra línea entroncada con la idea de un panteón nacional o de una Historia Oficial como cuando eran únicamente los sectores hegemónicos quienes se ocupaban de designar los nombres de los espacios públicos⁵³.

Más allá de los acontecimientos explícitamente evocados, cualquier mecanismo de memoria, para poder invocar al recuerdo debe apelar al destinatario en formas que tengan vigencia. Uno de los requisitos para que un memorial cumpla su función de apelar a un pasado e interpelar el recuerdo de quienes se cruzan con él es que tenga una forma específica, compartida, que bajo ciertos parámetros tenga la posibilidad de evocar. En otras palabras, en primer lugar necesita un lenguaje que pueda ser comprendido por el receptor a quien se pretende interpelar y utilizar recursos que orienten el sentido de la interpretación. De ahí la forma memorial compartida con monumentos que recuerdan otros hechos. Pero a su vez, para que adquiera fuerza significativa debe poseer algún rasgo original, algo que provoque un extrañamiento. En esta instancia es que la dimensión estética adquiere un rol fundamental y los recursos artísticos puestos en juego comienzan a ser relevantes.

El siguiente caso presenta un lugar que, aunque se ubica en un espacio de índole privada y casi impenetrable por los controles a los que son sometidos quienes procuran entrar al edificio, adquiere ocasionalmente características públicas en función de la utilización que se hace de él.

A la entrada a la sede de la AMIA en el sector interno e imperceptible desde el exterior, se encuentra una pieza escultórica diseñada por el artista israelí Yaacov Agam. Ésta ocupa el espacio principal de una plaza seca entre el sector de seguridad que oficia de separación entre el edificio y la calle y el edificio recientemente construido, retirado ahora de la línea municipal. Quien haya podido superar el control de seguridad no puede

⁵³ Esto puede dar lugar a situaciones paradójicas como la que se presenta en el Barrio Puerto Madero, donde, como consecuencia de ordenanzas y leyes dictadas a partir de 1995, todas sus calles tienen nombres de mujeres. La paradoja que señalo es que las ordenanzas que según se alega (ver folleto Guía de Calles Barrio Puerto Madero SC-GCBA) estaban destinadas a superar actitudes discriminatorias contra las mujeres erigen su reivindicación en un espacio que probablemente algunas de las mujeres homenajeadas (Azucena Villaflor, Alicia Moreau de Justo, Aimé Painé) hubieran cuestionado debido a su carácter de espacio para las *élites*.

dejar de verlo antes de adentrarse en el edificio⁵⁴. Frente a la escultura, sobre una de las paredes, hay una placa, que en forma acorde a una de las convenciones del memorial, posee un listado con los nombres de las víctimas.

Este complejo conmemorativo se sitúa puertas adentro del edificio y sólo pueden participar de esta rememoración quienes acceden a la institución. Aparte de su presencia permanente para quien accede al edificio, es particularmente utilizado en actos específicos. En ceremonias internas realizadas en la institución y también cuando funcionarios oficiales visitan el edificio, o cuando se recibe a visitantes “ajenos a la comunidad” el memorial constituye una parada obligada. Es en esas instancias que pasa a formar parte de la esfera pública. (El acto sobre el cual reflexiono al cierre de este capítulo epitomiza la utilización de este memorial en eventos públicos).

En ese sentido, también ha pasado a formar parte de la arena pública como “atractivo turístico”. La AMIA ofrece visitas guiadas a turistas, muchos de ellos del exterior, quienes a cambio de una contribución monetaria, tienen acceso a un paseo por el edificio el cual se detiene principalmente en el monumento recordatorio del atentado. Asimismo, a los visitantes se les hace entrega de un folleto con ilustraciones y descripciones del monumento. El folleto también explica que *“la obra reafirma tanto el compromiso con la memoria de las víctimas al honrar su espíritu y legado vital, como con el reclamo de justicia elevado por sus familiares y la sociedad toda. El homenaje es una plegaria visual, que se convierte en un símbolo contra el terrorismo y expresa la permanente lucha del pueblo judío por la verdad, la justicia y la paz. La escultura refiere asimismo a la reconstrucción de la comunidad judía Argentina inspirada en los milenarios valores de vida y continuidad del Pueblo Judío”*.

Los monumentos conmemorativos del atentado a la AMIA establecen conexiones indexicales con un acontecimiento relativo a un “pasado judío-argentino” reciente. Con el fin de procurar producir un efecto recordatorio apelan a dos tradiciones conmemorativas. Una de ellas se entronca en la órbita nacional a través de la línea iniciada con la monumentalización temprana de los espacios públicos y continuada

⁵⁴ En este sentido, debe mencionarse el peso interpretativo de los controles de seguridad a la entrada de los edificios pertenecientes a la comunidad judía. Las protecciones de cemento, el personal apostado a la entrada, la solicitud de documentos de identidad para ingresar constituyen también un marco para contextualizar la manifestación de lo judío en el contexto argentino.

posteriormente con recordatorios de hechos traumáticos de la historia reciente. La otra se posiciona en una matriz judía a través de

-la iconografía (la Estrella de David, el candelabro) y los textos (citas bíblicas, palabras en caracteres hebreos).

-los modelos de formas conmemorativos planteados por los memoriales del Holocausto en otras partes del mundo.

Es entonces en el doble carácter de fenómeno de memorialización de la historia reciente por medio de la intervención en el espacio público ligado al reclamo de organizaciones políticas nacionales y de la apelación a la memoria constituyente de los **procesos de comunalización** judíos (Wiesenthal 1988 [1986]; Vidal-Naquet 1996 [1991]; Yerushalmi 1982), que estas conmemoraciones del atentado a la AMIA deben ser leídas.

La inscripción de la tragedia judía en la tragedia nacional: La “memoria” como tropo compartido.

Frente a estos memoriales específicamente dedicados a recordar el atentado a la AMIA, resulta de utilidad examinar otra instancia conmemorativa. Ésta no surge ni de la comunidad judía ni de agrupaciones surgidas para reclamar por el atentado. Tampoco está centrada en ese hecho. Proviene de una instancia especialmente creada y reúne a organismos estatales y no gubernamentales. Se trata del “Parque de la Memoria”, memorial a las víctimas del terrorismo de estado en la Argentina, en construcción en la actualidad y donde se ha decidido instalar un monumento recordatorio del atentado.

La construcción que está teniendo lugar en este momento en la Costanera de Buenos Aires de este “Parque de la Memoria”, donde se inscribirá en el espacio el recuerdo del terrorismo de estado de la dictadura militar, con el atentado a la AMIA y el Holocausto, a través de tres monumentos diferenciados pero ubicados en el mismo espacio físico, es una manifestación contundente de una forma particular de conmemorar y ofrece un productivo camino para explorar la articulación entre las distintas evocaciones.

El “Parque de la Memoria” es un espacio en proceso de realización en la Costanera Norte, junto a la Ciudad Universitaria. Según se informa en el puesto destinado a tal efecto en el predio mismo, la finalización de la obra, inicialmente

planificada para 2004, tendrá lugar en 2006. Por lo tanto, sólo una pequeña parte del mismo está habilitada al público en la actualidad, la denominada “Plaza de Acceso”, que al momento cuenta con tres obras escultóricas (“Victoria” de Willam Tucker, “Monumento al Escape” de Dennis Oppenheim y “Sin Título” de Roberto Aizenberg). El Parque de la Memoria está siendo construido por un comité integrado por representantes de organismos de derechos humanos, legisladores, representantes de la Universidad de Buenos Aires y del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Dicho comité se denomina Comisión pro Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. El parque, por otra parte, constará según su planificación, de tres monumentos: el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, el Monumento a las Víctimas del Atentado a la Sede de la AMIA y el Monumento a los Justos entre las Naciones (“Justos entre las naciones” es la denominación que se les da a todos aquellos no judíos que durante el régimen nazi protegieron a judíos del genocidio, poniendo en riesgo sus vidas). Consultado uno de los guías que da información en el lugar acerca de las razones para el emplazamiento del monumento a las víctimas del atentado de la sede de la AMIA, respondió que porque se trataba de un caso de “terrorismo de estado”.⁵⁵

En relación con este monumento, cabe mencionar una conmemoración que tuvo lugar durante unos pocos días en 2003, que vinculó también ambos momentos históricos y espacios físicos. Se trató de la muestra “Piedras por la justicia” de Marcelo Brodsky. Se trató de una instalación ubicada en la Plaza Houssay en la semana anterior al noveno aniversario del atentado a la AMIA y fue presentada como un reconocimiento y homenaje a la Universidad de Buenos Aires, en particular al Hospital de Clínicas⁵⁶. Tomó distintos soportes materiales: piedras recuperadas del terreno lindero a Ciudad Universitaria donde se depositaron los escombros en los días posteriores al atentado (y donde ahora se está construyendo el Parque de la Memoria), una exhibición de

⁵⁵ Como todos los monumentos conmemorativos relativos a la dictadura militar, la construcción del Parque de la Memoria no está exenta de controversias entre los distintos participantes involucrados, las cuales no abordaré por constituir una digresión del tema específico de mi tesis. En relación con la inscripción del atentado a la AMIA en un espacio que recuerda al terrorismo de estado, aún hay una serie de asuntos pendientes, como se desprende del hecho de que aún se desconoce en qué consistirá el memorial alusivo a dicho atentado y de que en distintos momentos de mi investigación he hablado con personas que trabajan en el proyecto del Parque de la Memoria y todos coinciden en la afirmación que las características que adquirirá el memorial de la AMIA corre únicamente por cuenta de dicha institución y por lo tanto no es de su incumbencia directa.

⁵⁶ El Hospital de Clínicas de la Universidad de Buenos Aires, ubicado a pocas cuadras de la sede de la AMIA fue el nosocomio que atendió en primera instancia a la mayoría de los heridos en el atentado.



Plano de Parque de la Memoria con ubicación del área destinada al Monumento a las víctimas del atentado a la Sede de la AMIA

Vista general de la Plaza de Acceso al Parque de la Memoria





Cartel ubicado a la entrada de la Plaza de Acceso al Parque de la Memoria

Parque de la Memoria. Predio en el que se construirá el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado y área destinada al Monumento a las víctimas del Atentado a la Sede de la AMIA. Al fondo, el Río de la Plata.



fotografías. Asimismo, hubo una intervención sobre la fachada del hospital que consistió en repintar el cartel que exhibe su nombre en uno de los costados, a 60 metros de altura. Desde allí se tendió un cabo náutico rojo, que se iluminaba con un hilo de luz roja durante la noche y unía el nombre del hospital con las piedras de la fachada de la AMIA. Según el folleto explicativo que se distribuía junto a la obra, dicha intervención se trataba de un reconocimiento y un homenaje a la Universidad de Buenos Aires y en particular a su Hospital de Clínicas “por su conducta tras el atentado”.

Independientemente de su presencia ineludible en el espacio físico, es la disponibilidad de los memoriales en los espacios públicos para su utilización en otras instancias, las performativas como rituales cívicos, las que les permiten integrarse a instancias donde adquieren otra significación. En esas mismas instancias el pasado también se vuelve presente, en toda su dimensión política. Asimismo, se evidencian una vez más, luego del proceso de instalación de los memoriales, cada vez que son “puestos en uso” los distintos tipos de relación entre instituciones comunitarias y estatales, y entre estas y ciertos particulares, entre gobiernos y dirigentes de la colectividad.

En todo caso, lo que importa si se trata de calibrar las características de estos memoriales como expresión de particularidades de la experiencia histórica judía argentina, es la utilización de una forma convencional que puede ser reconocida por los ciudadanos como “lugar para recordar” (en particular acontecimientos relacionados con la violencia estatal) con las especificidades que le otorgan una distintividad grupal.

El tropo de la memoria y su continua delineación por medio de otros discursos.

Conjuntamente con los memoriales erigidos en espacios públicos, noté la existencia de otras manifestaciones de discursos conmemorativos públicos que, sin tratarse de memoriales fijos en el espacio –y con las particularidades que implica cada soporte material- apelan a la memoria o tienen lugar en contextos de actos públicos de memorialización y refuerzan el tropo que aglutina el genocidio cometido por los nazis, el terrorismo de estado de la dictadura militar Argentina y los atentados de la década de 1990.

Un caso ilustrativo de esta confluencia de discursos al respecto lo hallé en la inauguración de la muestra fotográfica “1941: Un día en el Ghetto de Varsovia”

realizada por la Fundación Memoria del Holocausto (organismo vinculado a las instituciones comunitarias judías), en el marco del *Encuentro sobre Memoria Colectiva* convocado por la Comisión Provincial de la Memoria y con el auspicio de la Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, que se realizó en La Plata, Provincia. de Buenos Aires, desde el 24 al 26 de marzo de 2003. En dicha oportunidad, el Director de Derechos Humanos de la Municipalidad de La Plata, Dr. Jesús María Plaza manifestó lo siguiente:

*“(...) expresó su emoción y reflexionó sobre el versículo bíblico “...y le contarás a tu hijo...” diciendo que es algo que deberíamos haber aprendido. Si los padres hubiesen contado sobre la Shoá no hubiera habido 1976 en nuestro país y si hubiésemos contado a nuestros hijos lo de 1976 no hubiese ocurrido lo que sucedió en la Embajada de Israel y en la AMIA” ...*⁵⁷

En este caso se trata de un funcionario público municipal quien, por un lado retoma una cita bíblica que rescata el imperativo de la memoria y por otro explicita la conexión entre el Holocausto, la dictadura militar Argentina y los atentados de la década de 1990. Es interesante notar la confluencia de una organización judía e instancias estatales provinciales como marco en el cual esta narrativa puede comenzar a articularse.

La hibridación de la “memoria” en la música popular

Desde la música popular, la canción de León Gieco “La memoria” incluye también estos elementos⁵⁸. Vale la pena detenerse en algunos puntos: a lo largo de una

⁵⁷ Extraído del sitio web de la Fundación Memoria del Holocausto

⁵⁸ La letra completa de la canción es la siguiente, para cuyo análisis específico debe tenerse en cuenta la interrelación con el código musical que excede los límites de esta tesis:

"La Memoria" : Letra y música: León Gieco

Los viejos amores que no están,/la ilusión de los que perdieron,/todas las promesas que se van,/y los que en cualquier guerra se cayeron.

Todo esta guardado en la memoria,/sueño de la vida y de la historia.

El engaño y la complicidad/de los genocidas que están sueltos,/el indulto y el punto final/a las bestias de aquel infierno.

Todo esta guardado en la memoria,/sueño de la vida y de la historia.

serie de estrofas, intercaladas con el estribillo “*Todo esta guardado en la memoria, sueño de la vida y de la historia*” se van desgranando una serie de acontecimientos vinculados con cuestiones de injusticia social y la historia de las últimas décadas en América Latina (*La bala a Chico Mendes en Brasil, 150.000 guatemaltecos, los mineros que enfrentan al fusil, represión estudiantil en México*). No obstante, el foco está puesto en la Argentina y particularmente en la dictadura militar y sus consecuencias (El engaño y la complicidad/de los genocidas que están sueltos/el indulto y el punto final/a las bestias de aquel infierno/.../ Fue cuando se callaron las iglesias/fue cuando el fútbol se

La memoria despierta para herir/a los pueblos dormidos/que no la dejan vivir/libre como el viento.

Los desaparecidos que se buscan/con el color de sus nacimientos,/el hambre y la abundancia que se juntan,/el mal trato con su mal recuerdo.

Todo está clavado en la memoria,/espina de la vida y de la historia.

Dos mil comerían por un año/con lo que cuesta un minuto militar/Cuantos dejarán de ser esclavos/por el precio de una bomba al mar.

Todo esta clavado en la memoria,/espina de la vida y de la historia.

La memoria pincha hasta sangrar,/a los pueblos que la amarran/y no la dejan andar libre como el viento.

Todos los muertos de la A.M.I.A.
y los de la Embajada de Israel,
el poder secreto de las armas,
la justicia que mira y no ve.

Todo esta escondido en la memoria,/refugio de la vida y de la historia.

Fue cuando se callaron las iglesias,/fue cuando el fútbol se lo comía todo,/que los padres palotinos y Angelelli/dejaron su sangre en el lodo.

Todo esta escondido en la memoria,/refugio de la vida y de la historia.

La memoria estalla hasta vencer/a los pueblos que la aplastan/y que no la dejan ser/libre como el viento.

La bala a Chico Mendes en Brasil,/150.000 guatemaltecos,/los mineros que enfrentan al fusil,/represión estudiantil en México./Todo esta cargado en la memoria,/arma de la vida y de la historia.

América con almas destruidas,/los chicos que mata el escuadrón,/suplicio de Mugica por las villas,/dignidad de Rodolfo Walsh/Todo esta cargado en la memoria,/arma de la vida y de la historia.

La memoria apunta hasta matar/a los pueblos que la callan/y no la dejan volar/libre como el viento/libre como el viento.

lo comía todo/que los padres palotinos y Angelelli/dejaron su sangre en el lodo). En este contexto aparece una estrofa especialmente dedicada a los atentados:

Todos los muertos de la A.M.I.A.
y los de la Embajada de Israel,
el poder secreto de las armas,
la justicia que mira y no ve.

En el texto de esta canción aparece también la dictadura militar como precedente de lo que luego serán los atentados. Hasta aquí resulta interesante notar la forma en que se van encadenando los acontecimientos en la misma línea que planteaba anteriormente, esta vez, desde la música popular. Pero también hay otro elemento que da la pauta de la disputa por el sentido que se sigue librando y de la cual la canción es al mismo tiempo exponente y agente de lucha. Me refiero a la primer palabra del primer verso de esta estrofa: “*Todos*”. No es aventurado sugerir que Gieco participa de este diálogo intertextual, respondiendo también al enunciado que con extraordinaria vigencia continúa separando a las víctimas “inocentes” de las judías.

¿Qué conmemoran estos discursos sobre la “memoria”?

En un trabajo anterior focalizado en el discurso de la agrupación Memoria Activa, organización constituida luego del atentado a la AMIA en 1994, mostramos el entramado discursivo dialógico por medio del cual en el marco de actos públicos llevados a cabo frente al Palacio de Tribunales, se universalizó la protesta. Esta fue llevada al campo de la demanda ciudadana y en ese mismo movimiento, la demanda planteada en términos universales se tiñó de componentes particulares, asociados con elementos culturales relativos a lo judío. De esa manera, se posibilitó el acceso a la agenda política y el reconocimiento de la pertenencia judía de una nueva forma⁵⁹. Ello operó hacia fuera de los marcos comunitarios, en relación con el estado nacional y la sociedad civil, y hacia adentro de la comunidad, marcando nuevos parámetros respecto a la forma de posicionarse discursivamente. El discurso de una asociación conformada por fuera de las instituciones comunitarias (independientemente de la posible

pertenencia individual de cada uno de sus miembros) siguiendo el modelo de los organismos de derechos humanos creados en respuesta al terrorismo de estado de la dictadura militar de la década de 1970, fue posteriormente (luego de casi una década) recuperado por la dirigencia institucional. Es decir, que esta configuración discursiva quedó instaurada como línea argumentativa en la demanda ante el estado, aunque fue ganando en importancia lentamente. Prueba de ello fue la alocución que brindó el presidente de la AMIA en la apertura de unas jornadas culturales a fines de julio de 2003. Éste manifestó que “el atentado a la sede de la mutual no se esclarecería en tanto no se hiciera justicia con la masacre de Margarita Belén”⁶⁰. Esta manifestación, realizada en una alocución pública, en un acto cotidiano, no relacionado con un reclamo de justicia por el atentado, dio cuenta de un posicionamiento institucional comunitario que ahora vincula explícitamente los acontecimientos “macro” relacionados con el terrorismo de estado con la propia experiencia del colectivo judío. Dicha afirmación, realizada en un contexto intracomunitario resultó ser, visto retrospectivamente, el núcleo anticipatorio de políticas que se desarrollaron con posterioridad. En ellas confluyeron, por el lado comunitario, un cambio de discurso respecto a la problemática de la dictadura militar y por el lado estatal, el acceso a la presidencia del Néstor Kirchner, quien ha tomado el recuerdo de los horrores del terrorismo de estado, como una de sus banderas. Me interesa, no obstante, destacar la preexistencia de un discurso institucional comunitario en el cual se entrelaza la dictadura con el atentado a la AMIA para marcar que ésta ligazón no responde meramente a un acomodamiento a los discursos enunciados desde el gobierno, sino que estaba prefigurada. De esa manera, es posible otra lectura de un evento llevado a cabo recientemente que sí responde a las circunstancias sociopolíticas presentes. El 7 de diciembre de 2004 se realizó en la sede de la AMIA un “homenaje a los judíos desaparecidos” que consistió en el descubrimiento de un altorrelieve realizado por Sara Brodsky, madre de un detenido-desaparecido. El volante con el cual se anunciaba el acto es elocuente en cuanto a su propuesta de integración en una misma matriz la alegada propensión judía a la memoria y el recuerdo de las víctimas del terrorismo de estado, en especial las judías:

⁵⁹ Para un desarrollo más detallado de esta cuestión ver Fischman y Pelacoff (2002)

⁶⁰ Margarita Belén es el nombre de una localidad de la Provincia del Chaco donde tuvo lugar una matanza de presos políticos en la dictadura militar.

“Uno de los más importantes valores de la tradición judía es honrar la memoria y preservarla del olvido a través de los tiempos, más aún en el caso de las víctimas de actos que atentan contra la vida misma. Por ello creemos necesario recordar, en el marco del pasado histórico reciente de nuestro país, en relación a los crímenes del terrorismo de estado vigente en los años de la dictadura militar, a quienes sufrieron en carne propia los vejámenes, la desaparición, y la muerte, agravados por el odio antijudío.(...) Recordar es también poner de manifiesto la dolorosa época vivida y las tristes consecuencias que en vidas tronchadas acarrearán siempre la violencia y el terror.”

Asimismo, el presidente de la AMIA, que según se anunciaba no iba a hablar para no provocar irritación, debido a los reproches que habitualmente se le hacen a la dirigencia comunitaria por su actuación durante la dictadura, dijo que era *“el primer homenaje comunitario a todos los desaparecidos de la dictadura militar y a los judíos que fueron torturados un poco más (...) El homenaje es tardío pero justo y necesario (...) y por favor, nunca más **placas recordatorias** por la pérdida de vidas humanas”* (énfasis mío) (Página 12, 8 de Diciembre de 2004).

En el acto también hablaron familiares de desaparecidos judíos y el presidente Kirchner, quien estuvo presente junto con su esposa, la senadora Cristina Fernández. Asimismo, en el acto León Gieco entonó su canción “La memoria”, acerca de la cual me explayé anteriormente. Así, en un acto público con características de “actuación” (*performance*) tiene lugar una integración discursiva de las distintas manifestaciones acerca de las cuales desarrollé este capítulo. Como un buen corolario de los argumentos presentados, hacia fines de 2004, convergen en un acto realizado en la más importante institución comunitaria judía que sufrió el ataque terrorista que dio lugar a reformulaciones discursivas que constituyeron la **“retórica de la memoria”**, los siguientes elementos: el espacio memorial destinado a conmemorar el hecho, los dirigentes comunitarios ahora enunciando públicamente las conexiones entre los distintos acontecimientos, y las máximas autoridades estatales tales como el Presidente de la Nación, y el Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires). Sumado a ellos, el cantante popular León Gieco, entonando la canción que con anterioridad anticipó la ligazón entre los distintos hechos.

De esta manera se prueba cabalmente la exitosa instauración de una **“retórica de la memoria”** que ahora convive con la **“retórica del aporte”** desarrollada al principio.

Luego de esta enumeración de manifestaciones en las cuales la cuestión de la “memoria” se presenta con diferentes matices en un juego dialógico integrando discursos procedentes de distintas fuentes, la pregunta sobre la que intento reflexionar en este momento gira alrededor de la construcción discursiva que hace posible que se incluya estos tres acontecimientos (el Holocausto, el terrorismo de estado de la dictadura militar y el atentado a la AMIA) en una misma línea narrativa.

Una primera respuesta plausible, sobre la que me interesa reposar, es la que resulta de examinar estas conmemoraciones como realizando una doble inscripción: en principio, el atentado a la AMIA en la historia trágica del terrorismo estatal instaurado en la Argentina en la dictadura militar de 1976-1983. A su vez, la ligazón del terrorismo de estado argentino en una línea de continuidad con el genocidio realizado por los nazis en la Segunda Guerra Mundial. Ambas inscripciones constituyendo una secuencia que hilvana el holocausto, la dictadura militar y el atentado a la AMIA.

Andreas Huyssen (2002) afirma que en la mayor parte del mundo, el discurso de la memoria vigente a partir de los 90 está estrechamente ligado al de los derechos humanos y la Justicia. No es sólo un debate sobre memorias y olvidos, sino una lucha por restituciones, juicios, encarcelamientos. Y ninguna de esas batallas se podrían haber llevado adelante sin el sostén de una cultura de la memoria.

La asociación entre el terrorismo de estado y el atentado a la AMIA comenzó a constituirse desde el momento del ataque a través de distintos soportes materiales: discursos verbales sostenidos tanto por las agrupaciones de familiares como por los dirigentes de las instituciones de la comunidad judía, y por manifestaciones en el espacio público.

El proceso de “monumentalización conmemorativa” que se inició hacia fines del siglo XIX formó parte de un proyecto ideológico que a lo largo de varias décadas construyó un discurso hegemónico que planteaba ciertos términos de pertenencia al colectivo nacional. Dichos términos permitían una mayor o menor “integración” según el caso y plantearon a cada uno de los grupos distintas dimensiones de exclusión y consecuentemente, diferentes desafíos. Los inmigrantes en general, los indígenas, los descendientes de africanos, los judíos. Con cada uno de ellos se estableció una forma particular de vinculación justificada en una cierta narrativa de la nacionalidad.

Propongo entonces que el relato que hilvana en una red interdiscursiva el Holocausto, la dictadura y el atentado a la AMIA aparece como instancia potencialmente superadora de la dicotomía judío/argentino en la que ambos términos se excluyen, según los discursos hegemónicamente impuestos. La discusión acerca de las características de lo judío argentino, encuentra en los discursos conmemorativos surgidos del atentado a la AMIA un punto de elaboración en el que se combinan diversos elementos: el horror de la dictadura (en Argentina) se entronca con el del nazismo (en Europa) y viene a cerrar el círculo el atentado de 1994 (en Argentina). Tiempos y espacios diferentes se unen en él. Se traza una ideología coincidente para los perpetradores frente a quienes los judíos se enfrentan en su calidad de judíos, en la de argentinos, en la de judíos argentinos. En este sentido, y con relación a la vinculación entre memorias institucionales y no institucionales, en la Tercera Parte de la tesis muestro cómo en la conversación cotidiana, en ámbitos informales, la narrativa que entronca al nazismo con el terrorismo de estado argentino se encontraba con plena vigencia antes de que accediera al discurso público.

El hecho de que este entramado esté logrando constituirse en una **“retórica de la memoria”** y a partir de ella, de la “memoria como proceso de replicación” marca un punto de inflexión sobre el que muy probablemente se continúe avanzando. No obstante, de ninguna manera supondría la superación de la dicotomía excluyente judío/argentino dado que ésta continúa vigente. Tanto la dicotomía mencionada como las narrativas que proponen superarla forman parte de un campo de lucha todavía corriente. Dicha vigencia se articula a través de varias líneas: los discursos exgrupales que desde un gran número de instancias, con distinto grado de institucionalidad, continúan reiterando manifestaciones de exclusión (“murieron judíos, pero también argentinos...”) y las provenientes del propio grupo, aún cuando procura superar la separación. Esto lo desarrollé anteriormente en relación a las nociones de “gaucho judío” y “tango judío”, instituidas y reiteradas por las industrias culturales. Con el fin de demostrar cómo desde el propio grupo continúa repitiéndose la formulación discursiva en la cual la **“retórica del aporte”** ocupa un lugar primordial, presentaré el caso de la representación de lo “judío” en un museo de Buenos Aires perteneciente a una institución comunitaria.

CAPÍTULO 3

LA REPRESENTACIÓN DE “LO JUDÍO” EN UN MUSEO JUDÍO ARGENTINO: ¿LA MEMORIA DE QUIÉN/ES?

El discurso museográfico

Los museos se han constituido en los estados modernos como espacios de preservación de “memoria”(Lowenthal 1998 [1985]) al igual que los mencionados monumentos y memoriales, y también con archivos, nomenclaturas de calles y otras formas de conmemoración.

La literatura sobre museos da cuenta de las “misiones institucionales” habitualmente explicitadas, lo que permite detectar la reiteración más o menos sistemática de las siguientes actividades específicas: *coleccionar, preservar, estudiar, interpretar y exhibir* (Karp 1992). Por medio de ellas, al producir discursos sobre el pasado, los museos se manifiestan como lugares de convergencia de algunos de los complejos procesos por medio de los cuales se construye la memoria social. En ese carácter, sus exposiciones acarrean trazos de las configuraciones ideológicas y las consecuentes políticas culturales que inspiraron su fundación y de las que se fueron desarrollando a través del tiempo.

Los monumentos y memoriales como los analizados en el Capítulo 2 constituyen algunas de las formas institucionales por las que se forja la memoria grupal. Como mostré a partir del análisis de los instancias conmemorativas relevadas, el discurso de la “memoria” surgido a partir de la década de 1990 permite un posicionamiento particular del colectivo judío frente a los discursos hegemónicos de la nacionalidad. Con el fin de adentrarme en otras manifestaciones institucionales configuradoras de memoria para un estudio de caso, me interesó examinar cómo se constituyó museográficamente el pasado judío argentino en organizaciones comunitarias en etapas previas al auge memorial de los noventa. Con ese fin me acerqué al Museo Judío de Buenos Aires.

Un caso de institución productora de memoria: el Museo Judío de Buenos Aires (1967-2003)⁶¹

El Museo Judío de Buenos Aires “Dr. Salvador Kibrick” fue fundado en 1967. Es privado, pero no funciona en forma independiente, sino que pertenece a la Congregación Israelita de la República Argentina (en adelante, la CIRA), entidad que posee una serie de características particulares que detallo a continuación. La CIRA es la institución más antigua de la colectividad judía. Originada en 1862, desde sus inicios reunió a los sectores más acaudalados de la comunidad, a su vez con una inserción importante en altas esferas de la sociedad nacional, debido a las actividades laborales de sus miembros. Sus fundadores, oriundos de Europa Occidental, especialmente alsacianos, alemanes e ingleses, eran representantes de empresas de esos orígenes instaladas en el país. Ha sido históricamente la entidad base a partir de la cual fueron surgiendo las más importantes instituciones de la colectividad (lo que hoy se conoce como AMIA, la primera escuela religiosa, la DAIA, el Seminario Rabínico Latinoamericano). A pesar de ello, ha preservado una cierta identidad particular con respecto a las otras organizaciones comunitarias. Desde temprano, sus dirigentes y buena parte de sus integrantes se distinguían notoriamente del grueso de la población judía proveniente de Europa Oriental, con menores recursos y menos “sofisticados”, que los caracterizaba como “los judíos de sombrero de copa” (Feierstein 1999), señalando una inserción en la estructura social diferencial con respecto a ellos.

La importancia de la CIRA y su tendencia dinamizadora de los desarrollos comunitarios está relacionada con su carácter de institución de *élite* con poder de irradiación hacia otros sectores. En dicho carácter es posible pensar tanto la fundación del museo como su particular devenir a lo largo de su existencia. El museo es relativamente nuevo en la historia de la CIRA y por lo tanto en la de la Comunidad

⁶¹ El museo cesó de funcionar en diciembre de 2003. Ello me indujo a pensar en algún momento en dejar de lado el tema, pero reconsideraré esta decisión, y decidí centrarme en las características del museo como institución comunitaria hasta fines de 2003, trabajando a partir de la información recopilada hasta el momento las formas de representación de lo “judío”. Por ese motivo, también el tiempo verbal utilizado para la descripción de las representaciones del museo es el presente del indicativo.

Las propias condiciones del museo al momento de escribir esta tesis, con cambio de autoridades incluidas, me impulsaron a abandonar temporariamente a este museo, aunque algunos datos relevados y el propio proceso de transformación por el que está atravesando en la actualidad, ameritan una atención particular en otra oportunidad.

Judía en su conjunto. Surgió de la preocupación de un miembro de la Congregación cuyo nombre lleva en la actualidad, quien donó su colección personal adquirida en viajes por el mundo para su emplazamiento. Los recientes 36 años del museo contrastan con la más larga existencia de importantes instituciones culturales de la colectividad (por ejemplo, la Sociedad Hebraica Argentina, fundada en 1926, el Departamento de Cultura de AMIA, creado en 1940), y ponen en evidencia que la museografía no encontró lugar en el pasado, dentro de sus políticas culturales. Una muestra de que tampoco parece encontrarlo en el presente es que el Centro de Documentación de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), lugar en el que se concentra toda la información referida a la comunidad judía, carece de una nómina sistemática de los museos que abordan la temática en el país.

En el Capítulo 1 proponía que las singularidades de la conformación del colectivo social judío argentino debían verse también en comparación con la configuración del colectivo judío en otros lugares. En ese sentido, resulta una contrastación inevitable el *Jewish Museum* de Nueva York que permite dar cuenta de algunas diferencias significativas, no necesariamente ligadas a las obvias diferencias de tamaño de las respectivas colectividades. Dicha institución fue fundada en 1902 como un par de vitrinas en el *Jewish Theological Seminary* y reinaugurada en 1947 en su emplazamiento actual a partir de una donación particular. Los debates acerca de su misión institucional dan cuenta de la importancia asignada posteriormente a la entidad, que evidencian su estatus de organización con relevancia en las políticas culturales comunitarias (Miller 1994)⁶².

Al iniciar esta etapa de mi investigación supuse que en el Centro de Documentación de la AMIA encontraría un listado de museos judíos. Esta inferencia probó no ser válida. El material informativo que se me ofreció fue una guía turística de reciente aparición y difusión pública. Se trataba de la guía "*Shalom Argentina. Huellas de la Colonización Judía*" (2001). Según consta en los créditos de la obra, se trata de una idea y producción de un gestor independiente (con esto me interesa recalcar que, por lo menos no aparece como una iniciativa de instancias comunitarias sino como un emprendimiento individual), auspiciada por instancias estatales. Pero

⁶² Estos se centran acerca de si se debía enfatizar la memoria del pasado, especialmente de aquel aniquilado en Europa, convertirse en un centro de diálogo intercultural o fomentar el "arte judío moderno"

fundamentalmente, en relación con lo que vengo planteando en mi tesis, me interesa destacar que esta guía constituye una manifestación más de la **retórica del aporte**. Se basa en un énfasis en la narrativa de la epopeya inmigratoria e integra, una vez más desde el título, un término identificado con lo “judío”, “*Shalom*” con el nombre del país, Argentina.

Volviendo al relato de mi proceso de investigación, la inexistencia de un listado exhaustivo de museos propio, resultó un primer dato significativo a la hora de producir una reflexión acerca de los mecanismos institucionales de producción de memoria de lo “judío argentino”. La entidad más importante de la comunidad judía, que concentra información sobre sus instituciones y que tiene a su cargo sus políticas culturales, no lleva cuenta fehaciente de los museos que se dedican al tema. Situación llamativa e importante para reflexionar, considerando que se trata de una colectividad que hace de la afirmación de la “memoria” uno de sus discursos “comunalizadores” principales y que permite concluir que no es en la institución museal donde se ha puesto el énfasis y se ha optado por no desarrollar extensamente un anclaje físico del recuerdo. La citada guía, junto a otros emprendimientos similares, como el Museo de Domínguez o el de Villa Clara (Freidemberg 2005) en la provincia de Entre Ríos, obedece a cuestiones del orden de los emprendimientos turístico-culturales, que introducen actores extracomunitarios en la conformación de instituciones productoras de memoria. Si bien es un proceso importante que marca una forma diferente de elaborar relatos sobre el pasado judío, forma que entronca a la memoria grupal en su relación con la de otras “colectividades” y a partir de la intervención de agentes estatales, no lo tomé en consideración como material sobre el cual realizar esta faceta de mi análisis, la que estaba orientada hacia la producción generada únicamente desde el colectivo judío. Desde ya que la atención a esta incorporación de distintos actores en la producción de “memoria” judía abrió importantes vetas para la reflexión, las que comencé a esbozar en propuestas para la conceptualización de la noción de “patrimonio cultural judío argentino” (Fischman 2003, 2005).

Volviendo específicamente al caso del Museo Judío de Buenos Aires, comprobé que así como otras iniciativas se han forjado y han crecido a partir de la propuesta de la CIRA, el Museo Judío no se desarrolló más allá del pequeño espacio ubicado en el importante edificio de la calle Libertad. Su grado de visibilidad siguió siendo bajo, y es incluso hoy muy poco conocido por los miembros de la comunidad (y casi

absolutamente desconocido para quienes no pertenecen a ella). Se puede afirmar que su reconocimiento público es inversamente proporcional al de la institución en la que se ubica. Una mención a la sinagoga de la calle Libertad no requiere de mayores aclaraciones, y por lo general evoca las características antes mencionadas: antigüedad, distinción, majestuosidad. Cuando se señala que el mismo edificio alberga un museo se reciben manifestaciones de desconocimiento. El museo también posee pocos recursos, y carece de personal profesional. Todas estas características dan cuenta de su relativamente escasa relevancia institucional y resaltan en marcado contraste con los rasgos que distinguen a otras instituciones culturales comunitarias, las que cuentan con un alto grado de profesionalización de su personal e importante infraestructura edilicia. No obstante, a los fines de este estudio, no carece de relevancia en tanto exponente del funcionamiento de una institución comunitaria y en tanto configurador de un discurso acerca del pasado grupal.

La historia, las actividades y las características del Museo Judío se encuadran definidamente en la institución que lo alberga, que aunque cuenta con un perfil propio en cuanto a ubicación en la estructura socioeconómica de sus integrantes en comparación con la inserción del resto de la colectividad judía, ha venido sufriendo cambios y reacomodamientos en años recientes. Dichos cambios obligan a poner la mirada en las transformaciones que están sucediendo en el mismo momento en que escribo esta tesis.

El Museo Judío de Buenos Aires se propone explícitamente como entidad custodia de la memoria colectiva. Por ese motivo, examino sus modos de representación de lo “judío”. El trabajo sobre el discurso museográfico aquí presentado y las afirmaciones realizadas, fueron hechos en base a registros y entrevistas efectuados en la institución hasta diciembre de 2003. Posteriormente, cambios internos que desarrollo luego me impidieron seguir trabajando en la institución, aunque pude recabar información de parte de aquellos que como consecuencias de los cambios habían sido excluidos de su funcionamiento⁶³. Las mencionadas transformaciones introdujeron una dimensión importante para reflexionar acerca de cómo en este establecimiento en particular se ponen de manifiesto tanto procesos de funcionamiento intracomunitario como de articulación con colectivos sociales más amplios. De esta manera, pude atender

⁶³ No fue así el caso de las autoridades que quedaron a cargo, quienes no respondieron a mis propuestas de entrevista.

a la manera en que las elaboraciones museográficas dirigidas a “preservar la memoria”⁶⁴ participan de la dinámica del colectivo social judío en el contexto de la sociedad nacional.

El museo funciona en dos salas adyacentes a la sinagoga. En una de ellas se exhiben obras de arte, principalmente pinturas. En la otra, objetos y documentos. Un relevamiento detallado permitió divisar en esta sala dos modos de organización de la representación: uno que denominaré “etnográfico” y otro “histórico”. El primero se ubica en lo que anteriormente denominé **paradigma diaspórico** en tanto que el segundo se inscribe en el **paradigma inmigratorio**. Esta correlación entre cada forma de representación y ambos paradigmas muestra la presencia en el discurso nativo de ambas categorías, que retomo y considero fundamental para mi análisis.

La representación etnográfica de lo “judío”

La exhibición adquiere forma etnográfica mediante la apelación a la existencia de un “Mundo judío” (principalmente europeo) por medio de la exhibición de objetos de uso ritual y de uso cotidiano. Las piezas, dispuestas en distintas vitrinas incluyen libros sagrados en diferentes formatos, objetos utilizados en celebraciones rituales, candelabros de ocho brazos de los siglos XVI en adelante, usados en una festividad (Jánuka). Las nomencladoras remiten al lugar de origen y dan una fecha de procedencia, aproximada en algunos casos, que puede abarcar varios siglos en objetos del mismo tipo. Esta datación no especifica si se trata de cuando fue realizada o adquirida o utilizada por sus poseedores originales que en algunos casos podrían ser quienes efectuaron la donación y en otros, no.

El relato de la vida ritual se hace de modo prescriptivo. Ésta es descripta de acuerdo a la normativa *halájica*⁶⁵. Se relaciona a candelabros con la celebración del día sábado, destacando la importancia del mismo en un denominado “Ciclo de Vida Judío”. Sin embargo, no se hace mención a las formas “reales” e históricamente situadas de relacionarse con dicho Ciclo. El relato de esa manera se centra en determinados modos abstractos de “hacer” que caracterizarían a los judíos, sin focalizar en formas

⁶⁴ La retórica del MJBA como entidad dedicada a la “preservación de la memoria” aparece reiteradamente en una publicación semestral interna. También en conversaciones informales.

⁶⁵ La *Halajá* es el cuerpo de leyes que regula la vida ritual judía.

particulares. Las especificidades estarían dadas por las distintas dataciones de los objetos, o el origen geográfico, pero la noción subyacente es la de una comunidad que trasciende épocas y lugares. Dicha idea de transversalidad diaspórica se refuerza con la exhibición conjunta de objetos de uso cotidiano como saleros rusos de plata, samovares, y hasta una lámpara de aceite bizantina, que darían cuenta de “usos y costumbres” más allá de la esfera religiosa⁶⁶ pero considerados propios de un “modo de vida” judío, independientemente de su localización específica.

La representación histórica de lo “judío”

La representación histórica de lo “judío” tiene lugar en el mismo espacio físico. A veces compartiendo la vitrina, o en exhibidores adyacentes, se ubican, entre otros, libros de la *Jewish Colonization Association (JCA)*⁶⁷, objetos de uso para faenas rurales (marcas para el ganado, coladores de granos) provenientes de las colonias. Asimismo, se expone el retrato de una persona que rara vez figura en el panteón de judíos ilustres en otras conmemoraciones comunitarias: Luis Hartwig Brie. Éste es presentado en la cartelería como primer judío reconocido legalmente como ciudadano argentino en 1871, nacido en Hamburgo en 1834 y fallecido en Buenos Aires en 1917, como fundador y presidente de la CIRA (Congregación Israelita de la República Argentina), de la *Jevrá Kedushá Ashkenazy* (que luego sería AMIA) y Alférez de Artillería en la Batalla de Caseros junto a Urquiza.

Con estos elementos aparece la Historia, en el sentido de acontecimientos y procesos situados temporal y espacialmente. Con un énfasis puesto en la inmigración rural a la Argentina a partir de la labor de la *Jewish Colonization Association (JCA)* y basándose en objetos de uso agrícola, en los libros de dicha institución, en mapas y fotografías, conjuntamente con una maqueta del “Wesser”, el barco que en 1889 trajo al contingente que marcó el inicio de la inmigración organizada de judíos al país, se refuerza el énfasis en esta faceta de la vida comunitaria. Es de destacar que, proporcionalmente, el número de inmigrantes que participaron de la colonización

⁶⁶ La incorporación de un samovar a una exhibición de “objetos judíos” también la observé en la exposición adyacente a la biblioteca del IWO (Instituto Judío de Investigaciones).

⁶⁷ Institución fundada en 1891 por el Baron Hirsch, filántropo francés, con el fin de desarrollar la colonización agrícola en la Argentina y socorrer así a los judíos que estaban sufriendo persecuciones en Rusia.

agrícola fue muy inferior al de la inmigración en general. Sin embargo, es la colonización la que adquiere el carácter de gesta sobre la que se asienta el tropo de la “inmigración exitosa”. Éste se reafirma mediante la exposición de objetos pertenecientes a determinados participantes del campo de la producción cultural. Se pone un énfasis particular en escritores de la primera mitad del siglo XX (Eichelbaum, Gerchunoff, a través de sus cartas, fotografías, libros), ligados al momento en el que prevalecía la idea del “crisol” que integraría a los inmigrantes a una cierta “cultura argentina”. Otras figuras de relevancia del campo cultural, cronológicamente posteriores (Marcos Aguinis, Daniel Barenboim, César Milstein), se presentan sin integrar la exhibición propiamente dicha, sino formando parte del “Comité de Honor”.

Esta somera, mixturada y apretada enumeración procura transmitir verbalmente el denso efecto de condensación que percibe el visitante. Condensación que constituye otro exponente de la “**retórica del aporte**” desarrollada anteriormente.

La organización del espacio según me fue referido responde a criterios emanados del *Jewish Museum* de Nueva York. A pesar de esta vinculación establecida con una institución prestigiosa es posible formular algunas dudas respecto al grado de asesoramiento con el que se cuenta o al de seguimiento de las pautas presuntamente otorgadas. La cartelería y las nomencladoras que se limitan a una descripción de los objetos y a detallar su procedencia, no articulan un relato, cualquiera sea el recorrido que el visitante encare, sino que constituyen una sucesión que no reconoce un orden preciso. Pero una lectura de otros soportes, como la folletería (“*¿Quiénes somos los judíos?*”), permite detectar una narrativa en la cual se afirma nuevamente de un modo prescriptivo (“*nosotros los judíos tratamos de ‘santificar’ el tiempo*”) conjuntamente con un anclaje en la experiencia histórica de la inmigración a la Argentina. (“*En nuestro país los judíos... así como todos los extranjeros que emigraron a la Argentina...se integraron tanto a la vida del campo como de la ciudad*”).

Con el fin de contextualizar estas narrativas en el marco institucional en el cual tienen lugar, interesa remitirse a las características de los museos como organizaciones que permiten asomarse a las políticas culturales subyacentes con bastante nitidez a partir de las características de sus exhibiciones. Los museos son considerados, en la bibliografía pertinente, como instituciones que ocupan un lugar privilegiado en la construcción de la memoria social en el Estado moderno. Uno de sus rasgos constitutivos, puesto a la luz por los estudios críticos de museos (Butler 2000), es la

relación asimétrica existente entre el museo que “colecciona” (y exhibe) y los grupos de donde provienen los objetos coleccionados (y exhibidos). James Clifford (1991) denomina a esta instancia de relación museal “zona de contacto”⁶⁸. Esta denominación da cuenta de las diferentes formas de articulación entre grupos en diferentes momentos históricos y de las variadas significaciones de lo que se exhibe, a partir de las interacciones que en él tienen lugar. En un trabajo anterior (Fischman 2002) expuse la forma en que un museo de Buenos Aires se representa la producción artesanal indígena y cómo mediante la incorporación activa de los productores se abre la posibilidad de revertir determinadas construcciones de sentido acerca de lo “indígena”⁶⁹. En este caso resulta productivo transitar la noción de “zona de contacto” para examinar la institución “Museo Judío de Buenos Aires” y su exhibición de lo “judío” bajo otra luz: el colectivo representado sería el mismo que detenta la institución. Pero, ¿verdaderamente lo es?

Contrariamente a uno de los rasgos fundamentales de los museos, en vez de tratarse de una institución “central” que acopia objetos provenientes de grupos “periféricos”, en este caso se invierte la ecuación. La comunidad judía argentina se encuentra en una ubicación periférica en relación con gran parte del “mundo judío” representado, en términos demográficos (con respecto al hemisferio norte) y de profundidad histórica. La mayor parte de los objetos en exhibición proviene en consecuencia, predominantemente de las zonas “centrales” de la judeidad (entendiendo por “central”, Europa Central y Occidental o regiones ubicadas en otras áreas geográficas pero de cierta relevancia histórica, el mundo idealizado de “Sefarad” o Lituania, considerado el centro intelectual del judaísmo en los siglos XVIII y XIX). Asimismo, el hecho histórico más destacado es el de la colonización rural, que, aunque

⁶⁸ Esta expresión es tomada del libro de Mary Louse Pratt, *Ojos Imperiales: viaje y transculturación*.

⁶⁹ El artículo citado propone una reflexión acerca de una de las formas que adquiere la representación de las artesanías en los museos en la actualidad. En principio, reseño brevemente cómo a principios del siglo XX, en el proceso de constitución de las artesanías como patrimonio cultural, se las vinculó con un pasado prehispánico y señalo los cambios que dicha vinculación atravesó en distintos momentos históricos conjuntamente con el desarrollo de una concepción de la producción artesanal como un campo complejo. Luego a partir de un posicionamiento en el campo de la problemática museal detallo cómo dicha renovación en la conceptualización del campo artesanal se expresó en los modos de exposición museográficos. Posteriormente tomo en consideración el concepto de actuación (*performance*) y me centro en el estudio de un caso particular (la realización de una feria artesanal indígena llevada a cabo en un museo de Buenos Aires). A partir del análisis de manifestaciones discursivas escritas (folletos explicativos) y orales (fragmentos de entrevistas semi-estructuradas realizadas en el transcurso de la feria),

localizado en la Argentina, fue llevada a cabo por una entidad originada en Europa Occidental, la *Jewish Colonization Association* (JCA), cuya centralidad en la exposición se manifiesta a través de los numerosos objetos y documentos de ella exhibidos.

También, el museo es un espacio con una serie de características periféricas: es un pequeño establecimiento que se encuentra a los márgenes de una institución, la CIRA que a su vez se ubica en un lugar relativamente desligado, a pesar de su carácter de matriz institucional, de las instituciones principales de la colectividad judía argentina (colectividad organizada con una estructura centralizada) tanto por la extracción social de sus integrantes como por su funcionamiento. Pero es quizás dicho rasgo intermedio de articulador entre el colectivo comunitario y los sectores hegemónicos de la sociedad nacional el que le otorga fuerza instituyente de determinados mensajes. Ello dio lugar, a que en una instancia del análisis me formulara la siguiente pregunta ¿La memoria de quién/es es la que preserva esta institución? Este cuestionamiento acerca de la representatividad del Museo Judío de Buenos Aires en su rol de productor de discursos acerca de la memoria surge de lo que se presenta como un campo borroso: ¿quiénes son los que ejercitan el recuerdo? ¿Quiénes los recordados?

El discurso de la memoria del Museo Judío de Buenos Aires, basado en la exhibición existente hasta fines de 2003, tiende hacia una homogeneización que en su incorporación y exclusión de motivos y personajes cristaliza cierta perspectiva sobre el pasado. Dicho discurso coincide con narrativas establecidas institucionalmente en la comunidad (a su vez en diálogo con narrativas hegemónicas del estado-nación) y tiende a orientar el sentido de las interpretaciones en una misma dirección: los tropos de la inmigración exitosa, la integración armónica a la sociedad receptora, el “aporte” a la cultura nacional. Todo ello con las singularidades enunciadas en cuanto al énfasis en la judeidad europea central y occidental. En un mismo movimiento se afirma el valor intrínseco del grupo representado, previo e independiente a la inmigración, y se destaca su lugar en el proceso de colonización. Es decir, la organización del museo y las representaciones efectuadas en él también tienden a una confluencia con el discurso que, en relación con los grupos de origen inmigratorio europeo propone el estado nacional. Ello obedece a las características del museo como institución comunitaria que

expongo algunas posibilidades de resignificación de las tempranas formulaciones acerca de la relación artesanía-cultura indígena surgidas en dicho evento.

constituye un exponente, con sus particularidades, del desarrollo comunitario judío argentino a lo largo de su historia.

Si bien mi investigación estuvo orientada hacia el análisis de los discursos acerca del pasado y a estudiar cómo por medio de diversos soportes materiales se configura la “memoria” (entendida como parte de procesos sociales que hacen a la dinámica del colectivo social judío argentino), en el transcurso de ella pude adentrarme en cuestiones de organización institucional que exceden a los discursos públicos que constituían mi objeto de estudio original. Las siguientes reflexiones surgidas a partir de mi experiencia de campo, aportan una dimensión más acerca de los modos en los cuales las cuestiones políticas internas se convierten en motorizadoras de aquello que luego verá la luz pública como relato del pasado sin fisuras.

El Museo Judío de Buenos Aires en la política comunitaria

A fines de 2003 el museo suspendió sus actividades, las que aún no han sido retomadas. Los motivos que se aducen para la suspensión son distintos según los participantes involucrados. El cese de funciones de la dirección se produjo de manera abrupta y conflictiva. Esta interrupción acarrió también la prescindencia de un equipo de alrededor de 40 voluntarios quienes se manifestaron por medio de cartas públicas en la prensa comunitaria⁷⁰.

Hasta mediados del año 2004 no había anuncios acerca de su reapertura, lo que motivó intentos infructuosos de mi parte por averiguar qué ocurriría con el museo. No fui atendido por las autoridades de la institución. En una oportunidad, una persona que respondió el teléfono me comentó que el museo quedaría en manos de una “gerenciadora”, situación que motivó las siguientes reflexiones.

El establecimiento de una correlación entre los cambios ocurridos a nivel comunitario como consecuencia de la crisis que hizo eclosión en el país en 2001 y el cambio institucional que se plantea con el cese de actividades del museo tal como funcionaba hasta el presente es inevitable. El cierre de la institución fue precipitado por un conflicto de intereses entre las relativamente nuevas autoridades de la CIRA que obedecen a un modelo de organización institucional comunitaria financiada por una organización basada en EE.UU, el *Joint Distribution Committee* (habitualmente

denominado simplemente “el Joint”) y las autoridades que desde 1999 estaban a cargo del museo. Éstas respondían, en parte, al viejo modelo organizacional de la Congregación (sumisión de las actividades del museo a la aprobación de la Comisión Directiva, trabajo *ad honorem* de su personal, colaboración de un cuerpo de voluntarios) y en parte también a modos de relación que forman parte de un “modo de hacer” comunitario, no definible en términos de estatutos y pautado informalmente, en el cual las relaciones personales determinan la asignación de cargos y la instrumentación de políticas. El director designado en 1999 formaba parte en aquel entonces de la Comisión Directiva de la Congregación, y como lo manifiesta en una entrevista publicada en un órgano de la misma, su membresía se remontaba a la niñez⁷¹. Aunque encuadrada en la mencionada forma de acceso a cargos de poder institucional, esta gestión se había propuesto una administración autónoma y económicamente independiente de la CIRA, a partir de un convenio firmado para la concreción de las actividades propuestas con la comisión directiva de entonces. Ello le garantizaba la posibilidad de toma de decisiones sin la aprobación de la Comisión Directiva de la CIRA.

La intervención del “*Joint*” en las decisiones comunitarias introduce una forma de gestión novedosa similar a la existente en los EE.UU., situación que provoca recelos entre miembros de la comunidad judía, en particular aquellos excluidos de las actuales formas dirigenciales. El “*Joint*” es percibido como un organismo que facilita recursos económicos, pero luego tiene una injerencia indebida en las políticas internas de la comunidad. En un contexto conversacional informal ha recibido la denominación de “FMI Judío” y en una entrevista realizada con posterioridad al cierre del museo, una persona relacionada con el manejo del mismo hasta ese momento, me manifestó jocosamente que el culpable había sido el “imperialismo yanqui”. Esta expresión revela una preocupación ya registrada en otros miembros de la comunidad, sobre la actuación del “*Joint*” y sobre las transformaciones que acarrea. A pesar de los cambios ocurridos tras la introducción del “*Joint*” como actor relevante en la formulación de políticas comunitarias, sería ingenuo dejar de percibir el peso de los “contactos personales” en el desarrollo de sus actividades. Es posible afirmar que aquel “modo de hacer” sigue estando presente, aunque de manera más sutil y el conflicto con la dirección del museo quizás tenga más de enfrentamiento personal que lo que cualquiera de las partes admite.

⁷⁰ Al respecto ver Mundo Israelita 2/01/04

⁷¹ La nota, aparecida en 2000, se titula “El Templo de Libertad en mis recuerdos”

La participación del “*Joint*” en las políticas comunitarias se manifiesta en una tendencia hacia la profesionalización de la gestión que contrasta con el manejo que ha tenido el museo desde su fundación hasta el presente⁷².

Los cambios operados a partir de fines de 2003 llevan a pensar la posibilidad de un desplazamiento de la asimetría en esta “zona de contacto” particular. Si efectivamente el museo quedara bajo la tutela del “*Joint*” la situación será distinta. Ya no se trataría de la pequeña institución que acumula y exhibe a costa de nativos con los que establece un lazo de afinidad y expresa públicamente las elaboraciones ideológicas surgidas de otra con poder local. Serían otros “nativos” (nativos por su parte de la nación más poderosa de la tierra) quienes definirían las políticas destinadas a representar a los judíos argentinos dentro de su propio contexto “nativo” latinoamericano.

Si esta nueva gestión considera que el museo debe seguir existiendo, como parece ser el caso, aunque con algunos cambios de denominación, queda por verse qué representación surgirá de dicho cambio (Para las Altas Fiestas judías, *Rosh Hashaná* y *Iom Kipur* (Año Nuevo y Día del Perdón) de 2004, en la sinagoga de la calle Libertad se entregaba un folleto que describía la creación de un “Centro Cultural de la Memoria Judía en la Argentina”. El proyecto se presenta como una realización mancomunada de la CIRA y la “Fundación Judaica” acerca de la cual en el folleto no se suministra mayor información que un isotipo. El planteo, la diagramación, la terminología dan cuenta de una idea en consonancia con determinadas concepciones actuales de la museografía (“...migrar del modelo tradicional de museo con objetos del pasado a un centro de interpretación de la memoria...”). Fuera de esta incorporación terminológica y formal, aunque con nuevos ropajes, la **retórica del aporte** vuelve a presentarse con fuerza, tal como lo afirma textualmente el siguiente fragmento: “...*Queremos invitarlos a experimentar y compartir el aporte singular de la tradición judía a partir del cual podamos consolidar nuestra identidad en la unidad de nuestras diversidades y en la contribución singular de la cultura judía a la identidad Argentina...*” (énfasis mío)

⁷² Cuando en meses previos al conflicto indagué, en otra instancia comunitaria en la que se cuestionaba el manejo unipersonal del museo, se me contestó que su director realizaba aportes monetarios de su propio patrimonio lo que le aseguraba discrecionalidad en la toma de decisiones. Lo mismo se me manifestó desde el sector que responde al ex directivo, aunque con una valoración positiva de esta actitud.

En ese sentido cabe volver a preguntarse la memoria de quién/es se *preservará* en el museo, si la constituida por las *élites* dirigentes comunitarias locales, como ocurrió hasta la actualidad ó una impulsada por un organismo “central” supranacional. Más allá de cómo se resuelva este interrogante, las condiciones que dan lugar a su formulación ponen de manifiesto, con mayor precisión que cualquier otro indicador y más eficacia que cualquier exhibición museográfica, la “exitosa” integración del grupo judío a la sociedad nacional argentina, y el grado de “acrisolamiento” logrado, a niveles que ni Gerchunoff en su momento más idealista se atrevió a soñar.

TERCERA PARTE

LA MEMORIA EN LAS “FORMAS DE HABLA” JUDÍAS ARGENTINAS.

En la Segunda Parte focalicé en las **conmemoraciones**, es decir, aquellas expresiones en el espacio público erigidas con el fin manifiesto de recordar o, tal como afirman algunos de quienes se constituyen en activistas de recuerdo grupal, de *preservar* una memoria colectiva.

En la Tercera Parte encaro una dimensión de la memoria social que se manifiesta de manera más sutil, y por lo tanto más compleja para caracterizar y analizar. Específicamente, me centro en el **discurso verbal oral** en su calidad de herramienta para la elaboración del pasado en el presente. Tengo en cuenta dos dimensiones del mismo: su **accionar explícito**, en particular, cuando es utilizado para dar cuenta de experiencias acontecidas en otra instancia temporal y su **modo implícito** de participar en los procesos de producción de memoria, cuando mediante la repetición de expresiones (con distinto grado de semejanza con sus precedentes) se replican manifestaciones provenientes del pasado.

Mi atención está puesta entonces en la dinámica por la que se configura la memoria social, en el discurso verbal oral en su combinatoria con el discurso público de las conmemoraciones. Asimismo, propongo su consideración en la relación dialéctica por la cual el discurso verbal se convierte en instrumento de sustentación del discurso público a la vez que, en el mismo proceso, incorpora elementos de dicho discurso y se los apropia en un continuo movimiento de generación y regeneración de recuerdo.

Al igual que en el eje anterior, el concepto teórico-metodológico que enhebra el análisis es el de *performance* (actuación). Esta noción permite examinar con detenimiento los procesos de producción de memoria en situaciones comunicativas diversas, desde un ritual público hasta una conversación. Conjuntamente con el concepto de *performance* que forma parte de las aproximaciones en vigencia en la actualidad en el campo de los estudios folklóricos, debido al carácter de los materiales analizados y a mi interés por situar la discusión desde una perspectiva vinculada con dichos estudios, abordo esta parte tomando en consideración líneas conceptuales y metodológicas que el campo de la Folklorística ha abordado en profundidad como parte de su constitución como área de conocimiento.

La delimitación de soportes perceptuales (registros de instancias de habla), de agentes (personas que se identifican como judías) y de contextos de situación en los que se produce el registro (entrevistas realizadas mayoritariamente en ámbitos hogareños), deja explícitamente de lado los discursos institucionales comunitarios. Ello no significa que no son tomados en cuenta, dado que son retomados de las indexalizaciones producidas en el discurso de los hablantes (y también seleccioné un *corpus* de materiales institucionales que trabajé y acerca del cual trata la Segunda Parte de la tesis). El foco en esta Tercera Parte está puesto en las reelaboraciones que de aquellos discursos institucionales realizan los propios hablantes.

En procura de una determinación de aquello que forma parte del “pasado” que se trae al presente de la enunciación, he delineado una dimensión temporal que atraviesa distintos espacios y que he denominado “historia anterior”. Como mostraré, el “pasado” judío es multifacético y la vinculación con él estará dada por múltiples vías. Éstas, en relación con variables determinadas, producirán ligazones de mayor o menor intensidad con “ciertos” pasados. Por lo tanto, distinguí dos planos narrativos con diferentes características:

- a- el de lo relatado como experiencia directamente proveniente de la transmisión de progenitores o ancestros cercanos que vivieron en Europa e inmigraron a la Argentina
- b- el que hace a una “memoria” previa que evoca momentos históricos anteriores, e involucra todo aquello que se nombra como pertinente por ser parte de la “historia judía”, en la cual el narrador se entronca a través de sus relatos.

Ambos planos se sitúan en otros espacios físicos (la Europa lugar de origen de los inmigrantes, la etapa del “viaje” - los últimos tiempos antes de la partida, el trayecto, la llegada- la Europa donde se sitúa el devenir histórico de los judíos en los últimos 2000 años, los lugares mencionados en la Biblia: Canaan, la tierra de Israel, Egipto).

Asimismo, aparece otra dimensión que encuadré como “desarrollos posteriores”. Ésta abarca narrativas que se relacionan intertextualmente con discursos producidos específicamente en la Argentina: aquellos que, provenientes de cierta definición de la identidad nacional influyen en la conceptualización de lo “judío” para quienes se definen como tales. Surgen como marco de referencia entonces los discursos acerca de la nacionalidad vigentes al momento de producirse el mayor caudal inmigratorio y algunas de sus transformaciones en relación con la noción de “alteridad”, es decir, las coordenadas que definen los grupos que efectivamente son incluidos en la nacionalidad

y los que no. También, la interrelación con aquellos integrantes de colectivos sociales configurados en relación con otros ejes de pertenencia: aquellos que, entre otros, se denominan los “argentinos”, los “*goim*”, los “*tanos*”, “gallegos”, los “vecinos”. Asimismo, esta memoria incluye formas expresivas que se podría caracterizar como folklóricas (cuentos, proverbios, juegos de palabras) que aparecen intercaladas en el discurso narrativo. Por lo tanto, esta parte se divide en dos capítulos, con un particular énfasis en las formas en que tiene lugar la producción verbal del recuerdo. En el Capítulo 4 tengo en cuenta el lexema: “tradición” en el habla de los entrevistados a través de un análisis basado en el **análisis del discurso conversacional**, a partir de mi lectura de la metodología propuesta por William Chafe (1994). En el Capítulo 5 me centro en géneros específicos del tipo conversacional (Abrahams 1988 [1975]) a partir de las definiciones surgidas de los intercambios comunicativos analizados, lo cual me permite focalizar en la **dimensión estética** del lenguaje, en particular en la consideración de instancias de **arte verbal**.

Consideraciones específicas

Dado que la Segunda Parte se centra en discursos institucionales, el presente eje toma en consideración discurso proveniente de instancias informales. No obstante, presté particular atención a la vinculación institucional de los entrevistados con el fin de determinar de qué manera dialogan los enunciados informales con los institucionales para conformar un discurso de la memoria. La delimitación del grupo objeto de estudio para el tema propuesto, está compuesto por

-**“hijos de inmigrantes”** arribados al país en la etapa de mayor flujo migratorio provenientes de Europa Central y Oriental (para los aspectos demográficos específicos ver Avni 1991; Mirelman *op.cit.*)

-**nacidos en Argentina o llegados a edad muy temprana** (el período de nacimiento está comprendido entre las dos Guerras Mundiales). Este criterio me interesaba para trabajar con “ciudadanos” argentinos, es decir, con aquellos que de acuerdo con la normativa legal tuvieron desde su nacimiento plenos derechos jurídicos, lo que suponía, derivaría en un posicionamiento subjetivo particular, vis à vis los padres extranjeros y los “otros” argentinos.

-escolarizados en la Argentina. Desde el ámbito oficial argentino desde temprano hay un proyecto que se propone “argentinizar” a los inmigrantes y a sus hijos. Por lo tanto, el pasaje por las instituciones escolares los ubica en un lugar similar al de los hijos de inmigrantes con otras pertenencias identitarias.

-con lazos institucionales con la colectividad judía en el presente. Es decir, los entrevistados participan de actividades comunitarias, ya sea en entidades sociales, educacionales, culturales o deportivas. Están en contacto con las mismas en distinto grado (las frecuentan de forma más o menos activa), y han transmitido, en diferente medida, su pertenencia institucional a sus hijos (algunos de ellos tienen una activa vida institucional otros ninguna).

La participación en actividades institucionales de la colectividad judía fue tomada como un indicador *a priori* de un cierto tipo de identificación con la judeidad. El objetivo de esta demarcación fue acotar el grupo objeto de estudio a aquellos que han permanecido en contacto con las instituciones comunitarias fundadas por los inmigrantes (o con alguna vinculación institucional en el caso de las establecidas después). Fuera de este punto, las cuestiones relativas a la intensidad de la inserción institucional, su relación con una concepción de la práctica ritual o su conocimiento de la misma, y la pertenencia comunitaria de sus descendientes fueron retomadas a partir de lo enunciado en las entrevistas.

Me pareció más relevante centrarme en quienes afirman su identidad judía y no la ponen en duda (los cuestionamientos de estas aparecen reiteradamente y son de índole variada, pero no en relación al hecho de “ser” judíos) más que en otro grupo también numeroso (aunque se carece de datos estadísticos al respecto): el de quienes articuladamente disocian su franca autoadscripción como judíos de la participación en la red institucional comunitaria. En dicho caso, el distanciamiento con respecto a los discursos institucionales comunitarios es explícito y no requiere de mayores sutilezas analíticas. Es decir, que el trabajo se orientó hacia quienes interactúan cotidianamente con discursos institucionales para divisar los grados de acercamiento/distanciamiento con ellos.

También dejé de lado, aunque resulta significativo mencionar su existencia, a quienes más allá de no interactuar con la comunidad establecen discursivamente una distancia, por medio de afirmaciones contundentes oídas repetidamente. A modo de

ejemplo, se puede citar a quienes dicen “soy de *origen* judío” y de esa manera dejan a salvo la posible adscripción por parte de sus interlocutores.

-identificados como Ashkenazíes. En términos generales, se denomina Ashkenazíes a los judíos Europa Central y Oriental y Sefaradíes del Norte de Africa y Cercano Oriente (Avni *op.cit.*; Mirelman *op.cit.*).⁷³ Esta delimitación obedeció al hecho de que es dable constatar en los discursos institucionales judíos una visión homogeneizadora que incorpora bajo la rúbrica de lo “judío” a lo Ashkenazy y Sefaradí, las condiciones sociohistóricas de uno y otro grupo al momento de la inmigración, e incluso el discurso de los aquellos que pertenecen a cada uno de ellos manifiestan percepciones altamente diferentes que ameritan estudios separados y eventualmente una comparación⁷⁴. Obviamente, ese trabajo excede las posibilidades de una tesis doctoral.

-no “ortodoxos” Esbozar una definición de la “ortodoxia” supone referirse a un sistema clasificatorio de las formas de ejercicio de los rituales judíos surgido en el siglo XIX y que involucra a tres categorías de practicantes de la religión judía: a los “reformistas”, los “conservadores” y los “ortodoxos”, cada uno de ellos con su doctrina (Neusner 1995). Dentro de este esquema, los ortodoxos serían aquellos que mantienen prácticas más apegadas a la “*Halajá*” o compendio de leyes por la que debe guiarse la vida judía, según la visión Rabínica. La selección de éstos se debe a que en la literatura antropológica sobre el tema se afirma la existencia mayoritaria del “judío argentino medio” como una característica distintiva de los judíos argentinos (Barúa 1990)

Al iniciar mi trabajo, para la determinación de la “generación” tomé una serie de registros “objetivos” que realizan una delimitación “externa”. Ésta toma principalmente cohortes de nacimiento y a partir de ellas, otras marcas caracterizadoras oportunamente mencionadas. Pero luego del análisis, comprobé que lo que efectivamente dará cuenta de la conformación de una generación será el propio discurso de los enunciadores. Ellos irán configurando un “nosotros” a partir del establecimiento de rasgos diferenciadores con respecto a sus padres y a las generaciones posteriores. Éstos constituirán

⁷³También esta diferenciación presenta algunos problemas, pero la tomamos por dos motivos: es de uso corriente en la bibliografía histórica y antropológica (aunque con crecientes cuestionamientos) y forma parte de un “sentido común” comunitario y así se sostiene con frecuencia en el discurso cotidiano.

⁷⁴ En este sentido, es relevante la investigación que está realizando con inmigrantes Sefaradíes al Uruguay y sus descendientes Marquesa Macadar (2003) en la cual se ponen de manifiesto que la categoría “sefaradí” no es universalmente aceptados por todos aquellos que son habitualmente designados con ese término.

características “subjetivas” de adscripción. Entonces, más allá de un “nosotros judío” constituido relacionalmente a través de una diferenciación con “otros” no judíos, habrá también una configuración intragrupal de un “Nosotros argentinos/Uds. europeos” y viceversa, basada en la adjudicación de determinados rasgos a partir del lugar de nacimiento.

En este caso particular esta generación es la que encarna la transición entre lo que denomino “viejo mundo” y “nuevo mundo”. Sus padres, llegados al país a partir de principios de siglo XX, provenientes principalmente de Europa Central y Oriental, habían formado parte de la cultura judía de aquella región en mayor o menor medida, según la edad de abandono de sus lugares de origen, y también, en mayor ó menor medida, habían recreado un mundo judío en el contexto del estado nacional al que habían arribado. Por “mundo judío” entiendo una amplia constelación de usos a diferente nivel: relaciones interpersonales, prácticas rituales, redes de asociaciones, con distinto grado de institucionalidad, agrupamientos políticos, el espacio de lo cotidiano, patrones de relacionamiento con el mundo no judío.

Esta es una generación bisagra entre dos mundos. Toma y reelabora los discursos en los cuales se socializa en diferentes planos de interacción.

a- en espacios informales:

- en el ámbito familiar, en relación con sus mayores,
- en el extrafamiliar en relación con amigos y vecinos (judíos o no)

b- en espacios formales

- instituciones oficiales estatales
- organizaciones de la esfera comunitaria

El punto interesante de esta situación intermedia en que se encuentran los miembros de esta generación es que:

- funcionan como “traductores”
- encarnan la producción de un tipo particular de alteridad: son “otros” con respecto a sus padres al tiempo que lo son con respecto a los “argentinos”.

- se convierten en replicadores creativos de aquellos discursos por medio de los cuales se procura “instruirlos” en la continuidad de la cultura judía de Europa (en diversas, y en algunos casos contradictorias dimensiones de lo religioso o lo político), y en los discursos del estado nacional.

Ello no significa que esta generación sea la única que desempeñe un rol activo

en los procesos de comunalización y tradicionalización, dado que como explicité anteriormente, es la de los propios inmigrantes la que tiene a su cargo el trabajo específico de inserción. Incluso los inmigrantes mismos también realizan infinidad de reelaboraciones, y de hecho las transformaciones que examinamos en sus hijos son sólo posibles a través de su intermediación.

Por otra parte, si bien a los fines analíticos de los procesos de producción de memoria es imprescindible una definición clara de generación, por lo menos a través de indicadores “objetivos” que delimiten el objeto de estudio, el trabajo con el discurso muestra que los límites generacionales son más que difusos en algunos aspectos. Es decir, que ninguno de los marcadores “objetivos”, ni su combinación, puede delimitar de manera tajante a una generación. Algunos pueden sí, servir a fines estadísticos, y sin duda hay orientaciones comunes, pero la variabilidad en los discursos, los matices, las contradicciones entre lo que “cabría esperar” siguiendo las definiciones según variables sociodemográficas y ciertos “modos idiosincrásicos” que quedan en evidencia cuando se toma la competencia artística verbal de los entrevistados, dan lugar a conclusiones más sutiles.

Asimismo, el punto de observación parte de un posicionamiento particular del investigador. Esta construcción de “generación” viene dada por alguien que se identifica como judío argentino, que “objetivamente” pertenece a una generación siguiente a la estudiada, de nieto de inmigrantes (aunque ello sea así en parte, y reconfirmando de esa manera el carácter de constructo de la noción misma de “generación”, tanto como categoría analítica como nativa). Reconozco que hay una línea de continuidad entre los inmigrantes, sus hijos y yo. Desde ese lugar es que miro a esa generación y encaro su estudio, tal como lo postulé en el capítulo introductorio al considerar el problema de mi posicionamiento subjetivo. Así como sus miembros reelaboraron las propuestas discursivas de las generaciones anteriores y aquellas proporcionadas por el estado nacional y por los contemporáneos, mi nacimiento en un momento posterior y las circunstancias en las que desarrollo mi vida me aseguran una distancia. A la manera de “legado” he recibido (y continúo recibiendo) una serie de discursos que procuro reelaborar.

Pero volviendo a la generación objeto de estudio, ella reelabora la “judeidad” en un contexto que, como desarrollé en la Primera Parte, plantea la “argentinidad” con parámetros que en muchas oportunidades entran en conflicto con la conformación de lo

“judío”. Esa reelaboración de la “judeidad” se produce simultáneamente con la de la “argentinidad”.

Al prestar atención a la dimensión institucional en la cual desarrollan sus vidas, noté la existencia de un conjunto de organizaciones, tanto desde el ámbito oficial argentino como desde el comunitario, que desde temprano se propone, en el primer caso “argentinizarlos” y en el segundo “judaizarlos”. Tanto en uno como en otro caso hay diferentes matrices ideológicas en juego y enormes disputas que se irán zanjando con el paso del tiempo, y en función de quienes ganen y quienes pierdan se establecerán pautas y coordenadas de identificación, muchas de las cuales están atravesadas por lo lingüístico, algunas de las cuales continúan vigentes en la actualidad. Se vería así una articulación de lo “viejo” y lo “nuevo” (ó en términos de Raymond Williams, lo residual y lo emergente). Dicha articulación en la que intersectan discursos provenientes de dos mundos, se desarrolla con particular importancia en la infancia de la generación objeto de estudio. Como se ha afirmado (Peltz 1995) la reinterpretación de los acontecimientos vividos en los primeros años de vida constituye una fuerza vital en el desarrollo de un grupo de origen inmigratorio. En ese sentido, el análisis de las características de la reelaboración de dichas experiencias en la conversación cotidiana tiene una importancia fundamental para determinar cómo dichas experiencias influyeron, y lo hacen en la actualidad en la constitución del colectivo social judío argentino.

La “tradición” en discurso y la construcción de la memoria: metodología de análisis para el discurso verbal oral.

A partir de una serie de entrevistas realizadas desde el año 1998 hasta la actualidad, focalicé en la construcción discursiva de la memoria del grupo, determinado a partir de los criterios arriba enumerados. Específicamente centré mi atención en el *habla* procurando responder, siempre en relación con la problemática en estudio a una pregunta que para los estudiosos del lenguaje se ha mantenido como motor de indagación a partir de los planteos de J.L.Austin (1962). Reformulando la pregunta de un título fundamental de este autor *How to do things with words* (¿cómo hacer cosas con palabras?), mi indagatoria a este nivel, tiene como base general la pregunta ¿Qué

ocurre cuando la gente se expresa con sus palabras?; e incorpora a los planteos genéricos de Austin, las dimensiones contextuales específicas en las cuales el habla tiene lugar. En particular me preocupa determinar las maneras a partir de las cuales el lenguaje en su uso creativo constituye un vehículo para la elaboración de la memoria de un grupo, en este caso, el judío argentino, y en ese proceso, lo configura.

Trabajar con los materiales obtenidos en seis años de trabajo de campo demandó metodologías específicas. Su multiplicidad reclamaba también una pluralidad de recortes y de estrategias analíticas. Por esa razón, en mi trabajo fui poniendo el foco en distintos aspectos de lo enunciado en las entrevistas. Esta concentración permitió dar cuenta, aunque sin agotarlos, de los procesos bidimensionales -de construcción y transmisión- de memoria a través del discurso verbal oral en su complejidad.

En esta Tercera Parte examino específicamente manifestaciones de discurso verbal oral, entendido como una “*zona de interfase entre lenguaje y cultura, imprecisa y constantemente emergente, creada por instancias efectivas de lenguaje en uso y definida específicamente en términos de tales instancias*” (Sherzer 1987) (traducción propia). Ello supone reconocer como significativa y tomar en cuenta particularmente como dimensión analítica la situación de enunciación concreta. En este caso, el contexto de la entrevista en la cual el entrevistado relata al entrevistador (identificado expresamente como judío antes del encuentro) experiencias relativas al proceso inmigratorio.

El soporte material para el análisis según los recortes adoptados en cada caso es el mismo: las entrevistas. Pero a partir de una concepción que plantea que lo que cada una de ellas proporciona a la comprensión de los procesos de construcción de memoria social es distinto, según cómo sean analizadas. Ello no significa afirmar la imposibilidad de un análisis sistemático de los elementos de las entrevistas debido a su multiplicidad. Lo que los intercambios conversacionales manifiestan en primera instancia es la riqueza del habla como forma de expresión y como material para someter a análisis. Cada una de las lecturas realizadas proporciona mayores elementos en forma de capas de sentido, no reveladas por lecturas anteriores que permiten una percepción en mayor profundidad de los fenómenos socioculturales de los que dan cuenta y de los que generan al enunciarse.

Inicié la aproximación a las entrevistas como instancias en las cuales se relatan acontecimientos pasados, momentos que defino como *de construcción de memorias* “no

institucionales” (en oposición a las memorializaciones institucionales de carácter público). Estas memorias son de segundo orden con relación a los discursos institucionales aunque a su vez elaboran el pasado de maneras singulares. Ello significa que, están reguladas institucionalmente y se configuran en interacción con los discursos institucionales, pero al realizarse en ámbitos informales, privados, adquieren características diferenciales. Por esa razón, en principio es un espacio para el surgimiento de nuevas interpretaciones.

Una posibilidad de enfoque del discurso verbal, que habitualmente es la más utilizada en el trabajo con entrevistas por parte de los antropólogos, es centrar la voz “autorial” en un enunciador que supuestamente habla “solo” frente a un grabador aunque el entrevistador esté enfrente. Me refiero específicamente a la introducción de “enunciados” provenientes de los “informantes”, ampliamente utilizados como ilustración o refuerzo de las afirmaciones del investigador. Sin dudas, trabajar la entrevista de esa manera es mucho menos problemático que lo que resulta incorporar al investigador a la misma ya que el “informante” queda situado como la única voz merecedora de atención. No obstante, la focalización en la instancia comunicativa en la que hay un enunciador “principal” (el “entrevistado”), pero también hay otros participantes (hijos o nietos de los entrevistados) y el investigador, me permitió dar cuenta de los mecanismos particulares por los cuales se articula verbalmente la memoria. El trabajo de Alessandro Duranti (1986) *“The Audience as Co-Author”* plantea ya la relevancia de esta cuestión que ha resultado herramienta analítica clave en mi propia investigación. Desde esta perspectiva, el habla es “pública” e intersubjetiva y por lo tanto la dependencia mutua entre las palabras de alguien y la respuesta e interpretación de la audiencia es reconocida y se hace de ella un punto de partida para cualquier empresa hermenéutica.

El análisis del discurso conversacional comenzó a ser desarrollado por los sociólogos Harvey Sacks y Emanuel Schegloff a principios de la década de 1970. Si bien el mismo ha sido objeto de críticas, en especial por situarse a niveles “micro” y dejar de lado variables contextuales más amplias (véase Duranti 1997), me pareció relevante tomar las conversaciones producidas en las entrevistas como unidad de análisis. En principio, debido a que, como enuncian los estudios teóricos sobre la memoria social, es la conversación cotidiana una de las esferas en las cuales ésta se produce. En mi carácter de antropólogo, mi participación en las conversaciones tenía

lugar en las entrevistas, aquellas grabadas y también en las que no lo fueron. Luego, porque también mi condición de “nativo” y mi posicionamiento particular en los intercambios conversacionales era insoslayable. Pero también, y fundamentalmente con alcances que van más allá del tema específico de la tesis, para poner en evidencia la complejidad de la comunicación humana.. En la escritura etnográfica, la conversación tiende a ser evitada, y es sólo el entrevistado y su discurso monológico lo tenido en cuenta. En mi tesis procuro incorporar distintas posibilidades de encarar el análisis, particularmente teniendo en cuenta la complejidad del tema tratado. El reconocimiento de la pluralidad de voces autoriales en las interacciones comunicativas lleva a incorporar la conversación como una herramienta metodológica. Los estudios de análisis conversacional han demostrado que incluso los actos de habla aparentemente más ritualizados, por ejemplo, el principio de una conversación telefónica, involucran negociaciones y deben producirse de modo cooperativo. En intercambios verbales menos rutinarios, la forma y el contenido del habla son constantemente reformulados por los co-participantes, a través de su habilidad para crear ciertos alineamientos y sugerir o imponer ciertas interpretaciones.

A lo largo de mi trabajo también empleo la noción de “**diálogo**” desarrollada por Bajtin/Voloshinov (en Morris 1994). Ésta contiene no sólo a la interacción verbal oral cara a cara, sino en un sentido amplio, a todo enunciado sujeto a interpretación. Las cuestiones desarrolladas en la Segunda Parte se sustancian en diálogos entendidos en estos términos. No obstante, aunque esta noción permanece como trasfondo sobre el que se producen los hechos sociales, la demarcación metodológica que desarrollo en esta parte se circunscribe a **interacciones verbales orales**. En ellas, focalizo en el modo en que a través de géneros discursivos variados y sus recursos estilísticos, se construye artificiosamente la recordación.

CAPÍTULO 4

LA “TRADICIÓN” EN DISCURSO

En este capítulo, sigo el recorrido del término “tradición” y de otros asociados como “tradicional” o “tradicionalidad” en el discurso de los miembros del grupo objeto de estudio. Mi interés no apunta a la delimitación específicamente lingüística de campos léxicos, sino a mostrar cómo la propia utilización del término indexicaliza estos procesos de construcción de una vinculación con discursos pasados. De esa forma es resemantizado y con esta resemantización se resignifica no sólo el término sino también todo el campo de asociaciones vinculado a lo “judío” y a lo “religioso”.

Desde la llegada de los primeros contingentes de judíos a la Argentina, coincidiendo con la gran ola inmigratoria de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la colectividad judía argentina se configuró como mayormente laica. Se ha explicado que dicha configuración obedeció tanto a un proceso de secularización iniciado en Europa en una etapa previa a la emigración como al laicismo predominante en la sociedad argentina a partir de la década de 1880 ya mencionado (Mirelman *op.cit.*). Más allá de esta secularización característica que dio lugar a lo que en términos de pautas de comportamiento religioso en el ámbito local fue denominado en la literatura antropológica “judío argentino medio” (Barúa *op. cit.*), aquella configuración laica inicial se vio afectada en la segunda mitad del siglo XX por movimientos de índole religiosa que, llegados a la Argentina desde los EE.UU., introdujeron y modificaron prácticas rituales⁷⁵. Desarrollaré extensamente las implicancias de estas cuestiones en un apartado posterior (“La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal”). Mientras tanto, me importa recalcar que lo que explica la decisión de centrar la investigación en “no ortodoxos” es que el “judío argentino medio” constituye el grupo demográficamente más numeroso aún hoy. Asimismo, porque la cuestión del “retorno a la ortodoxia” constituye una problemática en sí misma que involucra principalmente a los “judíos argentinos medios”.

En la década de 1960, el arribo del Movimiento Conservador liderado por el rabino estadounidense Marshall Meyer y en la de 1970 la llegada del Movimiento

⁷⁵ Por “judío argentino medio” se entiende a personas que se identifican como “judías” pero que no participan de actividades religiosas y constituirían el grueso de la población judía Argentina.

JaBaD, encuadrado en la llamada ortodoxia, marcaron dos instancias de redefinición del secularismo constitutivo de la judeidad argentina. Se podría afirmar que el primero se expandió y tuvo un momento de auge en los 80 mientras que el segundo se desarrolló con fuerza a partir de los 90 en concordancia con el crecimiento de los denominados “nuevos movimientos religiosos” no sólo en Argentina sino también en otros lugares de América Latina (Topel 2002, 2003). En la colectividad judía, el auge de estos movimientos ortodoxos ha sido vinculado a problemáticas específicas (las consecuencias de la desestructuración comunitaria producida por la política neoliberal del momento) y ha afectado especialmente a los sectores jóvenes (Pelacoff 2000).

Considero que para una cabal explicación de estos procesos de “retorno” a la ortodoxia, es necesario, aparte de su contextualización en movimientos macro de redefinición de identidades a partir de transformaciones a niveles globales y locales, determinar a partir de qué conceptualización de lo religioso desarrollada en la dinámica interna de la comunidad estos movimientos basan sus reelaboraciones. Por lo tanto, indago en la forma en que la primera generación de judíos socializada en la Argentina se vinculó con las prácticas y los textos vigentes en la etapa anterior a la inmigración, en el mundo judío de Europa Central y Oriental. Esta generación a su vez corresponde a aquellos que se vieron influenciados por el auge del Movimiento Conservador en su adultez y se constituyeron posteriormente en los padres y abuelos de aquellos que se vuelcan hacia las alternativas ortodoxas en la actualidad. Determinar quien es “ortodoxo” y quien “ultraortodoxo” es una tarea ardua ya que esta caracterización depende en gran medida del enunciador. En principio se podría afirmar que “ortodoxo” es aquél que cumple los preceptos según lo indica la Ley Judía y “ultraortodoxo” es aquél que pertenece a alguno de los grupos o sectas (esta diferenciación también según el posicionamiento de quién lo enuncie) que llevan el cumplimiento de los preceptos a un grado de estrictez que desconoce formas alternativas de prácticas, remarca especialmente los diacríticos religiosos por medio de las vestimentas, etc. Algunos de estos grupos son jasídicos, otros no, aunque desde posiciones exgrupales a menudo son denominados todos como “jasídicos”. Esto genera alguna incomodidad entre quienes aunque siendo estrictamente observantes, no pertenecen a ningún grupo “jasídico” debido a que, aunque todos se rigen por la Ley Halájica, tienen principios doctrinarios distintos y una historia de enfrentamientos que se remonta a siglos atrás. Dicho todo esto, en el discurso nativo de quienes no adscriben a la ortodoxia ni a la ultraortodoxia,

todos estos términos (ortodoxo, ultraortodoxo, jasídico) se usan frecuentemente en forma intercambiable.

La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal.

A partir de la constatación de la frecuencia del empleo del vocablo “tradición” o adjetivos derivados en el discurso verbal oral de los entrevistados, me concentré en su significación en el contexto específico de uso. El empleo del término “tradición” y la adjetivación de determinados sustantivos como “tradicionales” refieren, por lo general, tanto en el sentido común como en el discurso de las ciencias sociales, una noción de inmutabilidad (cultura “tradicional”, visión “tradicional”, costumbre “tradicional”). Así, la tradición se opone a lo moderno, al cambio, a la transformación y se califica como “tradicional” a aquello que se supone forma parte de una cadena de continuidad que se ha mantenido sin cambios a través de un tiempo cuyos orígenes no son trazables.

Si bien la noción de “tradición” constituye uno de los ejes conceptuales sobre los que se edifica el campo del Folklore, desde el cual formulé gran parte de mi indagación, quizás el hecho de que otras disciplinas también han fijado su atención en ella ha motivado, en principio su señalamiento como campo problemático, y consecuentemente, una reflexión acerca de sus alcances. La Historia ha realizado una importante aproximación, en particular a partir de la publicación de *The Invention of Tradition* por Eric Hobsbawm y Terence Ranger en 1983. Según plantea Hobsbawm en la Introducción, la “tradición” está constituida por aquél conjunto de prácticas ritualizadas dentro de una organización jurídico política y cultural determinada: el estado-nación moderno. Asimismo, este autor establece una distinción entre “tradición”, “costumbre” y “convenciones o rutinas”. Dicha distinción limita la definición de “tradición” a aquellas inventadas desde un poder hegemónico (Briones 1994). De esta manera concuerda con Raymond Williams (1977) quien define a la tradición como una “fuerza activamente configurativa” y la presenta como un instrumento “selectivo” en la producción de hegemonía.

Resulta interesante notar que, según Hobsbawm, el folklore, en tanto “práctica consuetudinaria tradicional” sería apropiado y sometido a un proceso de formalización o

ritualización con fines nacionalistas. Es decir, se puede colegir que de acuerdo a ésta perspectiva, existiría un cuerpo de tradiciones “auténtico” que es reconvertido para constituirse en práctica ideológica del estado-nación. Me interesa destacar esta distinción entre prácticas que postula Hobsbawm con el fin de marcar que desde mi perspectiva del folklore, tal división no es operativa. Ello es explicitado en la reformulación fundamental del concepto de tradición que llevan a cabo Richard Handler y Jocelyn Linnekin (1984) quienes la caracterizan como una permanente interpretación del pasado. La apelación al pasado se haría en función de una continuidad (verificable empíricamente o meramente construida sobre algún débil lazo trazable). Según estos autores se trataría entonces de una construcción simbólica, una asignación de sentido realizada en el presente. Ahora bien, concuerdo en que tal como lo plantean Handler y Linnekin, no hay traspaso isomórfico, es decir, que más allá de la atribución de tradicionalidad a cierto ítem o comportamiento, cada replicación conlleva una dimensión de cambio, incluso en el caso, siguiendo también un ejemplo de los citados autores, de la repetición irreflexiva de algún comportamiento aprendido de los padres. Por lo tanto, además de los casos específicos en los cuales se apela a la tradición para legitimar el presente, es posible plantearse que la noción de tradición remite a todas las instancias de transmisión cultural. Como afirma Dell Hymes (en Bendix *op.cit.*) todos los grupos humanos “tradicionalizan”. Al hacerlo, re-crean continuamente, por lo que por definición entonces, la tradicionalización comprende cambios. Esto lleva entonces a focalizar en las instancias específicas en que éstos se concretan con el fin de llegar a una comprensión de los mecanismos y las significaciones que adquieren dichos cambios.

Hasta ahora entonces me he referido a las concepciones habitualmente aceptadas, tanto al nivel del sentido común, como en el campo de las disciplinas humanísticas y sociales, como específicamente en los estudios folklóricos donde tiene una importancia capital y donde ha sido reformulado de forma de permitir una comprensión del modo en que los grupos sociales establecen vínculos de continuidad con el pasado. En el caso que me ocupa, mostraré cómo lo definido como tradicional funciona como indicador de cambio, es decir, aquello que se caracteriza como “tradicional” es un exponente de lo que varía.

“Religiosos no, tradicionalistas, sí”. El entramado de lo “tradicional” en el discurso verbal oral.

Dado que uno de los ejes en los que centré mi indagatoria es el de las formas de observancia ritual con el fin de determinar la interpretación de las prácticas anteriores en su articulación en las prácticas actuales relacionadas con la construcción de una memoria particular, uno de los ejes estructurantes de las entrevistas realizadas giró en torno a estas prácticas. Las preguntas relativas a las mismas obtuvieron respuestas de un tono de llamativa consistencia. Al mismo tiempo que se negaba cualquier práctica de esta índole, se afirmaba la cualidad de “tradicional” de ciertos comportamientos relativos a la esfera de lo religioso.

Esta caracterización como “tradicional” presenta una contradicción que se podría poner en los siguientes términos: una noción de ruptura con la cultura judía de los antepasados efectuada en algún momento (como se verá luego, adjudicada a los progenitores inmigrantes), y un intento por recomponer de alguna forma un lazo que se estima roto con una genealogía pasada. Es decir, una noción consciente de la elección deliberada de poner en práctica comportamientos asociados con una cultura judía con la que se reconoce alguna filiación.

Así comprobé que el adjetivo “tradicional” se constituye en indicador metadiscursivo de una distancia respecto a lo establecido como práctica ritual. Planteo su característica metadiscursiva desde el momento que, como afirmaba antes, el uso socialmente vigente indica una continuidad conservadora de creencias, en tanto que su uso en el contexto del diálogo con los entrevistados en el cual ellos relatan aspectos del pasado propio en relación con el grupo judío, indica sí una idea de continuidad, pero con una gradación cualitativa diferente. De esa manera, esta noción de herencia impuesta ritualizada e inevitable se diluye.

La noción de “tradicición” aparece constantemente en el discurso conversacional como un sustituto de la religión, tal como se evidencia en el *corpus* de entrevistas que realicé. Se afirma usualmente que “la casa” (la familia de origen) no era “religiosa” sino “tradicional”, o que no se es religioso, sino “tradicionalista”. La diferencia se plantea a partir de un conocimiento de la normativa religiosa judía ya que para ésta la observancia supone una serie de prácticas rituales obligatorias. Por otro lado, la “tradicición” no sería

coercitiva y dejaría margen para la reformulación de esos usos. Se manifiesta por lo tanto una decisión consciente de continuar con ciertas prácticas, pero despojadas del mandato coactivo de la religión. Ésta es por lo tanto relativizada, y se deslinda la “tradición” de la religión como una práctica cultural de otro orden, como se advierte en el discurso que analizaré a continuación.

Metodología de análisis y pautas de transcripción

Realicé el análisis a través de la transcripción de segmentos discursivos basándome en una relectura de la metodología desarrollada por William Chafe (1994; ver también la adaptación realizada en Johnstone 1990) para el estudio del discurso oral. Este autor afirma que el discurso verbal se manifiesta en “estallidos de habla” (*bursts of talk*) seguidos de pausas. Dichos estallidos, transcritos como “líneas” expresan “unidades de ideas” (*idea units*) y proporcionan importantes claves analíticas. La adaptación mencionada ha implicado una focalización en los componentes lexicales más que a los prosódicos como enfatiza Chafe para la segmentación de líneas, aunque tienden a coincidir⁷⁶.

He realizado una segmentación de párrafos siguiendo algunas pautas de entextualización, (Bauman y Briggs *op.cit.*) proceso de convertir un fragmento de discurso en texto, esto es, delimitarlo de forma convertirlo en extractable su contexto original. Las formas de entextualización tomadas en consideración fueron variadas. Han consistido en marcadores discursivos (Shiffrin 1987), fragmentos de respuesta entre preguntas formuladas por el investigador o entre comentarios introducidos por un tercer participante de la entrevista, cambios de entonación, silencios prolongados.

Aparte de esta segmentación también aislé componentes lexicales individuales y los incorporé al análisis a fin de clarificar algunos puntos, y desarrollar algunas de las argumentaciones.

(íbamos) : palabra conjeturada

(...) : segmento no transcripto

⁷⁶ Entiendo que la transcripción forma parte fundamental del trabajo analítico. Los criterios seguidos en mi tesis responden a la orientación de mi investigación. Por ese motivo dejo de lado las modalidades de registro específicamente relacionadas con la lingüística antropológica del mencionado Chafe (1993) y las desarrolladas en la Argentina (Fernandez Garay 1997; 2002).

shil : términos en Idish o Hebreo

“P: sus padres eran practicantes o cómo

*R: no, no, no, religiosos religiosos no,
respetuosos de las tradiciones, sí”*

Esta respuesta fue dada por un entrevistado nacido en Polonia y llegado a la Argentina a los seis meses con sus padres. Dirigente comunitario en distintas instituciones a lo largo de su vida, la mayoría de ellas de orientación sionista, plantea claramente la distinción entre ser *“religiosos religiosos”* y ser *“respetuosos de las tradiciones”*. Destaco el carácter de dirigente comunitario y de instituciones de orientación sionista para marcar variables que inciden en su posicionamiento subjetivo. Esta cuestión surge de la contrastación con otros discursos institucionales (de los cuales los soportes perceptuales son registros de observaciones, materiales periodísticos y folletería) que permiten ver un mayor acercamiento en otros campos semánticos entre aquellos y los planteos de este entrevistado.

Me interesa notar que la entrevista de donde surge este segmento fue realizada en un momento de la investigación en cual, luego de una elaboración analítica de entrevistas anteriores cuyas preguntas incluían el vocablo *“religión”* o *“tradición”* tomé como opción metodológica no utilizar ninguno de estos términos. De este modo pude evitar la *“incitación”* a utilizar estos términos a través de mi propio uso, y comprobar la frecuencia de empleo y correspondencia semántica en todos los enunciados.

El siguiente fragmento, proveniente de una entrevista realizada a una hija de inmigrantes polacos nacida a principios de la década de 1930, plantea la distinción que me interesa mostrar:

*“bueno, mi papá venía de una familia religiosa,
pero viste,
como todos los jóvenes,
la parte de religión estaba por ahí nomás,*

*cuando vino mi bobe⁷⁷
sí se mantuvo
en el sentido de que ella seguía con
manteniendo toda la **tradición**,
la parte de **tradición**, sí...”*

Sitúa por lo tanto a su padre en un contexto familiar de origen observante, y le atribuye a su juventud el abandono de la religión. Este sentido se construye y refuerza por medio del “viste”, antepuesto a la generalización acerca de la juventud, con el cual consolida mi rol como interlocutor que concuerda con su afirmación. Quien a su llegada en un momento posterior vuelve a instaurar una continuidad es la abuela, es decir, una representante de la generación mayor, anterior a la de los inmigrantes jóvenes, a quien se señala como ligada a la cultura del viejo mundo. Dicha continuidad pasa por *mantener* “toda” la tradición, la cual pasaría a ser una totalidad preservable íntegra o parcialmente, de acuerdo a la voluntad. La “tradición” entendida en su totalidad se aproximaría entonces a la esfera religiosa.

En relación con la configuración de una generación por medio del lenguaje, hay un uso lexical que muestra cómo se van recortando dimensiones culturales y correlacionando generacionalmente. Cuando se refiere al padre, la “religión” se convierte en una “parte” de un todo mayor. Ocurre lo mismo con “tradición” cuando se refiere a la abuela. Al decir “*la parte de tradición, sí*”, esta entrevistada desagrega una serie de prácticas de aquellas de la religión. Esas prácticas se presentan, de esa manera, como cualitativamente diferentes.

Es importante notar una cuestión que surge de la situación comunicativa específica en que se me manifestaron estos dichos vinculada a mi posicionamiento como investigador, problema al que me referí en el capítulo introductorio. Observada como una instancia más de producción discursiva intragrupal, la interacción concreta gana en significación: en el diálogo no hay una interrogación de mi parte, un interés por clarificar a qué se está refiriendo específicamente. Aparece en la escucha un entendimiento implícito de lo que ella refiere y por lo tanto no repregunto a qué alude cuando distingue el dominio de la tradición de “la parte de religión”. Esto se puede tomar como un indicador de la vigencia en el presente de esta construcción semántica

⁷⁷ “abuela” en Idish

que permite que la distinción entre religión y tradición fluya en forma natural, sin provocar una inquietud. Esta vigencia la he constatado también en diálogos informales con miembros de la comunidad de otros grupos etarios. En relación con la constitución de una generación, ello da cuenta de un enunciado que atraviesa los límites generacionales más allá de cómo estos se trazan. Con ello se demuestra que no es la carga semántica del término el componente identificador de la “generación”, ya que ella está ampliamente difundida, sino que es la particular posibilidad de relatar el proceso de ruptura que configura el nuevo concepto de “tradición” a partir de la atribución del mismo a los padres inmigrantes la que lo configura.

Dicha constatación excede asimismo mis diálogos personales, ya que también la he registrado en los medios de comunicación masivos. En el programa “Él dijo, ella dijo” emitido por Canal 7 el 17/3/03, interrogado acerca de si era “religioso”, el actor Norman Erlich afirmó que no era “religioso”, sino “tradicionalista”. Con esta afirmación implicaba un alejamiento de prácticas rituales, aunque con un grado de conexión con ellas, no de ruptura. Igualmente y en la misma línea, en el programa *Letra y Música* emitido por Canal 7 el 14/6/04, la artista plástica Renata Schussheim afirmó que su familia no era “religiosa” sino “tradicionalista”. Esta confrontación intertextual con el discurso mediático pone de manifiesto la resignificación del lexema “tradición” en la confluencia polifónica de enunciados y canales de discurso.

La percepción del proceso inmigratorio como instancia de quiebre

La misma persona que separa “la parte de tradición” localiza discursivamente en el arribo a la Argentina el punto de disyunción entre la religión y la tradición:

*“yo pienso que acá mucha gente
bueno incluso los padres de F,
mis padres también en su momento,
el haber llegado acá
a lo mejor no siguieron siendo tan religiosos,
tan fanáticos como eran antes,
pero la tradición siempre la mantuvieron”.*

Reforzando la noción ya expresada (y por mí no interrogada), esta entrevistada le otorga a la “tradición” la cualidad diferencial de práctica que los inmigrantes siempre constituyeron separada de los usos religiosos.

Asimismo, la contraposición de deícticos (acá-antes) yuxtapone oposicionalmente una dimensión temporal y una espacial en la asociación de la religión con el “fanatismo”⁷⁸. Hubo un *antes* en el cual la *religión* y el *fanatismo* eran la norma, y un nuevo tiempo que se inicia con la llegada *acá* (la Argentina) que supone un relajamiento de antiguas prácticas, aunque siempre queda como dimensión preservada aquella de la *tradición*. La entrevistada realiza también un anclaje en una dimensión social más amplia de la experiencia individual por medio del desplazamiento de la enumeración desde un colectivo general hasta los propios padres (mucha gente/los padres de F.-una amiga participante de la entrevista/mis padres).

Hay una percepción de una etapa nueva que se inicia con el arribo a la Argentina que supone el dejar de lado prácticas religiosas en las cuales tenían competencias. Consecuentemente, se presenta a la generación de inmigrantes efectuando una ruptura consciente con la cultura de los antepasados. Esta percepción de la generación de los inmigrantes como aquella que efectuó una ruptura con las prácticas religiosas de los antepasados europeos es una constante, más allá de las gradaciones o de que en algunos casos se mencione que existían algunos que, a pesar de ser inmigrantes, seguían siendo religiosos o “*llevaban el ritual*”.

Las razones argumentadas para el distanciamiento de la práctica religiosa por parte de los inmigrantes pueden agruparse entre aquellas vinculadas con las características de la vida cotidiana, en especial relacionadas con las dificultades materiales y la necesidad de asegurarse el sustento: “*era una época dura*” o “*había que trabajar*”. También con las condiciones impuestas por las normativas del contexto argentino, lo cual generaba situaciones de conflicto entre las prescripciones rituales y las obligaciones institucionales nacionales. Estas situaciones terminan resolviéndose en los relatos, por lo general, a favor de las regulaciones provenientes del contexto social mayor. Ello no debe llevar a colegir que estas ordenanzas planteaban conflictos difíciles de salvar. Más bien, según la representación que de estos inmigrantes hacen sus hijos, independientemente de la convicción en sus prácticas, se adaptaban con flexibilidad a

⁷⁸ Para una consideración específica sobre la deixis lingüística, véase Benveniste (1983) y la lectura posterior de Kerbrat-Orecchioni (1986).

las reglamentaciones oficiales. Por ejemplo, un punto claro de choque de normativas es aquél que encontraban aquellos que debían asistir obligatoriamente a la escuela los sábados y por lo tanto no podían respetar el día de descanso ritual. El relato de una hija de inmigrantes residente en Córdoba en la década de 1920 muestra la resolución de esta situación:

*“los sábados no se trabajaba,
aunque a nosotros nos permitían ir al colegio, escribir
porque para mis padres
lo más importante era la instrucción,
no íbamos a faltar al colegio una vez por semana
así que en eso,
en ese sentido,
no eran tan estrictos”*

Por un lado, se presenta la prescripción religiosa de no trabajar el día sábado, que los padres inmigrantes cumplían. Por otro, la obligatoriedad de ir al colegio y escribir, que a los hijos (“nosotros”, la generación nacida en Argentina) se les permitía hacer. Sin embargo, la asistencia a la escuela no se presenta como resultado de su carácter inapelable, sino en virtud de la apreciación de la educación (en cuestiones seculares) por parte de los padres, quienes la valoran por sobre la práctica religiosa. Es decir, son los inmigrantes quienes deciden que las normas oficiales se impondrán por sobre la prescriptiva ritual.

El otro tipo de razones esgrimidas para el alejamiento de la religión por parte de los inmigrantes está relacionado con cuestiones ideológicas, articuladas en diferente medida en términos políticos, o simplemente vinculadas a convicciones personales. Por lo general este abandono se entronca con una visión del progenitor inmigrante como entendido en asuntos religiosos, por haber sido instruido formalmente antes de emigrar, pero al mismo tiempo escéptico y desinteresado por la puesta en práctica de los preceptos aprendidos. Ello aparece elocuentemente en el siguiente párrafo surgido de un diálogo con un entrevistado nacido en 1930, cuyos padres habían llegado al país en la década anterior:

*“porque mi papá no era religioso,
mi papá era ateo,
mi papá estudió en la ieshivá⁷⁹ de chico,
sabía todo,
leía muy bien el Hebreo, el Idish,
pero mi papá no creía en nada”.*

En términos formales, hay un paralelismo en cuatro líneas. Las primeras tres y la última. La primera y la última de las líneas se presentan en términos negativos: “no era religioso”; “no creía en nada” y las dos interiores en términos positivos: “era ateo”; “estudió”.

Nótese la caracterización del padre en su relación con la dimensión religiosa por medio del paralelismo semántico: un señalamiento a través de una negación: “mi papá no era religioso”, seguido inmediatamente por una aserción: “mi papá era ateo”. Inmediatamente el entrevistado realiza una construcción sintáctica en la cual el orden aseveración/negación se invierte, reforzando el sentido propuesto por los enunciados anteriores. La aserción se configura por medio de tres aseveraciones contundentes aunque con cambios en los tiempos verbales. El entrevistado usa el pretérito indefinido para indicar la adquisición, por parte del padre, de conocimientos en un momento específico: “estudió” en la *ieshivá* es decir, tuvo una educación formal en los textos sagrados. Luego pasa al imperfecto para indicar primero en un nivel de generalidad, y luego en forma más particularizada los resultados de ese estudio: “sabía” todo, es decir, poseía erudición de los aspectos religiosos judíos, y “leía” muy bien en Hebreo e Idish. La posibilidad de la lectura en estos idiomas sugiere una ejemplificación de ese saber total, dado que leer en Hebreo significaba la posibilidad de acceso a los libros sagrados y a la oración ritual. Leer en Idish, por otra parte marca el hecho de la total inmersión en la cultura que supera la mera competencia lingüística oral, que era la característica compartida por todos los judíos procedentes de esa región de Europa, para marcar también que tenía acceso a la cultura letrada.

De esta forma, se afirma la competencia en los componentes culturales con los que, según su hijo, este inmigrante elige efectuar una ruptura. A pesar de su compenetración con ellos, erige un distanciamiento con la dimensión religiosa. La

adversación que tiene como marcador el “*pero*” indica, y antecede a la negación: “*no creía en nada*”, mucho más corta que la cláusula anterior, pero igualmente contundente en su aserción.

El relato de la manipulación de la tradición

Sin embargo, los testimonios recogidos muestran que el ateísmo, o el agnosticismo no eran (y aparentemente no lo son hoy) son un obstáculo para el mantenimiento de una tradición ya que, tal como lo delimitan discursivamente los distintos enunciados, ésta se presenta como algo perteneciente a una categoría distinta que, contrariamente a la religión, que posee estrictas pautas de cumplimiento, puede ser construida y manipulada a partir de intereses individuales. Ello se percibe claramente en las referencias a las prácticas relativas al calendario festivo. La alusión a él, que formaba parte de las entrevistas, es tomada por mí como un indicador de posicionamiento subjetivo respecto a aquello relativo a la “judeidad”. El propósito de su inclusión en las entrevistas era el de hacer surgir narrativas que refirieran distintas formas de reelaboración tanto en las formas de llevar a cabo la celebración en sí misma con sus preceptos positivos como con los negativos, es decir, las prescripciones y las prohibiciones asociadas a ciertas fechas. De esa manera la instancia de entrevista se convirtió en una ocasión para el ejercicio de la memoria donde fue posible calibrar las formas y dimensiones del recuerdo.

En una ocasión, hablaba con una entrevistada nacida a principios de la década de 1920 acerca de las festividades, y de cómo se practicaban. Ella dijo:

*“yo todo lo que recordé
de la casa de mis abuelos,
de mi mamá,
de otras casas donde a veces (íbamos)
traté siempre se hacerlo en mi casa”*

Esta declaración plantea varios puntos interesantes. En principio, porque la entrevistada, aunque sin mencionarlo explícitamente, se posicionó como creadora de su

⁷⁹ Escuela de estudios judaicos

propia tradición, la cual aparece entonces como resultado de prácticas anteriores que *recuerda* y actualiza. Asimismo, ese recuerdo abarca dos ejes. Uno temporal generacional que le proporciona profundidad histórica y es legitimado por la presencia en él de poseedores autorizados del saber (los abuelos, la madre -todos provenientes del viejo mundo) y otro eje que abarca desde lo personal hasta lo colectivo, para volver a lo personal (“la casa de *mis* abuelos”, “*mi* mamá”, “*otras* casas”, “*mi* casa”), y la incluye como parte de un grupo mayor de pertenencia. En relación con la propia inserción en un colectivo mayor, ésta afirmación se ubica en la misma línea de aquella presentada anteriormente en la que otra persona consultada comenzaba ejemplificando a partir de la mención a un colectivo ampliado, siguiendo por los padres de una amiga y concluyendo con los propios

Otra entrevistada, nacida a principios de la década de 1930, en el relato del arribo de su madre a la Argentina y su abandono de prácticas religiosas a partir del albergue en la casa de un familiar, también inmigrante (en un momento anterior), que ya no era practicante, cuenta:

*“mi tío donde fue [mi mamá] era completamente agnóstico,
ateo,
y no quería saber nada,
para él Iom Kiper⁸⁰ abría
y qué se yo, no?
(...),
era una casa de **tradición**, sí,
por ahí Iontef⁸¹,
si había trabajo,
como había un taller,
Rosh Hashune⁸²
por ahí trabajaban,
Iom Kiper, no
era sagrado”*

⁸⁰ Día del Perdón

⁸¹ Festividad religiosa

⁸² Año nuevo

En el contexto de la normativa religiosa judía, no trabajar es sólo una de las muchas prescripciones que supone la observancia de las reglas festivas, las cuales incluyen una multiplicidad de prácticas: cumplir con un número de oraciones, comer ciertas comidas, abstenerse de viajar, de encender luces, y otro gran número de preceptos, por lo tanto quizás la decisión de trabajar o dejar de hacerlo haya manifestado el límite máximo en la práctica al que éstos inmigrantes estaban dispuestos a llegar en tanto como lo expresa la modalidad asertiva, constituían “*una casa de tradición, sí*” (énfasis mío). Asimismo, en relación con la oposición normativa (trabajar/no trabajar), se indica el carácter cuentapropista de la actividad laboral desarrollada, por lo cual se descarta la existencia de un conflicto con regulaciones de índole externa respecto a la obligatoriedad de cumplir con horarios de trabajo.

Nótese, sin embargo un indicador de un reconocimiento de la jerarquía entre las festividades, tanto por parte de las personas aludidas como de la propia entrevistada quien en principio asegura que en la fiesta de *Iom Kiper* se abría el taller, pero luego de afirmar la tradicionalidad de la casa comienza a relativizar la aseveración anterior: “*por ahí... si había trabajo... por ahí...*”. Por lo tanto se afirma que en una de ellas (*Rosh Hashune*) había mayor flexibilidad respecto a la norma laboral con respecto a la otra (*Iom Kiper*). Asimismo, *Iom Kiper*, se califica finalmente como sagrado.

En este contexto también la apertura o el cierre de un negocio en las fiestas y la distinción entre la importancia de una festividad y otra se convierte en indicador de la observancia de la religión judía como surge del relato de otro hijo de inmigrantes. Aún estando situados en el extremo más alejado de la observancia, una de ellas sería el límite inamovible. Para la celebración del Año Nuevo podía abrirse el negocio, pero para el Día del Perdón, la fecha considerada como más importante en el calendario judío, no.

“y las fiestas...

los primeros años

Rosh Hashana, Iom Kipur

[mis padres] tenían cerrado el negocio,

Iom Kipur sí tenían cerrado,

Rosh Hashaná no,

cuando nosotros nos hicimos grandes,

empezamos a activar en el ken⁸³

y todo eso,

los obligábamos a mis padres a que cierren el negocio para las fiestas,

a pesar de que él [el padre] no iba al shil⁸⁴ ”.

En principio, este entrevistado engloba a las dos festividades, pero inmediatamente establece la distinción entre una y otra que muestra el reconocimiento de un orden de importancia tanto por parte de sus padres, como por parte suya. Dicho reconocimiento manifiesta una coincidencia con la propuesta de la Ley Escrita judía como con los discursos de las instituciones religiosas.

Este fragmento asimismo menciona otros elementos que hacen al desarrollo de la vida judía en la Argentina y a través de su aparición en el discurso transparenta características de la organización comunitaria judía en la Argentina que afectaron particularmente a la generación objeto de estudio. Un factor institucional que restableció una práctica relacionada con lo religioso, o por lo menos la exhibición pública de la práctica es el *ken*. La organización juvenil sionista, una institución laica, vuelve a poner en juego la identificación con un aspecto de la vida religiosa.

Es importante registrar esta sutura que la acción de los mencionados movimientos sionistas efectúa entre un pasado y el presente en el cual comienzan a ejercer su influencia, aunque la misma se produzca como “efecto secundario”. Es decir, la mayoría de estos movimientos son laicos pero como parte de su configuración ideológica se proponen “recrear” ciertos rituales relacionados con el calendario judío. La educación proporcionada en dichos ámbitos aparece como un elemento reinstaurador que legitima ciertas prácticas, retraditionalizándolas. Tiene un alcance que excede al grupo al que están destinadas (los jóvenes que se forman en ellas) para convertirse en factor restablecedor de costumbres para los propios inmigrantes que en su momento habían elegido un desapego con respecto a la observancia. Se debe destacar que esta retraditionalización no supone un regreso a antiguas prácticas, sino una resemantización limitada que se sitúa en el plano de la dinámica de la relación intergeneracional entre los inmigrantes y sus hijos. Así como los hijos nacidos y educados en la Argentina, orientan a sus padres respecto a prácticas locales que les son ajenas (desde manejos lingüísticos

⁸³ centro juvenil sionista

⁸⁴ sinagoga

hasta rutinas burocráticas) a partir de su participación en ciertos marcos institucionales de la colectividad de los cuales sus padres se mantienen alejados, también lo hacen respecto a cuestiones rituales judías de las cuáles éstos se han distanciado. Merece destacarse, aunque será desarrollado en un apartado posterior, que cuando esta persona menciona las festividades, lo hace con la pronunciación hebrea en lugar de hacerlo con la Idish. Esto da cuenta de otra de las acciones normatizadoras de las instituciones de orientación sionista que instituyeron el Hebreo como lengua de identificación y uso compartido, acción que se intensificó con la creación del Estado de Israel en 1948 que adoptó como lengua oficial el Hebreo (Zadoff 1994).

La “tradición” en el discurso sobre la comida

La “tradición” se relaciona también en el discurso con la comida y con las prácticas dietéticas, explicitando que el hecho de que los inmigrantes se hayan regido por las normas dietéticas rituales puede haberse debido a otras razones, distintas de las estrictamente religiosas.

*“en casa el 90% de la tradición judía era la comida,
en casa se cocinaba mucho comida Idishe,
mi mamá no hacía cerdo,
nada treif⁸⁵,
pero no por religión,
porque no la pasaba”*

La “tradición” se sitúa en este caso, en la comida, “comida Idishe”, que se erige en un repositorio de judeidad, explícitamente negando el componente religioso. Se alude a la persistencia de un tabú alimentario la ingesta de cerdo y de otros alimentos prohibidos pero se descarta taxativamente que ello haya tenido que ver con una prescripción religiosa y se la ubica del lado del gusto, como lo indica el uso de la expresión en castellano coloquial “no la pasaba”.

El grado de interrelación, abierto y manipulable, entre lo religioso y lo que no lo

es está claramente expresado en el siguiente comentario de la misma persona que se había manifestado como creadora de su tradición:

*“porque en mi casa hemos sido toda la vida respetuosos,
toda la vida hemos cumplido casi con todas las cosas que marca la religión judía,
pero no mucho”*

En una frase se encuentra lo que a simple vista podrían parecer enunciados contradictorios, pero que no lo son a la luz del campo semántico que abarca lo “tradicional”. Esta persona dice que toda su vida en su casa han sido respetuosos y han cumplido “casi” con todos los mandatos religiosos. Pero inmediatamente agrega: *no mucho*. Se estaría ante la misma noción que se marca de otra manera: se practican algunos ritos, y se reconoce que se deja de practicar otros. También la posibilidad de una manera individual e idiosincrásica de poner los preceptos en práctica, algo que para la ley judía, no está permitido.

A los fines de este trabajo centrado en manifestaciones discursivas orales, resulta importante entonces dilucidar qué parte de dicho pasado se elige reproducir y mediante dicha puesta en discurso de qué manera se coadyuva a la relativización de aquello perteneciente al campo de lo religioso. Adquieren relevancia entonces las características de la objetivación en discurso oral de prácticas ubicadas en un pasado. Según lo relatado, los inmigrantes y sus descendientes habrían tenido la posibilidad de recrear en su vida individual prescripciones vigentes en sus lugares de origen y procedentes de *corpus* textuales judíos de acuerdo a su voluntad o/y en su relación con otras configuraciones ideológicas o visiones del mundo.

Los usos del término “tradición” en los contextos discursivos analizados permiten dar cuenta de la conformación de un discurso de la memoria a partir de la articulación entre un pasado “judío” (ubicado en otro continente, imbricado en relaciones de un orden social anterior) e instancias posteriores de resignificación de aquel pasado en otros contextos históricos. La atribución de la característica de tradicionalidad a determinados comportamientos da cuenta de la posibilidad de efectuar cambios. En la oposición religioso/tradicional, el primer término es el prescriptivo, inmodificable y el segundo es el que permite la recreación.

⁸⁵ Según las reglas dietéticas judías, no apto para comer.

Lo verbalizado en las entrevistas establece distancias intertextuales con normas instituidas en distintos discursos anteriores (por ejemplo, el Shuljan Aruj o Código de Leyes judío, o la tradición oral). Dicha distancia o “brecha intertextual” (Briggs y Bauman *op.cit.*), y su manipulación permite a los actores posicionarse respecto a una herencia cultural. Paradójicamente, es esa distancia que resulta de las modificaciones respecto de dicho tronco cultural la que se denomina “tradición”, o la que se califica como “tradicional” en el discurso. Mediante una operación de resignificación (cuyo origen escapa a los objetivos de este trabajo centrado en los usos actuales y en lo que ellos producen), la conversión de prescripciones rituales fijadas en textos canónicos en prácticas regidas por criterios propios se impone y pasa a denominarse “tradición”. A través de sucesivas “transformaciones de la palabra” (Bauman 1996) se configura discursivamente el concepto de tradición como cambio⁸⁶.

Asimismo, el discurso verbal establece conexiones indexicales entre lo efectivamente enunciado en el presente con los discursos producidos por instituciones de la comunidad. De esa manera, se teje una interrelación entre prácticas discursivas de distinto orden: las pronunciadas en la comunicación cotidiana y aquellas surgidas de las propuestas educativas de aparatos institucionales, cuya relevancia surge con nitidez. En la voz de los entrevistados, lo que se define como “tradición” está relacionado con formas particulares de interpretar y poner en acto un ritual de la religión judía. Es decir, pasa a denominarse “tradición” al espacio construido a partir de la conciencia de la ruptura con una noción de continuidad cultural. Se manifiesta así la ligazón flexible establecida con la tradición cultural judía. Ligazón que, de la misma manera que ha sufrido modificaciones a partir de iniciativas institucionales desde el momento mismo de la inmigración y su constitución como colectividad, puede seguir haciéndolo con posterioridad. Desde ese lugar es posible hacer una lectura de las propuestas hechas por los movimientos ortodoxos que, desde distintas posturas doctrinarias, idealmente proponen un acortamiento de la distancia intertextual y un “retorno” a las prácticas de los antepasados. Desde el mismo punto de observación, se puede examinar las respuestas a dichas propuestas de quienes han sido formados en la noción de que la “tradición” es cambio.

⁸⁶ Por “transformaciones de la palabra” entiendo el proceso por el cual a través de sucesivas entextualizaciones y recontextualizaciones un texto determinado sufre cambios en su significación.

Una vez desentrañado este juego de posibilidades de acercamiento y alejamiento establecidas intragrupalmente, queda abierta la posibilidad para introducirse en otras dimensiones sociales atinentes a los resurgimientos de las prácticas religiosas en las cuales se enmarca el florecimiento de los movimientos ortodoxos.

Más allá del caso específico tratado aquí, la asignación de la cualidad de “tradicional” a prácticas que suponen reformulaciones de usos anteriores mediante una vinculación indexical de contextos discursivos diferentes plantea la posibilidad de reformular la conceptualización de la tradición no sólo desde la producción teórica sino también desde el discurso del sentido común. Si hasta el momento la reflexión producida en el campo de los estudios folklóricos había pasado a considerarla como una interpretación del pasado hecha a partir del presente pero con una orientación hacia la continuidad (Handler y Linnekin *op.cit.*) ahora, a partir de este caso concreto, los usos comunes del término “tradicción” pueden comenzar a pensarse directamente como involucrando una dimensión de cambio activo frente a lo establecido en forma autorizada. Se abre así, a partir de esta resemantización, una prometedora posibilidad para el análisis y comprensión de las transformaciones sociales y para abordar la problemática de los procesos sociales de producción de memoria, también desde los estudios folklóricos (ver algunas consideraciones al respecto en Fischman, 2004b)

Corolarios del análisis y reflexiones metodológicas

Como muestra el uso de la noción de “tradicción”, más allá de lo que pueden probar las fuentes documentales utilizadas por la historiografía que ha analizado la constitución de las instituciones comunitarias (Avni *op.cit.*; Mirelman *op.cit.*), la fundamental importancia de éstas en la recuperación y utilización de contenidos de fuentes judaicas surge del discurso de los entrevistados. Es así como una gran parte de los “saberes” a los que se adjudica un carácter tradicional (entendiendo por “tradicional” en este caso el significado de sentido común mencionado) y una profundidad temporal de siglos, proviene originalmente de aparatos institucionales comunitarios de formación desarrollados en la Argentina a partir de la inmigración y de la constitución de las organizaciones comunitarias. Pero los comportamientos generados por las políticas surgidas de estos organismos comunitarios han sido naturalizados a un punto tal que se borra toda ligazón con esta fuente de origen. Esta operación de obturación es también

constitutiva de los procesos de elaboración de memoria. La fuerte conexión con un pasado remoto y con fuentes textuales a las que no se ha tenido acceso directo se realiza a costa del “olvido” de la acción de los agentes que la generaron.

CAPÍTULO 5

LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA POR MEDIO DEL ARTE VERBAL

Hoy ya no se discute, por lo menos en circuitos académicos, que la conformación identitaria excede la pertenencia a marcos institucionales. Más allá de los discursos comunalizadores (Brow *op. cit.*) que procuran crear una noción de unidad a partir de la pertenencia a una “colectividad”, las formas de adscripción e identificación son múltiples. Por lo tanto, en mi investigación acerca de la elaboración de la memoria de los judíos en el contexto del estado-nación argentino, consideré necesario tomar otros discursos en los cuales el pasado es recreado en el presente, aparte de aquellos generados por las organizaciones comunitarias. A lo largo de esta Tercera Parte voy trabajando el discurso verbal oral como un soporte material con el cual se construyen memorias “no institucionales”. En el relevamiento teórico realizado en el Capítulo 1, mencioné la imbricación entre los discursos institucionales y los no institucionales en la representación del pasado. En el Capítulo 4 muestro cómo esa interrelación se patentiza en el discurso conversacional en el cual surge permanentemente la alusión a los marcos institucionales que restablecen conexiones con prácticas localizadas en contextos pasados. Así como en dicho capítulo analizo los materiales de las entrevistas tomando elementos del análisis conversacional, en este capítulo presento los resultados de un análisis focalizado en el arte verbal.

La denominación de **arte verbal** fue introducida por William Bascom en 1955 para designar expresiones como mitos, cuentos populares, leyendas. Desde su formulación inicial hasta la actualidad dicha definición ha sufrido transformaciones. Aunque no hay acuerdos totales sobre cómo delimitar estas manifestaciones, desde la perspectiva que desarrollo en esta tesis, entiendo que su determinación formal no debe ser realizada apriorísticamente. En ese sentido, mi propia conceptualización de determinada forma o género jugó un papel en las entrevistas, como irá evidenciándose, pero sólo como mecanismo a partir del cual pude clarificar nociones “nativas” e incorporarlas al análisis. Por lo tanto, caracterizo como arte verbal a prácticas sociales que se manifiestan en formas expresivas que tienen lugar en situaciones comunicativas

más o menos reconocibles culturalmente y se manifiestan tanto en componentes lingüísticos como paralingüísticos (Bauman 1977).⁸⁷

Con el fin de examinar los modos de recreación del pasado con el juego con el lenguaje, examiné segmentos de intercambios conversacionales en los cuales la dimensión de “arte verbal” aparecía destacada. La idea directriz del análisis es que dichos intercambios, llevados a cabo en un presente, entablan lazos entre el ayer y el hoy y por lo tanto constituyen una dimensión de la memoria grupal. Mi intención era incorporar a la reflexión modos de enunciar el pasado, alternativos a los institucionales. Es decir, detectar en el habla informal las voces disonantes de aquellos que participan de la vida institucional de la colectividad, y desde ese lugar elaboran la experiencia de ser judío argentino con tonalidades diferenciales respecto a los enunciados emanados de las organizaciones comunitarias. De esa manera, hallé que estas voces, en tanto construcción de segundo orden con respecto a los discursos institucionales, los ponen en cuestión de diversas maneras, aunque más no sea a partir de la enunciación de pequeños detalles.⁸⁸ La denominación de “voces disonantes” obedece a que expresan la posibilidad de manifestar sentidos alternativos, aunque éstos no necesariamente contradigan aquello afirmado por los discursos institucionales.

En este capítulo expongo mi trabajo con el *discurso artístico verbal* en sus instancias de expresión. Me centro en las entrevistas realizadas como instancias de “uso”, es decir momentos en el que determinados juegos con el lenguaje son puestos en práctica. Algunos de estos mecanismos de recordación o de transmisión de experiencias pasadas han sido históricamente abordados por la Folklorística desde una perspectiva particular asociada a cuestiones de identidad grupal (leyendas locales, mitos, relatos familiares). Mi aproximación toma algunas de estas formas, pero en el marco de las manifestaciones discursivas más amplias en los cuales tienen lugar. Entiendo que el pasado aparece no sólo en el contenido que se relata, es decir, en los aspectos semánticos, sino también en componentes formales. Éstos pueden ser utilizados como estrategias retóricas con el fin de establecer un sentido para lo que se enuncia o su carácter de mecanismo para la recreación del pasado puede escapar a la decisión de los enunciadores, pero aún de ese modo se constituyen en eslabones de una cadena de

⁸⁷ El reconocimiento de los elementos paralingüísticos no supuso un análisis de ellos, dado que hubiera requerido el desarrollo de una metodología específica. No obstante, admito su relevancia para la caracterización de las formas expresivas.

⁸⁸ Estos discursos se asemejarían a las “tácticas” definidas por Michel de Certeau (1996 [1980]).

transmisión de experiencia pasada. Es decir, si uno se atiene al contenido de lo que se relata (uno de los niveles en lo que es preciso situarse) para determinar cómo se constituye el recuerdo, la focalización se centra en aquellos episodios que el enunciador selecciona y enuncia como parte de su reconstrucción del pasado. Pero dichos componentes no agotan la gama de posibilidades para la transmisión de memoria que tiene lugar durante y a través del mismo soporte discursivo material. Cada una de las formas abordadas constituye un modo de producción de memoria que supone un doble carácter. Por un lado, hace uso de saberes previos, y por otro los recrea en las instancias comunicativas en los que se manifiestan. La especificidad de cada una de las formas requiere una explicitación detallada de los códigos invocados y los canales utilizados.

Mi abordaje particular de las formas estéticas en uso me lleva a situarme en el juego con el lenguaje. Aunque el juego analizado puede estar basado en el uso de códigos lingüísticos específicos y estar ellos en el foco, no es únicamente el código lingüístico lo que me interesa. Resulta también relevante tanto la forma estética que este código constituye simplemente por ser utilizado, y las resignificaciones que tienen lugar cuando se pone en uso. Asimismo, adquieren importancia las nuevas creaciones que se hacen con él.

Esta aproximación resulta especialmente productiva porque permite rastrear la “memoria” en el uso del lenguaje. Tal es el caso de esas manifestaciones que no necesariamente surgen señaladas de modo explícito, como podría ser una narrativa cristalizada alrededor de algún hecho, sino que pueden incluso llegar a ser expresiones con un bajo grado de indexabilidad⁸⁹, y sin embargo acarrear el recuerdo social, de forma de poner de relieve aquello silenciado pero que no obstante se nombra de alguna manera.

Desde mi investigación sobre la memoria, uno de los niveles que someto a la consideración es el de los **relatos** específicos por medio de los cuales ésta se construye. Según la aproximación al tema que realizo en este capítulo, pongo particular atención no sólo en el aspecto semántico de aquello que se dice sino también en la *forma* en que ello es dicho. La noción de “dimensión estética” proviene de la caracterización de las funciones del lenguaje de Roman Jakobson (1960). Está específicamente relacionada

⁸⁹ Defino indexicalidad como la dependencia del contexto de los enunciados lingüísticos. Como afirma William Hanks (1989), decir que una forma lingüística *indexicaliza* es decir que está por su objeto, no por su parecido con él ni por una convención, sino por contigüidad. Lo indexical y aquello que reemplaza están copresentes en el contexto de la enunciación.

con una de ellas, la función “poética” (centrada en el mensaje) y según las conceptualizaciones del Folklore surgidas a partir de la década de 1960, determina aquello que adquiere las características de arte verbal en las situaciones concretas de enunciación. La dimensión estética tiene una importancia fundamental en tanto permite investir una cierta interpretación a hechos atribuidos al pasado que trasciende lo meramente referencial, y de esa manera le proporciona capacidad de agencia al mensaje (Tonkin 1992). Afirmar la dimensión estética supone reconocer, en principio, que en la comunicación tienen lugar distintas convenciones discursivas. Asimismo, que en ella fluctúa la diferenciación entre enunciador y audiencia, pero en todas las situaciones ambos tienen una participación activa.

Esta perspectiva de análisis se inscribe entonces en un programa intelectual que hunde sus raíces en la antropología lingüística boasiana y más atrás en la filosofía del Romanticismo. Forma parte de un proyecto con alcances académicos y políticos. Por un lado, se trata de un intento de recuperación de las formas particulares de habla poética como objeto de estudio académico. Por otro, de crear conciencia, entre los hablantes actuales, de la relevancia de sus propias palabras.

Vale aquí una aclaración respecto a la diferencia entre esta propuesta y otras aproximaciones a los estudios sociales que toman en cuenta el discurso verbal. Si bien comparto con estas aproximaciones algunos abordajes metodológicos (y personalmente considero que las barreras disciplinarias restan en lugar de sumar), no se trata únicamente de “dar voz” o de recuperar aquello que tienen para decir aquellos que habitualmente no son tomados en cuenta como fuentes autorizadas, sino de considerar a aquellos con cuyo discurso uno como investigador trabaja, de “socios intelectuales” (Bauman y Briggs *op.cit.*). Es decir, se trata de sujetos que construyen significaciones con su actividad creativa independientemente de la presencia de los investigadores. Cuando estos no están, dicha expresión creativa adquiere una dinámica valiosa en sí misma que tiene incidencia en la forma en que desarrollan sus vidas. Con esta consideración en cuenta, abordo las manifestaciones que se producen en el encuentro entre los entrevistados y el investigador.

También es fundamental notar la especificidad de esta mirada con respecto al análisis conversacional citado anteriormente y que proporciona las herramientas analíticas para el Capítulo 4 sobre la noción de “tradición”. Si bien la interacción conversacional es un punto de partida donde la producción artística verbal tendrá lugar,

desde esta perspectiva se introduce un nuevo matiz, ya que no es el análisis conversacional en sí mismo el que proveerá las claves analíticas necesarias para explicarla, sino la focalización en la posibilidad expresiva del habla.

El arte verbal judío argentino: un itinerario de lectura en el contexto del *corpus* disciplinar de la folklorística

En una conferencia pronunciada en 1999, el escritor Ricardo Piglia afirma que mediante ciertos usos del lenguaje el estado construye, en distintos momentos históricos, ficciones narrativas destinadas a borrar cualquier discurso crítico. Dichas ficciones, constituyen un “sistema de motivación, de causalidad, una forma cerrada de explicar una red social compleja y contradictoria”, al tiempo que establecen “una norma lingüística que impide nombrar amplias zonas de la experiencia social”. Piglia sugiere que con el fin de desmontar y desarmar esas ficciones del estado la literatura debe “construir una red de historias para reconstruir la trama de lo que ha pasado”. Para ello propone “oír el relato popular”, al que caracteriza como “pequeñas historias, ficciones anónimas, microrrelatos, testimonios que se intercambian y circulan” y que “condensan de un modo extraordinario un sentido múltiple”. El reconocimiento que este autor hace de dichas manifestaciones y de su relevancia es destacable. No obstante, entiendo que más allá del invaluable aporte que los literatos pueden hacer al abocarse a retrabajar dichas narrativas y a construir contrarrelatos que desmonten las ficciones estatales, desde una perspectiva de los estudios folklóricos como la desarrollada en esta tesis, es posible afirmar que esas narrativas pequeñas, deshilvanadas, relatadas en contextos conversacionales, ya contienen en sí un mensaje potencialmente alternativo que se manifiesta a través de su dimensión estética. Tales manifestaciones de arte verbal conforman una memoria narrativa, y resultan transmisibles en virtud de sus recursos poéticos, dando cuenta del pasado de una forma particular.

En el caso específico que trato, en el proceso de vinculación entre los judíos y la sociedad nacional Argentina se han ido produciendo singulares expresiones estéticas que abarcan piezas literarias, obras teatrales, composiciones musicales entre otras manifestaciones vehiculizadas por las industrias culturales. Éstas manifestaciones destacan, describen y problematizan áreas de la experiencia grupal y crean un nuevo

repertorio en el cual dialogan tradiciones procedentes de los contextos de origen con aquellas provenientes del contexto nacional. Aparecen así como medio de expresión de las temáticas relativas al proceso inmigratorio tanto en lo referido a la relación entre los judíos y otros colectivos sociales, como a las reelaboraciones de aquello que se considera propio de la “judeidad” (los rituales, los textos sagrados), dentro del mismo grupo. Este repertorio se constituye en su realización y circulación en modelizador de esa experiencia⁹⁰. Pero dichas manifestaciones, no son las únicas. El arte verbal que tiene lugar en interacciones discursivas informales también da cuenta de la experiencia judía argentina por medio de la apelación a recursos estéticos. Entre las manifestaciones más destacadas, se puede mencionar la narración oral de cuentos humorísticos, la enunciación de proverbios, el relato de experiencias personales. Realizo esta ejemplificación genérica sólo a los fines de precisar los términos de la cuestión, dado que la noción de género es de por sí problemática y desde la perspectiva propuesta éste debe ser definido en su contexto de uso, como lo plantearé luego. Incluso, es también la elección de determinados géneros sobre otros y la competencia en sus reglas de uso un hecho significativo donde se evidencian las dislocaciones y recomposiciones producidas por las migraciones.

A pesar de su riqueza, difusión y carácter reflexivo, este tipo de expresiones ha recibido escaso estudio sistemático, contrariamente a lo que ocurre con la producción perteneciente a las industrias culturales, que ha sido y es objeto de numerosas investigaciones críticas que analizan la obra de los productores culturales que abordan la temática. Destaco su relevancia y la necesidad de poner la mirada en ellas, dado que constituyen formas de manifestación para aquellos - una gran mayoría - que no tienen otra forma de exponer estéticamente sus ideas ni de dar a conocer su visión del mundo más que ante una audiencia limitada. Estas formas de articular discursivamente las experiencias pasadas son tan merecedoras de atención y valoración como las de aquellos que integran el circuito de las industrias culturales.

Me interesa enfatizar la importancia de centrar la atención en la producción verbal artística de hablantes contemporáneos y en cómo ésta participa de los procesos de elaboración de memoria social como una vía de acceso al tema que complementa aquella encarada habitualmente por la antropología social y la crítica cultural. Como he

⁹⁰ Algunos destacados estudios de estas manifestaciones que abordan tanto relevamientos sistemáticos como análisis críticos se encuentran en Senkman (1983) y Feierstein (*op. cit.*).

planteado, mi aproximación teórica y metodológica al tema proviene no sólo de la antropología social, sino también de los estudios folklóricos, y desde ese posicionamiento encaré mi investigación. Por lo tanto, en un primer momento revisé la producción acerca del folklore judío en general y del folklore judío argentino en particular. El resultado de aquella búsqueda fue que en el caso del denominado folklore judío, la mayor parte de las investigaciones suele recaer en las manifestaciones de las aldeas de Europa Oriental, y en las expresiones adjudicadas a las comunidades sefaradíes en sus numerosos lugares de asentamiento luego de la expulsión de España (las, según manifestara el musicólogo Edwin Seroussi, *siempre languidecientes expresiones judeoespañolas*).⁹¹ Ello me dio la pauta de la vigencia de la caracterización en la bibliografía académica de los judíos como miembros de subgrupos denominados Ashkenazíes y Sefaradíes (aunque los nativos utilizan estos etiquetamientos con menor frecuencia, y en muchos casos los cuestionan). Pero lo que es más importante, me permitió constatar la escasa o nula atención que se presta a las formas expresivas contemporáneas y locales surgidas en los nuevos contextos en los que se desarrolla un entramado social judío, formas que refieren y plantean problemáticas novedosas y específicas⁹². Así, conjuntamente con las recreaciones del arte verbal del viejo mundo, al poner en valor las creaciones surgidas en el contexto argentino, con sus formas dialectales y sociolectales propias se abre el espectro para el conocimiento de las particularidades de los modos de rememoración y apreciación del pasado y su significación para la conformación del colectivo social judío argentino.

Es decir, si es necesario prestar atención (y también posible disfrutar) los saberes populares cristalizados en el folklore del *shtetl*⁹³, también hoy que el *shtetl* ha quedado definitivamente en el pasado, también es dable reconocer a los judíos argentinos como sujetos “folk” que crean nuevas formas de decir, muchas veces invocando saberes anteriores y otras veces dejándolos de lado. Esta idea no es nueva dentro de los estudios

⁹¹ Estas palabras fueron manifestadas en el curso “Transculturación e identidad: Literatura y música judeo-árabe en la diáspora Sefaradí”, dictado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en 2003.

⁹² Estas cuestiones las desarrollé en Fischman (2004c)

⁹³ Ídish, pequeña aldea de Europa Oriental. La significación del término excede su sentido literal dado que una profusa producción literaria a partir del siglo XIX se ha ocupado de construir una descripción del mismo que llega hasta nuestros días como una forma de “lieu de memoire” imaginario. Con características de “pequeña comunidad” al estilo de comunidad “folk” de Redfield llega hasta nuestros días como el espacio cotidiano idealizado en el que habitaban los

folklóricos referidos a los grupos de origen inmigratorio, aunque no siempre es tenida en cuenta, dado que se mantiene el sesgo de la búsqueda de prácticas pasadas en camino hacia su desaparición. En relación con esta noción, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1978) propone, en su estudio sobre inmigrantes judíos a Canadá, poner el foco en los procesos de cambio y creatividad que supone el choque entre el bagaje cultural traído de los lugares de origen y las situaciones encontradas en el lugar de inmigración. En esas recreaciones estimo necesario enfocar la mirada para el caso judío argentino⁹⁴. En distintos momentos históricos, como resultado de los procesos de intersección y de cruzamiento, el juego con el lenguaje de los judíos argentinos vehiculizó la expresión de problemáticas socioculturales específicas y la transmisión de experiencias vividas o recibidas oralmente o provenientes de textos sagrados, todas ellas ubicadas en distintos momentos pasados. Estas manifestaciones dan cuenta de un “modo de hacer” con las palabras que implica también una forma de pensarse.

Al tomar en cuenta las expresiones de arte verbal, se abre un espectro de posibilidades para la comprensión de la construcción de sentidos que tiene lugar a partir del juego con el habla. Éste escapa a las limitaciones impuestas a la creación artística por criterios sancionados por las “autoridades” regimentadoras y legitimadoras de lo estético. No todos los intérpretes de arte verbal poseen la misma destreza para su ejercicio (algunos son mejores “actores” o “*performers*” que otros), pero la evaluación de su calidad queda en manos de los integrantes del evento comunicativo en el cual ocurre. Ello permite poner en valor las formas de habla a partir del criterio de los participantes, todos ellos asimismo, potenciales actores⁹⁵. Me interesa destacar entonces la cuestión de la habilidad implicada en esta forma de acción, habilidad que también plantea un cuestionamiento al rol del analista, por cuanto ésta será evaluada por criterios internos que sólo pueden ser determinados a partir de un trabajo etnográfico y no de pautas establecidas por un concierto de críticos informados como ocurre con la producción de las industrias culturales.

Así como afirmé que la producción artística verbal excede las limitaciones de

judíos de Europa Oriental. La descripción más rica de este mundo es a mi criterio la que proporciona el escritor Scholem Aleijem en sus relatos.

⁹⁴ Utilizo el término “recreaciones” de modo de enfatizar la ligazón con saberes que previos que subyace a estas elaboraciones.

⁹⁵ Cabe la aclaración que quienes se dedican a la literatura en el sentido más canónico del término, o a las artes, también pueden, en los contextos pertinentes, tener destreza en la práctica del arte verbal y hacer uso de ella, pero ese no es el punto ahora.

criterios estéticos sancionados externamente acerca de lo valioso y lo descartable, esta perspectiva también introduce la posibilidad de poner en un pie de igualdad las elaboraciones artificiosas de la experiencia, quienes quieran que las formulen, con los enunciados instaurados por discursos autorizados. La aceptación de que todos los seres humanos tienen la capacidad de hablar en forma estéticamente destacada, aumenta la disponibilidad de matices reflexivos acerca de los procesos sociales que atraviesan los grupos. Desde ese lugar adquieren legitimidad los sentidos constituidos de manera diferencial a los establecidos institucionalmente y a los posibles cuestionamientos que pueden formular. En el caso que estoy tratando, la experiencia de la inmigración judía a la Argentina, la pluralidad de discursos posibles acerca del pasado excede a los provenientes de las instancias comunitarias y a los hegemónicamente impuestos del estado nacional.

Procuró así destacar la relevancia de las manifestaciones de arte verbal como objeto de conocimiento, en particular para determinar cómo estas constituyen las representaciones y visiones del mundo de los judíos argentinos, entre los que me cuento como investigador nativo y como hablante. Desde esta perspectiva, las creaciones y recreaciones de *todos* aquellos que se identifican como judíos argentinos, independientemente de su afiliación institucional y de su participación en los marcos comunitarios, adquieren una importancia que hasta el momento no han tenido. Ellas se suman, de esa manera, a los discursos institucionales y a la producción de las industrias culturales agregando complejidad a los procesos de articulación de la memoria y de construcción identitaria. Por esa razón, desarrollé algunos aspectos de esta problemática de forma particular.

Metodología de análisis para el discurso oral considerado como “arte verbal”

Los criterios de transcripción y segmentación del material discursivo de las entrevistas fueron los mismos que los utilizados para el examen de la utilización de la noción de “tradición” en el Capítulo 4. Si bien mantuve dichos criterios en la etapa del análisis, el modo de exposición en este capítulo varía con respecto al anterior, con el fin de agilizar la lectura.

La focalización en el juego con el habla supuso la interrogación acerca de

expresiones concretas. El análisis se centró entonces en las respuestas a dichas preguntas, y en los diálogos e intercambios generados a partir de las mismas. Tomé en consideración también la participación de cada uno de los integrantes del evento comunicativo.

Siguiendo los lineamientos propuestos, la selección de las expresiones presentó un itinerario de indexalizaciones que me permitió dar cuenta de discursos anteriores ubicados en distintos contextos:

- la situación de enunciación (el momento de la investigación)

- el momento histórico en el cual se afirma que estas expresiones se manifestaban con frecuencia (la Argentina de entreguerras)

- momentos anteriores de donde proviene la competencia en las lenguas que sirven de “materia prima” para las manifestaciones expresivas (el continente europeo en etapas previas a la emigración).

- momentos intermedios, no mencionados explícitamente en los que estas expresiones pueden haberse enunciado y que constituyen manifestaciones precedentes a la efectivizada en la situación actual de enunciación (el tiempo transcurrido entre la Argentina de entreguerras y el momento de realización de las entrevistas en las que se manifestaron las expresiones).

- momentos futuros, anticipados en la situación de enunciación (lo efectivamente ocurrido con estas expresiones luego de su manifestación en las entrevistas al ser transcritos y convertidos en materiales para mi investigación, lo anticipado por los enunciadores al momento de la manifestación, aunque dicha anticipación no se efectivizara).

Esta cadena de indexalizaciones pone en evidencia la constitución de la memoria en el discurso verbal oral. Aunque la referencia temporal esté ubicada en el presente, como cuando una de las entrevistadas, refiriéndose a una escuela pública ubicada en el barrio de Once en la actualidad dice: “*el shule Mitre le dicen, porque [van] muchos de la colectividad, muchos religiosos*”, la incorporación terminológica del Idish trae como consecuencia un anclaje en el pasado que tiene incidencia en el momento actual.

Como vengo tratando a lo largo de esta tesis, sostengo una conceptualización de la dinámica cultural como una cadena de “tradicionalizaciones” con un pasado que está disponible para ser recuperado, aunque dicha disponibilidad no signifique una

accesibilidad inmediata, sino la existencia de un acervo codificado en diferentes soportes: textos escritos, archivos documentales, relatos orales.

La poética de la memoria y sus géneros

La articulación entre una mirada atenta a los procesos de producción de memoria y una perspectiva centrada en el arte verbal dio como resultado una focalización en la cuestión del “género” de discurso. Trabajé con las definiciones de “género” inspiradas en la noción propuesta por Bajtin, quien plantea que éste es el principio organizador compositivo de los enunciados. Dichas definiciones conceptualizan al género como un tipo de estilo de habla, una constelación de rasgos formales y estructuras co-ocurrentes, relacionados sistémicamente, que sirven como una estructura orientadora convencional para la producción y recepción de discurso. Es decir, un estilo de habla orientado a la producción y recepción de una clase particular de texto (Bauman 2000c).

Si bien es cierto que las manifestaciones expresivas se producen dentro de ciertas convenciones, y por lo tanto adquiere relevancia la noción de “género”, ésta cuenta con su propia historia de crítica desde diversos ángulos, crítica que debí tener en cuenta al realizar mi trabajo. La determinación del “género” plantea problemas analíticos que no es posible obviar en una investigación que tome en cuenta el arte verbal. Históricamente los estudios folklóricos han centrado su atención en el análisis de géneros específicos, definidos y clasificados desde una perspectiva disciplinar por los investigadores. Desde el propio campo, a partir de la década de 1960, se han formulado críticas hacia las formas de encarar dichos estudios. En principio, se ha cuestionado la validez de la categorización genérica “*etic*” para el análisis de los fenómenos folklóricos (Ben-Amos 1969). Posteriormente la crítica se ha centrado en la propia complejidad de la definición de los géneros, incluso mediante la utilización de categorías “*emic*”, dado que se reconoce la posibilidad de la combinación genérica en función de los contextos en los cuales se realizan enunciados genéricos (Briggs y Bauman *op.cit.*)

A partir de la conceptualización según la cual toda interacción discursiva tiene lugar en términos de géneros que se van produciendo en la conversación, en la instancia analítica seleccioné algunos en función del problema general de investigación. Con el fin de trabajar desde la perspectiva del arte verbal me centré en el juego con las palabras, sin una determinación a priori de género. Esta aproximación surgió de la

combinación del hecho de que los entrevistados afirmaban, por lo general, que no recordaban “cuentos tradicionales” y de la escasa competencia lingüística en Idish manifestada por ellos. En la mayoría de los casos manifestaron no conocer “cuentos” y al preguntarles por relatos, afirmaban desconocerlos y sentirse particularmente desconcertados cuando les solicitaba el relato de “historias” ([los padres] “*no eran gente de contarnos historias*”). Estaban sí, dispuestos a narrar “experiencias”, o situaciones vividas por ellos o sus padres, definidas en algunos casos como “anécdotas” y por lo tanto, siempre con una adjudicación de veracidad a lo dicho. Hallé que “Historias” connota relatos ficticios, traducción del término Idish “manse”. También, una conjunción de relatos, como se desprende del hecho de que en una oportunidad, al finalizar la entrevista, todo lo relatado en ella fue englobado bajo el término “manse” (“*ya se terminó la manse*”)

Cuando interrogué acerca del sentido del término, las “manses” (plural de manse) fueron lo más aproximado a un género complejo “nativo” que me fue descrito: “*eran como cuentos, que eran de verdad, pero se contaban como cuentos*”. La interrogación acerca de los contextos de uso de los “manses” dio como resultado su caracterización como relatos semejantes a “chismes” de poca importancia, narrados en contextos familiares. Como afirma M: “*y en la conversación fluía, después uno decía: ¿qué estuviste haciendo en el mercado?*” “*escuché manses*”. “Manse” designaría entonces en la visión nativa a narrativas de experiencia que adquieren la forma de relatos ficcionales en el momento de la enunciación, mediante la incorporación de determinados recursos estilísticos.

Por lo tanto, hago un recorrido a través de una multiplicidad de géneros verbales que señalan los modos multifacéticos de elaboración discursiva de memoria. Procuro mostrar sus caminos de realización, dando cuenta de la amplitud genérica, dado que sus manifestaciones abarcan desde la manipulación del código lingüístico hasta la complejidad de una narrativa desarrollada a partir de componentes estructurales definidos.

La “memoria” de una generación

La parte de mi investigación relacionada con el juego con el lenguaje se centró en un objeto de estudio al que en una primera instancia, siguiendo los criterios de la

literatura antropológica y sociológica caractericé como la generación de “hijos de inmigrantes” o “primera generación nativa”. Específicamente, focalicé en los hijos de inmigrantes judíos, nacidos en la Argentina en el período de entreguerras, es decir entre 1918 y 1939, momentos que abarcan respectivamente los puntos de mayor ingreso de inmigrantes judíos y prácticamente la finalización de la inmigración judía a la Argentina, con excepción de los muy pequeños números que llegaron luego de la Segunda Guerra Mundial. Dicho recorte se basó en una noción de “generación” que formaba parte de mis supuestos iniciales. Según éstos, un conjunto de rasgos comunes procedentes del hecho de ser partícipes de la misma experiencia histórica, definidos según criterios analíticos externos, proporcionarían una delimitación concordante de sí mismos como generación. Consecuentemente, la pertenencia a un mismo grupo etario posibilitaría una memoria planteada en términos similares. En ese sentido, en un trabajo reciente sobre la memoria de los crímenes de la dictadura militar uruguaya, Hugo Achugar (2003) plantea la pertenencia a un grupo etario particular como especialmente determinante en los procesos de constitución de memoria, característica que este autor ubica más allá de la pertenencia ideológica, la extracción socioeconómica, el género, la etnia, la religión y la orientación sexual.

Los rasgos estipulados para determinar la generación cuya memoria a través del uso del lenguaje indagaría y a partir de los cuales seleccioné los consultantes cuyas entrevistas constituyeron el *corpus* principal de análisis, fueron desarrollados al principio de la Tercera Parte, bajo el subtítulo “consideraciones específicas”⁹⁶.

Este trabajo no busca establecer la veracidad fáctica de lo dicho por los entrevistados, sino interpretar los sentidos de aquello que se enuncia. Dejo por lo tanto fuera de la discusión la calidad de “fuentes confiables” de los enunciados orales, dado que la memoria es un hecho social en sí mismo. Por lo tanto, la problemática relevante redundaba en la cuestión de qué se recuerda y en la de los sentidos asignados a esos recuerdos. Ello no supone negar la determinación de los procesos históricos en las situaciones actuales en las que la memoria se produce, sin entender a la conformación misma de la memoria social como componente de la dinámica histórica.

Así como tomo dos hechos históricos significativos para realizar una

⁹⁶ El “*corpus* principal” es aquél constituido por las entrevistas a personas que entran dentro de los criterios establecidos para la “generación”. Aparte de estas entrevistas cuento con otras realizadas a personas que no entran dentro de estos parámetros, pero que utilicé como “*corpus* de contraste”.

delimitación etaria del grupo objeto de estudio, la “generación”, también situó la etapa de realización del estudio en un momento histórico particular, posterior a un acontecimiento específico que afectó a los judíos argentinos de forma especial y que vuelve a significar un hito sobre el cual comenzaron a replantearse la condición judía y argentina, en ámbitos comunitarios y extracomunitarios, académicos y extraacadémicos. Me refiero a los atentados a la Embajada de Israel y a la sede de la AMIA ocurridos en 1992 y 1994 respectivamente. Mi tesis, por lo tanto, procura establecer las características de las reelaboraciones discursivas vigentes en la actualidad que manifiestan los posicionamientos subjetivos de miembros de esta generación con respecto a una historia anterior (previa a la llegada a la Argentina) y los desarrollos posteriores en relación con los contextos discursivos propuestos en el marco del estado-nación. En este sentido, la pertenencia judía se establece como aquella que posee continuidad a través de un eje temporo-espacial y que se presenta como una identidad constante a través del tiempo y el espacio, aunque recreada. Los narradores se relatan como análogos a aquellos que “eran antes” (en las generaciones anteriores), aunque son explícitos respecto a las variaciones que los hacen llegar a ser lo que “son hoy”. Variaciones en las que a la generación de los inmigrantes, quienes efectuaron el viaje entre el viejo y el nuevo mundo, se les adjudica un papel fundamental en tanto productores de un quiebre, como mostré en el Capítulo 4, aunque sus hijos también se perciben como actores activos en los cambios producidos. En ese sentido, tomo en cuenta y considero un elemento fundamental del análisis las formas en que los miembros de esta generación expresan la percepción de sí mismos, de sus progenitores y de sus descendientes, en una articulación discursiva que combina apelaciones a la continuidad y a la existencia de lazos que manifiestan tanto encadenamientos con anclajes pasados como también situaciones presentes y orientaciones hacia el futuro.

Teniendo en cuenta las dificultades para provocar la enunciación de aquello comúnmente reconocido como “folklore” en entrevistas, éstas se orientaron principalmente al relato de experiencias personales, las que en algunas instancias fueron caracterizadas como “cuentos” o “*mances*” (ver arriba) y en otras, sin ser marcadas explícitamente por los entrevistados, quedaban como parte del intercambio conversacional.⁹⁷ Las preguntas de las entrevistas estaban orientadas hacia el relato de

⁹⁷ Por aquello comúnmente reconocido como “folklore” entiendo lo que según definiciones *etic* se conoce en términos de géneros como, entre otros, “cuentos”, “proverbios”, “leyendas”.

experiencias situadas en la infancia de los entrevistados. En tanto ciertas narrativas podían ser articuladas verbalmente de modo de dar cuenta de situaciones ocurridas en la infancia o juventud de los narradores, un componente predominante de lo que adscribo a cuestiones de “ideología del lenguaje” limitaba las posibilidades de “recordar” expresiones idiomáticas ubicadas en un pasado no tan distante.⁹⁸ Es decir, determinados “hechos” podían recordarse, la lengua en la cual estos hechos se habían moldeado presentaba mayores dificultades para aparecer en el discurso. En este sentido es que la escasa competencia en Idish mencionada anteriormente adquiriría importancia.

Noté así que de la misma manera en que se adjudicaba a los inmigrantes la ruptura con las costumbres ancestrales, como queda expuesto en el Capítulo 4, también se les asignaba responsabilidad en la falta de preservación de su lengua, el Idish. Esto había ocurrido principalmente, según los relatos recopilados, en su intento por hacerse del idioma nacional. Por lo tanto, la competencia de estos hijos de inmigrantes para su utilización efectiva resultó ser disímil. No obstante, la apreciación del Idish resultaba siempre positiva. Ello se manifestaba en expresiones evaluativas elementales como “*el Idish es lindo*”, hasta enunciados acerca de características asignadas a la vida de esta lengua, como “*el Idish parece que nunca muere*” o a las posibilidades que proporciona su conocimiento, relacionado también con el modelo diaspórico que he formulado desde el inicio de la tesis “*porque te defendés en todas partes del mundo, pienso que el Idish no se va a perder, que de alguna forma uno vuelve siempre, ¿no?*”. A pesar de esta valoración, las posibilidades de manifestación de enunciados extensos en esa lengua resultaron escasas. En pocas oportunidades los entrevistados pudieron articular frases completas en ese idioma, incluso en el caso de que estuvieran hablando entre sí dos personas pertenecientes a la misma generación y con un vínculo especial como el de esposo-esposa, lo que aseguraba una familiaridad similar a la de situaciones cotidianas en las que dicha articulación fuera posible. Inclusive entre aquellos que manifestaron haber recibido algún grado de educación formal en Idish, su expresión resultaba dificultosa. La adjudicación de la dificultad recaía reiteradamente en la situación de los

⁹⁸ En este caso me refiero a “ideologías del lenguaje” como el conjunto de representaciones acerca del valor de las lenguas que hace que algunas de ellas sean tenidas en mayor estima que otras, o consideradas como las que son necesarias dominar. Reconozco que el concepto cuenta con un número de acepciones, no todas las cuales coincidentes. (Acerca de “ideologías del lenguaje” un libro fundamental es la compilación de Schieffelin, Woolard, y Kroskrity (1998)

padres inmigrantes que, a pesar de no tener dominio del castellano, o por esa razón, eran responsabilizados por no haber aprendido correctamente el Idish.

En relación con la incompetencia lingüística, un fenómeno interesante que noté en las entrevistas, fue la utilización de manifestaciones con mayor grado de complejidad que los vocablos simples. Se trata de expresiones que los entrevistados procuraban decir en Idish, pero que en pocas oportunidades lograban concluir las adecuadamente. Ellos mismos los denominaban "*dichos*" y su característica primordial, según surge de lo relatado en las entrevistas y de lo efectivamente ocurrido en ellas, es su utilización en situaciones conversacionales. Asimismo, el intento de replicación de expresiones oídas a los padres terminaba siempre en frases inacabadas o en conjunciones de sonidos que generaban "trabalenguas" que no podían concluir satisfactoriamente. Incluso, en reiteradas oportunidades opté por sugerirles que me dictaran palabra por palabra alguna de estas expresiones, lo que me permitió concluir que también se presentaban dificultades en el momento de diferenciar los componentes lexicales de los enunciados referidos. También en situaciones en que pedía que escribieran en "fonética castellana" para mí, quedaba al descubierto un desconocimiento de las normas gramaticales.

Me adentré así en el análisis con particular atención a cuestiones tales como el cambio de código lingüístico y la manifiesta falta de competencia por parte de los hablantes para concluir la expresión. Del análisis surgió la denominación "*dicho inconcluso*" para caracterizar estas expresiones cuando aparecieron en las entrevistas con las características mencionadas, y dieron cuenta de su carácter de unidad de producción de memoria en tanto expresiones evocadoras y generadoras de intercambios verbales en los que se traía a la discusión hechos pasados con terminología utilizada por los padres, es decir, situaciones de uso consideradas apropiadas para los enunciados manifestados. Algunas de estas expresiones se asemejarían a lo que comúnmente se entiende por proverbio. Pero, considerando las consideraciones acerca de las clasificaciones genéricas con las que encaré mi investigación y las dificultades planteadas por el destacado paremiólogo Wolfgang Mieder (1990) para llegar a una definición universal del proverbio, puse el foco no tanto en los sentidos adjudicados a las expresiones caracterizadas como "proverbios", sino a las cuestiones implícitas en los usos de los "proverbios" por parte de los entrevistados.

Esta problemática queda pendiente para encarar en futuros estudios, aunque me interesa plantearla porque también hace a la forma en que la memoria aparece en el uso

del lenguaje. Abordarla específicamente en este momento supondría una digresión del tema de la tesis, y también la necesidad de desarrollar una metodología particular para analizarlas, dada su diversidad y los numerosos contextos en que fueron recopiladas. Pero me interesa destacar que cuento, como resultado del trabajo de campo y como material para futuras investigaciones, con una colección de “expresiones inconclusas” en lengua Idish. Algunas de ellas registradas en entrevistas, otras en contextos informales, y anotadas en cuadernos. En ambos casos se presenta el problema, también relevante, de mi relativa competencia para efectuar una transcripción. En los casos en los que las frases fueron recopiladas fuera de entrevistas grabadas, procuré preguntar y anotar las situaciones en las que se habían manifestado, y los contextos en los cuales los enunciadores recordaban haber oído dichas expresiones. También inquiría acerca de los sentidos de las mismas y las causas por las que habían sido dichas en esa situación. En una oportunidad, una entrevistada recordó algunas expresiones con posterioridad a nuestro encuentro y me hizo llegar las mismas por escrito, proporcionándome otro material importante: la propia transcripción a una fonética castellana de “*dichos*” en Idish.

Todas estas situaciones con relación al uso de expresiones folklóricas me llevaron a percibir una de las maneras a través de las cuales el grupo objeto de estudio, el de los hijos de inmigrantes, se caracteriza a sí mismo diferencialmente, ya que se considera en una posición de “pérdida” respecto a la lengua utilizada por los padres. A partir de esta percepción opté por enfocar en la creatividad manifiesta en el uso de las distintas lenguas y en su uso combinado (el Idish y el Hebreo, siempre sustentadas primordialmente en enunciados en castellano). Me interesa profundizar entonces en otras implicancias de este juego con el lenguaje.

La configuración de una *generación* por medio del lenguaje: epítetos, apodos y criptolalía.

La focalización en el juego con el lenguaje permitió visualizar en una primera instancia, la conformación de un discurso de la memoria que delimita áreas de pertenencia y de exclusión por medio de las cuales se configura una comunidad judía argentina. Estos conceptos, trabajados por los estudios folklóricos, cobran una relevancia particular en relación con la reflexión sobre procesos de construcción de

memoria de un colectivo particular en un contexto social mayor⁹⁹. Pero asimismo, el análisis realizado me dio la posibilidad de detectar la configuración de un colectivo generacional distinto con respecto a los inmigrantes, independientemente de las caracterizaciones de los entrevistados, externas al habla tomadas en un principio. Así, pude observar cómo en la interacción comunicativa cotidiana se establecen en la actualidad, del mismo modo en que lo hacían en el momento histórico referido en las entrevistas, estas diferenciaciones. En principio, la ya mencionada pérdida en competencia lingüística. Luego, la cita a las formas en que eran percibidos por sus padres, quienes comienzan a verlos como “otros”, en tanto que ya son argentinos. En un fragmento de diálogo que presento luego, los hijos argentinos, son caracterizados por sus propios padres como “haraganes”, por el hecho de poseer esa nacionalidad (ver apartado posterior: “La caracterización de unos y “otros” por medio del lenguaje”). Sin embargo, además de estos comentarios, en alguna medida al margen, pero que contextualizan el caso, lo más interesante es recuperar cómo ya dentro del contexto familiar el lugar de nacimiento era la base para la creación de una identidad diferencial. Este factor aparece también con fuerza en un momento histórico determinado (que coincide con su niñez y adolescencia) y afectando directamente a esta generación de hijos de inmigrantes. *Los primeros años* hace referencia exactamente a las etapas iniciales, las del reciente arribo de los inmigrantes, momento que los testimonios coinciden en presentar como la etapa de cambio más drástico con respecto a un pasado en el que se ubica una observancia ritual, como mostré en el Capítulo 4. Aparece luego un *nosotros* constituido por los hijos de los inmigrantes, que viene a producir un cambio en el ordenamiento de las prácticas religiosas. Este momento posterior involucra a la generación nacida en Argentina en su relación con otros factores institucionales e ideológicos que comienzan a adquirir relevancia. En las décadas de 1930 a 1950, los movimientos sionistas y a partir de la década de 1960, el Movimiento Conservador, que introdujo una serie de cambios en las prácticas rituales.

La caracterización de los inmigrantes también incluye la adjudicación de juegos con el habla que les eran propios y que formaban parte de su conversación cotidiana. Uno de los juegos más nombrados por los entrevistados son los apodos.

⁹⁹ En este sentido, la noción desarrollada por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin (1980; 1987; 1992) acerca de la forma en que determinados comportamientos generan grupos de identidad resultó particularmente útil.

“...siempre, entre los idn era muy común, siempre aparte del nombre, una característica que los marcaba para siempre”

“la cuestión era de los judíos, los gringos, se ponían todos apodos, no había alguien que no tenía un apodo”.

En este momento, me interesa recalcar cómo los hijos de los inmigrantes caracterizan el mundo de sus padres. En el primer enunciado, son “*los idn*” (literalmente, los “judíos”), pero esta determinación no marca al colectivo “judío”, sino a los inmigrantes, dado que se menciona que “los” marcaba para siempre. De esa manera “*idn*” aparece caracterizando únicamente a la generación de los inmigrantes. En el segundo enunciado, ello se ve con mayor nitidez por la explícita aclaración que hace la hablante: los judíos, pero no todos, sino “*los gringos*”. Luego “*se ponían*” (ellos) apodos.

Entre los apodos recopilados se encuentran los siguientes. Entre paréntesis, y también en cursiva, figuran las traducciones proporcionadas por los mismos entrevistados. Los paréntesis en blanco indican falta de traducción por parte de ellos:

“de dare” (la flaca)

“de grobe” (la gorda)

“eizerdike ferts” (un pedo, un tipo que tenía pocas luces)

“la shleperke” ()

“la fenteflufke”

“la shwartze” ()

“la kaleke” ()

“Itzik, de meshiguene”

“pápushke” (buñuelos)

“sifonchik” (en vez de sifón, dijo “sifonchik”)

“Shepsl, el gueler” (el amarillo, el colorado, era rojo con pecas)

“Di damste tale” (el talle de dama, porque era amanerado)

“Der skersher” (el guerrero, yo no sé de dónde, es de la edad de mis padres)

“el diplomat” (porque hablaba de política)

“Hershl, der strasherer” (1.amenazar 2.el pueblo de dónde era)

“di mume” (la tía, no sé por qué)

“el kvetcher”, “la kvetcherke” (exprimir, porque decía que a los chicos había que darles jugo de naranja”)

“Winikove” “Winichije” (sufijos)

“Docter” “Docterchije” (sufijos)

En las entrevistas estos apodos fueron suministrados, en la mayoría de los casos, como inventarios de nombres y personajes del mundo de los padres que poblaban la infancia recordada de sus hijos. Los criterios para la adjudicación de apodos varían. Ellos son: características físicas, de personalidad, algún hecho acaecido en un momento que significó la recepción del apelativo por parte de sus paisanos (y la reiteración a partir de entonces), la repetición de actitudes o enunciados que hacían que las personas fueran asociadas con ellos. También hay en algunos casos dudas acerca del significado de los apodos o de las razones para su utilización.

Asimismo, la “criptolalía” o utilización de términos en otra lengua para evitar su comprensión por parte de la audiencia, también fue reconocida como una forma de establecimiento lingüístico de contornos generacionales a través de un límite puesto en relación con la competencia en determinado idioma. Un entrevistado me relataba que sus padres, provenientes de Besarabia, región que en la infancia de ellos estaba bajo la égida de Rumania, utilizaban el rumano para intercambiar información que no querían que sus hijos entendieran. Cita por ejemplo que cuando su madre indagaba a su padre trabajador respecto a la posibilidad económica de comprar helado sin que sus hijos se enteraran, decía *“vi cuplí marógine”*, frase que tradujo como “andá a comprar helado”. Si el padre accedía significaba que contaban con dinero para comprar el helado. El relato me fue contado por su costado humorístico, por cuanto los hijos habían logrado “decodificar” la frase pero da cuenta importante de los límites generacionales que fueron conformando un colectivo particular con respecto a los inmigrantes. La misma decodificación del habla en clave de los padres, en este caso en polaco, me fue narrada por una entrevistada, quien no pudo reproducir los términos utilizados en esa lengua, pero sí las situaciones en que ocurrían dichos intercambios, para expresar desacuerdos, y su traducción al castellano: *“no me acuerdo las palabras que decían, pero ya sabíamos lo que decían porque siempre era igual, decían ‘dejála’, ‘no te pongas en caprichoso’”*.

El relato siguiente, ubicado en el presente, da cuenta de una práctica aprendida de los padres y reiterada en la actualidad:

“(...) incrustamos frasecitas, viste, te sale sólo no me acuerdo en éste momento qué pero uno lo dice sin darse cuenta siempre hay alguna palabrita en Idish, o a veces lo que hacían nuestros padres con nosotros que yo me acuerdo mi abuela y mi mamá si querían decir algo para que los chicos no entiendan lo decían en polaco, y a veces yo le quiero decir algo a mi hija con respecto a la nena que la deje que no la deje, o qué le digo en Idish qué dice mi mamá o sea que todavía lo usamos al Idish, cositas así, como conversación entera, no”

En este caso, resulta esclarecedor notar la repetición de las prácticas entre los hijos de inmigrantes. Así como sus padres, con el fin de imposibilitar la recepción de alguna información utilizaban términos en las lenguas vernáculas de los países donde habían nacido, es decir, el idioma que habían dejado definitivamente en el pasado (polaco, rumano, ruso), los hijos de inmigrantes utilizan la lengua de sus padres, el Idish que ellos mismos han dejado atrás, como lengua secreta. En algunos casos es el Idish abandonado por el castellano, sin una lengua que ocupe su lugar como diacrítico étnico, en otros casos es el Hebreo el idioma que se recupera como lengua compartida. Los cambios en las competencias lingüísticas y en los usos que se hacen de ellas, algunas veces similares, otras distintos, dan acabada cuenta de los procesos de transición sobre los que se configura la memoria.

Géneros conversacionales y narrativos

En la etapa de análisis y para la exposición, dividí los materiales artísticos verbales surgidos de las entrevistas en dos clases. Por un lado delimité un número de **géneros conversacionales**. Por otro lado, circunscribí una narrativa, surgida de la propia caracterización de los enunciadores como “anécdota” y como resultado de la estructura narrativa del discurso que permitía considerarlos dentro del género reconocido en los estudios folklóricos y sociolingüísticos como la “narrativa de experiencia personal” Labov y Waletzky (1967) (desarrollaré esto en el apartado siguiente).

Géneros conversacionales

Los géneros conversacionales son caracterizados por Roger Abrahams (*op. cit.*) como aquellos en los que “una persona dirige su expresión de un modo interpersonal a una cantidad limitada de personas como parte del discurso cotidiano”¹⁰⁰. En particular, me centré en aquellos géneros constituidos por los elementos más pequeños de expresión utilizados, según este autor, para “sazonar e intensificar el discurso”¹⁰¹. Ahora bien, la elección de estos elementos para el análisis no significa que ellos se presenten aisladamente, ni que su presencia sea claramente identificable, tanto para los hablantes como para el analista. Incluso hay géneros mixtos o borrosos, y también ellos se presentan enmarcados uno por otro (Bauman 1992a).

Tomé determinadas expresiones en relación con sus contextos de uso y como exponentes de mecanismos productores de memoria. Ello por entender que, conjuntamente con componentes institucionales, el lenguaje es a su vez un marco social de la memoria, como afirma Joel Candau (*op. cit.*) y que el poder evocador de las palabras posibilita particularmente la introducción de un pasado en el presente. Específicamente, trabajé la producción de un discurso verbal sobre el pasado centrándome en el punto de intersección de las reelaboraciones lingüísticas con las manifestaciones expresivas.

Tomé estas expresiones siempre a partir del diálogo con los entrevistados, sea por su propia mención o en la respuesta a mi indagatoria. Es decir, el análisis que presento no se basa en un relevamiento exhaustivo ni pretende constituir un inventario representativo. Incluso en el mismo *corpus* de entrevistas hay numerosas expresiones que responderían a la misma clasificación genérica, pero que no seleccioné. La

¹⁰⁰ Este autor propone un esquema clasificatorio de acuerdo a los siguientes parámetros: la estructura de los materiales (palabras, notas musicales), la estructura dramática (referida al conflicto entre los personajes) y la estructura del contexto (referida a la relación entre el enunciador y el “público”). A partir de dicho esquema, distingue entre “géneros conversacionales” en los que hay un compromiso activo entre el enunciador y su auditorio, “géneros de juego”, en los que el compromiso activo predomina sin llegar a ser absoluto, “géneros ficcionales” en los que el compromiso personal está mediatizado y “géneros estáticos” en los que existe un distanciamiento absoluto entre emisor y receptores de la situación comunicativa. Para una descripción más detallada de esta clasificación, ver Palleiro (2004b)

¹⁰¹ Abrahams (*op.cit.*) menciona entre estos: procedimientos locales para nombrar a personas, lugares, planta, flores y pájaros, etc.; la jerga, coloquialismos y lenguajes especiales, descripciones intensificadoras e hiperbolizantes.

selección no fue azarosa pero sí dirigida por mis objetivos de investigación, y desde ese lugar es que permiten un acceso a los mecanismos grupales de producción de memoria.

Así, en el análisis de los materiales fueron surgiendo pequeñas expresiones de las que me pareció necesario tomar nota y presentarlas como formas en las cuales se constituyen intertextualmente términos dotados de sentidos que anclan la experiencia presente en pasados significativos.

La recreación “folk” de toponimias

La recreación “folk” de toponimias constituye un caso representativo de los numerosos anclajes temporo-espaciales posibles a través del juego con el lenguaje. La siguiente enumeración de algunas de estas denominaciones da cuenta del entrecruzamiento de formas verbales con las cuales se tejen indexicalizaciones territoriales.

La denominación de la localidad entrerriana de Basavilbaso, zona donde se asentaron inmigrantes judíos en las colonias de la JCA (*Jewish Colonization Association*), como la *Kasrilevke* (pueblo surgido de la pluma del escritor en lengua Idish Scholem Aleijem) de Entre Ríos aparece en una canción del cantante Javel Katz compuesta en la década de 1930, aunque con sucesivas reediciones que le confieren vigencia a partir de su propalación por los medios audiovisuales. Tanto su creación como su permanente difusión a lo largo del tiempo, presenta una vez más, la continua constitución de la “**retórica del aporte**” desarrollada en la Primera Parte. Asimismo, y reforzando lo antedicho, el cantante Javel Katz, era y es (según constaté en algunas entrevistas) llamado el “Gardel judío”, denominación que presenta una combinación terminológica con la cual lo judío se “argentiniza” por medio de su vinculación con la expresión popular por excelencia, el tango.

Siguiendo con las toponimias, la ciudad balnearia de Miramar, ubicada en la provincia de Buenos Aires, y preferida por veraneantes judíos a partir de la década de 1960, aparece frecuentemente nombrada como “*Miramoishe*”, dando cuenta de una interrelación entre el nombre original en castellano del lugar y “Moishe”, el nombre

con el cual se caracteriza popularmente a los judíos tanto intra como exogrupalmente¹⁰².

También los barrios de Buenos Aires son caracterizados de acuerdo a la presencia de los judíos en ellos y se da cuenta de la experiencia histórica del asentamiento grupal en determinadas zonas de la ciudad. En correspondencia con la percepción del barrio de Villa Crespo como una zona de la ciudad habitada por judíos, la denominación de “Villa *Creplaj*”¹⁰³, todavía en uso, enlaza una vez más el nombre en castellano con un término Idish con el fin de producir un efecto identificador a la vez que humorístico. Alternativamente, he registrado una denominación menos humorística, pero claramente indexical en relación con la historia de los judíos. En reiteradas oportunidades esa zona es referida como “el gueto”. Me interesa aclarar, una vez más, que si bien la denominación aislada en sí carecería de connotaciones humorísticas, su utilización en instancias de juego con el lenguaje, adquiere habitualmente connotaciones burlonas. Pese a ello, revela una conexión con el pasado judío que se manifiesta en una noción de los espacios de residencia de los judíos en determinados momentos históricos en ciertos lugares de Europa. El primer gueto fue creado en Venecia en el siglo XVI cuando los judíos de Venecia fueron confinados a una zona de la ciudad, y posteriormente fue convirtiéndose en lugar de residencia para los judíos en distintos lugares de Europa. Las resonancias más fuertes del término, son las que surgen de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial, donde los guetos fueron lugares en principio de confinamiento, pero también de revuelta y rebelión contra los nazis, como en Varsovia y otras ciudades (Birnbaum 1988).

Los tres casos citados en principio, si bien fueron recopilados en mi trabajo de campo, y a partir de ahí los he incorporado a la tesis, también provienen de mis recuerdos personales en tanto “nativo”. Como “prueba” de una idea que se sigue manifestando y dando cuenta también de una situación “objetiva” respecto al colectivo judío en relación a la noción de “diáspora”, una experiencia fortuita acaecida recientemente muestra que la noción de “gueto” como área de residencia judía sigue estando presente. Recientemente llevé a pasear con mi esposa por Buenos Aires a una

¹⁰² En línea con la incorporación de recuerdos propios a la investigación, hacia principios de los años 1980, el cartel indicativo del nombre del riacho que se encuentra a la entrada de dicha ciudad, había sido cubierto con un graffiti que decía “Río Jordán” en alusión al río de Medio Oriente, ubicado al este del Estado de Israel. De esa manera, quien hubiera escrito dicho graffiti procuraba indicar que tras el río se encontraba el “Estado Judío”, situación que causaba hilaridad en los veraneantes judíos de dicho balneario.

¹⁰³ “Creplaj” es una especie de pasta rellena, similar a los “capellettis”.

familia de judíos sudafricanos y entre los lugares a visitar, les mostré los barrios judíos de la ciudad. Cuando estábamos llegando al barrio del Once, al empezar a reconocer lugares y situaciones afines a las que conforman el imaginario acerca de la vida judía de Europa Oriental como varones observantes con la cabeza cubierta, comercios de comida kosher y sinagogas, la matriarca de esta familia, mayor de setenta años, hija a su vez de inmigrantes judíos polacos a Sudáfrica, en tono jocoso comentó “*no puede ser, esta gente joven me está trayendo de vuelta al gueto de donde salieron mis padres*”.

Ello demuestra, la persistencia de la noción de “diáspora” en tanto pertenencia a un colectivo más amplio residente en distintos lugares, como constitutiva de una forma de construir la subjetividad que se manifiesta tanto en el discurso “nativo” judío argentino como en el “nativo” judío de otros lugares.

El juego con el lenguaje y su uso para la caracterización de “unos” y “otros”.

Como forma de ahondar en la propuesta desarrollada hasta el momento de ubicar los procesos de producción de memoria grupal en situaciones de uso de arte verbal, me interesa en esta instancia recuperar, en el contexto de una situación de “actuación” (*performance*) cuya matriz narrativa concierne el relato de experiencias ocurridas en su infancia, la utilización que una entrevistada hace del Idish para caracterizar el habla de sus padres¹⁰⁴. Dicha “actuación” consiste en una reelaboración en el presente de un juego lingüístico formulado décadas atrás por los padres. La voz de éstos entra en el discurso de su hija a través del recurso del habla referida directa, resaltada por sutiles cambios prosódicos como la entonación, pero principalmente por el cambio de código: sus padres hablan en Idish.

El siguiente fragmento de entrevista realizada a una hija de inmigrantes polacos, nacida en Buenos Aires en 1930, a quien llamaré “Elisa” resulta interesante para analizar algunos de los puntos propuestos. De la conversación participa también su hija. Si bien hay una enunciativa principal que es quien lleva adelante el relato, la significación se va construyendo en la interacción, como queda claramente evidenciado

¹⁰⁴ La noción de “actuación” (*performance*) está extensamente desarrollada en el Capítulo 1. Me interesa enfatizar en este punto que se trata de una “actuación”, porque surge de un contexto conversacional “desmarcado”, pero a medida que avanza el diálogo la entrevistada desarrolla su destreza en el arte verbal.

en los enunciados de los otros dos participantes, su hija y el investigador.

En la parte anterior al fragmento que presento, Elisa fue trazando un panorama de cómo los judíos denominaban a los integrantes de otros grupos, por ejemplo los italianos o los españoles, hasta que llega a los argentinos.

*"E: (...) los argentinos eran **di maries**, las mujeres, **di maries** las mujeres, ahora este no se si, "**argentina chveke**", sabes lo que es **chveke**? son clavos, "**argentina chveke**" a nosotras mismas, a mi hermana y a mí "**argentina chveke foiles**" sabes lo que es **foiles**? **haraganas**, nos decían ()*

F: a uds.

M: claro, que ya eran argentinas

F: ya eran argentinas, claro"

En esta instancia particular comenzó refiriendo cómo denominaban a los argentinos a partir de una caracterización basada en los nombres que desde la visión grupal los identificaba. Corrigió, afirmando que eran las mujeres, agregando así especificidad a la definición. Luego de un uso acumulativo de conectores interjectivos, introdujo otra denominación: "argentina chveke", que tradujo para el interlocutor, como "clavo". De esta manera presentó una segunda forma de conceptualizar a los argentinos (más específicamente a "las" argentinas).¹⁰⁵

Ahora, de esta lectura surge algo particularmente significativo: la traducción que realiza Elisa es metalingüística y no referencial. El término "clavos" tiene una carga semántica que va más allá del sentido literal. Metafóricamente refiere en el mundo comercial a los clientes que no pagan. Explicación que Elisa no consideró necesario dar y que el entrevistador no preguntó. Esta introducción terminológica es la que traza un campo semántico respecto a un mundo nombrado previamente.¹⁰⁶ Se trata del habla de unos sujetos sociales afines al momento histórico relatado. Según comentarios recopilados en otras instancias de diálogo (entrevistas y conversaciones informales),

¹⁰⁵Esto se relaciona con el planteo realizado anteriormente de la constitución de un colectivo generacional diferencial en función del lugar de nacimiento. Mediante el enunciado "*a nosotras mismas, a mi hermana y a mí*" se pone de manifiesto que los padres inmigrantes ya ven en estas hijas nacidas en Argentina los rasgos que adscriben a los nativos (son "*chvekes*" o "*clavos*"), y otra vez, según la visión de los padres, son caracterizados más acabadamente, ahora mediante la incorporación de un adjetivo "*foiles*", que Elisa traduce, mediante el mismo mecanismo de la pregunta metalingüística utilizado en otros momentos de la entrevista, como "*haraganas*".

“*Di maríes*” era la denominación dada a sus clientes por los “*cuenteniks*”.

F: sí como era la vida acá en esa época

*E: la vida era () de trabajo, los años 30, () cada uno se empleó en lo que podía que era todos est, qué se yo un poco improvisado también, muchos tejedores, había mucho lo que se llamaba **cuenteniks**, sabes lo que era **cuenteniks**?*

F: sí

E: los que vendían este

M: a plazos?

*E: a plazos no?, porque ellos se iban por las provincias, por las calles, ellos ganaban () y sabés cómo llamaban a las este, a las clientas? *di maríes, di maríes, porque María no se cuánto, "ij guei tzu di maríes"*,*

Los *cuenteniks* eran buhoneros que vendían su mercadería a plazos casa por casa, ocupación adoptada por un número importante de inmigrantes judíos a su arribo al país. Aquellas clientas, cuando no cumplían las obligaciones contraídas, se convertían en “clavos” de los mercachifles. De ahí esta asociación entre uno y otro término que, utilizada en principio en el diálogo doméstico, y actualizada en el presente en situación de entrevista da cuenta de una múltiple combinación de representaciones: cómo los inmigrantes conceptualizaban a los nativos en general y por extensión a sus hijos nacidos en Argentina en particular. Y también cómo éstos a su vez perciben a sus padres inmigrantes en la actualidad.

A un nivel, se da cuenta así de la percepción que estos inmigrantes judíos tenían de los “nativos” argentinos, noción que sigue estando vigente entre extranjeros el día de hoy. La percepción de los nativos argentinos incluye rasgos de “pereza” u “holgazanería”, percepción construida por analogía con el resto de los latinoamericanos. El hecho de que el argentino, en particular el porteño, no se reconozca en esta visión exotérica no es óbice para que ella exista como remanente de siglos de colonialismo y de delineación de imágenes de los habitantes de las periferias.

Ello se manifiesta también entre lo judíos nativos y extranjeros al día de hoy. Esta adjudicación de rasgos diferenciales refuerza dentro de un modelo diaspórico las características idiosincrásicas locales. Se trata de otro período histórico y de judíos arribados al país en décadas recientes y en condiciones distintas a las del período

¹⁰⁶ Entiendo por “campo semántico” a aquél que está constituido por “los lexemas y las distintas unidades semánticas relacionadas paradigmática o sintagmáticamente dentro de un sistema

inmigratorio. Me refiero a los pertenecientes a grupos ultraortodoxos, entre los cuales se encuentran muchos integrantes nacidos en el exterior. Ello ocurre porque algunos de ellos vienen al país en calidad de dirigentes o en el caso de mujeres, por casarse con argentinos a quienes han conocido en los períodos de instrucción de éstos en casas de estudios religiosas en Estados Unidos o Israel. Una colega que investigó características de la ultraortodoxia entre mujeres me comentó que una señora perteneciente a uno de estos grupos, no nacida en el país, se había quejado de la poca predisposición para la ejecución de actividades de las argentinas, que según su expresión, “*se la pasan tomando mate*”. Se estaría entonces ante prejuicios y estereotipos sostenidos en el Primer Mundo acerca de las características de los habitantes de los “países subdesarrollados”, comunes también en la actualidad entre otros grupos inmigrantes (Bialogorski 2002). Interesantemente, los judíos nacidos en estos países poseerían dichas características, aún siendo “ultraortodoxos”, es decir con una gran cantidad de diacríticos diferenciadores con respecto a los “nativos” no judíos.

Los juegos a partir de la competencia (o incompetencia) lingüística como locus para la elaboración de los procesos de articulación y conflicto intragrupal

Con el fin de continuar examinando las posibilidades de la perspectiva que propongo, presento a continuación un fragmento de una entrevista realizada en 1998 a dos mujeres, hijas de inmigrantes ambas, nacidas a principios de la década de 1930 en Buenos Aires. Este breve tramo ofrece una gran cantidad de elementos para analizar, tanto al nivel de sus componentes formales como semánticos. Me limitaré a algunos de ellos nada más, para señalar algunos puntos de mi argumentación en relación con el juego creativo con el lenguaje en los procesos de elaboración de memoria.

En la parte que pongo a consideración, una de ellas, Dora, es el principal sujeto de la enunciación en tanto que la otra, Rosa, asiente o completa alguna información como parte de una conversación de la cual también tomo parte como entrevistador. En una parte anterior de la entrevista, Dora me había manifestado su casi absoluto desconocimiento del Idish debido a que por una discapacidad auditiva de un miembro de la familia, en la casa se había adoptado el castellano como único idioma para la

lingüístico" (Lyons 1980).

comunicación. No obstante, unos pocos minutos de diálogo en el que ejercita juegos con el lenguaje, permiten dar cuenta de la construcción de significaciones a pesar -y a partir- de la incompetencia alegada.

*“D: (.....) mi papá era un hombre muy, cómo te puedo decir, muy alegre, él cantaba todo el día, él trabajaba en la máquina, porque era aparador de calzado, entonces de las 6 de la mañana a las 10 de la noche él cantaba, cantaba Idish, Hebreo, rezaba, porque en el pueblo había aprendido a rezar, tanto es así que cuando iba a los actos en el cementerio del **farein**, preferían que mi papá diga el **kadish** a que lo diga los **muleros**, los **muler**, por qué? Porque mi papá lo decía con más sentimiento y más, no sé, con más sentimiento, viste que los **muler** bwaada y no entendés nada, por eso viene la palabra **muler**, **muleros** les decían no sabés que les decían?”*

F: no

R: sí

D: en Tablada, ahora no sé, ahora no

R: sí, hay, hay unos muchachos religiosos que te lo dicen también (ininteligible)

D: pero los viejos te lo decían bwwada nadie entendía nada, entonces en vez de decirle, cómo es en Idish?

R: mule

*D: entonces les decían **muleros**, porque eran muleros, eran aparte eran sinvergüenzas, yo me acuerdo una vez, que yo no sabía que cada manzana podían, le saqué 506 tickets, como para ir de mi mamá, de mi tía, qué se yo, entonces el tipo después que me cobró me dice “**no, yo no me puedo mover de esta manzana**” cosas así...estaba el concepto como que si había padre no se podía ir a Tablada, antes*

R: que no se podía ir al cementerio

D: no se podía ir al cementerio

R: por lo menos eso era el concepto de la gente de nuestros padres, viste?”

Al principio se describen acciones habituales del padre, propias de su vida como inmigrante trabajador y hacia el final se explicitan costumbres vigentes en aquel momento e imperantes para esos “otros” a los que se denomina la “gente de nuestros padres” y que define a la generación inmigrante. Tanto al inicio como al final de este segmento hay una remisión a la generación anterior, a saberes y prácticas de los padres, en la dinámica del antes/ahora con la cual se van constituyendo los discursos de la memoria. Ese distanciamiento de los conocimientos y las creencias adjudicados a la generación anterior supone una conciencia de los cambios operados. Se tiene competencia en las prácticas precedentes, pero como saberes en cierta medida ajenos. En el término de una generación se operaron transformaciones que posicionan diferencialmente a esta descendencia.

En cuanto a lo lingüístico, hay en principio una enumeración de lenguas que se presentan como conocidas por el padre (Hebreo, Idish) y dan cuenta de un universo

idiomático característico adjudicado a los progenitores. Pero me interesa en esta instancia focalizar en el *uso de las lenguas* específico de Dora en este contexto quien, como anticipaba, se manifiesta incompetente, y de esa manera se distancia de la generación de sus padres. Aún así, Dora puede utilizar los términos “*kadish*” y “*farein*” en forma “apropiada” en la situación de entrevista.¹⁰⁷

Ahora bien, más allá de los lexemas que utiliza adecuadamente, resulta iluminador atender especialmente a otro vocablo que usa de modo “inapropiado”: “*muler*”¹⁰⁸. ¿Qué hace con ese término que mal conoce, como queda evidenciado por la “correcta” pronunciación posterior de Rosa? Lo convierte en una palabra del habla popular porteña, “*mulero*” y lo usa para comentar su opinión acerca de este otro personaje de la vida judía: los hombres que por una suma de dinero ofrecen una oración en el cementerio. Y continúa con una narrativa que reafirma su argumentación. El *mule* le cobra y luego le explica una supuesta interdicción que le prohíbe cumplir con lo pactado. De esa manera, puede confirmar su caracterización y reforzarla. Aparte de “muleros”, estos personajes eran “sinvergüenzas”.

Este segmento de entrevista articula importantes dimensiones del arte verbal como productor de memoria. Por un lado, y en relación con lo que vengo tratando, el juego metalingüístico por el cual se conecta el pasado con el presente. Por otro, la narración de varios relatos ilustrativos de la experiencia histórica: uno que sitúa laboral, cultural y socialmente al padre de la narradora. Otro que la ubica a ella. Ambos en relación con un tercer “tipo” o personaje reconocible dentro de la vida comunitaria. Todos estos relatos y personajes configuran un muestrario de varias etapas que evidencian una reelaboración de la experiencia histórica por parte de los sujetos. De esa manera, el trabajo con el discurso surgido en situación de entrevista, permitió mirar en perspectiva el ordenamiento de las “trayectorias de vida” no sólo de la persona entrevistada, sino también de todos aquellos que son nombrados. Así es posible seguir a los *dramatis personae* que surgen en el diálogo y analizar las narrativas que los tienen como protagonistas. Los personajes que surgen en las narrativas ocupan un amplio espectro temporal. Este se extiende desde antepasados de **ego** o contemporáneos a ellos

¹⁰⁷ Kadish: palabra de origen arameo que designa a la oración fúnebre

Farein: palabra Idish que designa a las agrupaciones de inmigrantes judíos en función de su ciudad o pueblo de origen en Europa.

(tíos, amigos, vecinos) hasta generaciones posteriores a las de **ego** (hijos, nietos, sobrinos, hijos y nietos de amigos). De esa forma se traza un cuadro abarcador que, por medio de los relatos, permite recuperar la significación de desplazamientos espaciales, ascensos y descensos socioeconómicos, cambios en actividades laborales, reelaboraciones en la vinculación con la esfera de lo religioso.

Así como tomé en cuenta características sociodemográficas “objetivas” que preceden y son simultáneas al nacimiento de los miembros de la generación entrevistados, recuperé ciertos elementos que permitieron dar cuenta del posicionamiento “objetivo” actual de los sujetos de la enunciación tanto con respecto a su inserción en los espacios institucionales de la comunidad judía como en su relación con la sociedad nacional. De esa manera me resultó posible establecer desde *dónde* se realiza la narración del “trayecto de vida” en el presente. Es decir, para poder determinar la vinculación con el pasado y precisar algunas de las significaciones de sus narrativas, circunscribí su ubicación actual. En este sentido, se trató de tomar tanto los datos correspondientes a cualquiera de los “eventos narrados” como de aquellos pertinentes para una descripción del “evento narrativo” (Bauman 1986). Los informantes seleccionados hablan desde su posicionamiento personal y a título individual, más allá de la inserción en estructuras institucionales que pudieran tener y que se indican en cada caso, y de la interrelación que este discurso, producido fuera de los marcos institucionales establece con ellos.

Llegado a este punto, considero relevante avanzar hacia otras elaboraciones discursivas que articulan la memoria con mayor complejidad. Me refiero a las narrativas. Estas estructuras secuencian la experiencia mediante tramas (Bruner 1988) y según afirma Paul Ricoeur (en Bruner *op cit.*) “se refieren a la realidad no para copiarla, sino para otorgarle una nueva lectura”. ¿Cuál es la lectura acerca del pasado que proponen las narrativas orales recopiladas? A continuación me introduzco en estas cuestiones.

¹⁰⁸ Utilizo los términos “apropiado” e “inapropiado” para connotar los usos lexicalmente aceptados como válidos por las instituciones normatizadoras de la lengua, pero sobre el cual se sitúan los de aquellos integrantes del grupo que tienen una mayor competencia.

La configuración narrativa de la memoria grupal

En su extenso libro sobre la memoria social, Fentress y Wickham (*op. cit.*) sostienen que un relato es una especie de receptáculo natural para la memoria. Se trata de una forma de secuenciar un grupo de imágenes a través de conexiones lógicas y semánticas en una forma que es fácil de retener. Los relatos no son tanto descripciones de hechos, como constructores de acontecimientos. Habitualmente tienen un “punto”, el cual organiza la construcción de la narrativa misma. Según Kenneth Burke, los relatos son “selecciones” más que reflejos de la realidad. Al crear una trama, los narradores estructuran eventos dentro de un esquema que les confiere sentido.

La bibliografía sobre narrativa ya ha establecido que ésta trae hechos del pasado a la conciencia presente (Ochs 1997), como así también que preocupaciones del presente, a la vez que generan, dan forma a la configuración narrativa del pasado.. Las narrativas conducen el pasado a la conciencia actual y proporcionan así un sentido de continuidad entre el yo y la sociedad.

Como expresé anteriormente mi propuesta, sin embargo, consiste en atender a que los relatos que refieren acontecimientos del pasado se elaboran integrando instancias de distintos contextos temporales:

1-el específicamente denotado (concepto afín al de “evento narrado”) (Jakobson en Bauman 1986).

2-el actual, es decir, el momento en el cual tiene lugar la narración (semejante al “evento narrativo”) (Bauman *op. cit.*).

3-todo el tiempo que media entre el primero y el segundo, como así también momentos anteriores y asimismo futuros (anticipados por el narrador), los cuales encuentran expresión en componentes formales y semánticos del relato.

Baso esta propuesta en la afirmación de Bajtin de que los enunciados manifestados en momentos sociohistóricos específicos no pueden dejar de estar en un diálogo continuo con otros enunciados sociales, los cuales pueden haber tenido lugar en variados contextos de producción. La memoria narrativa oral se construye combinando elementos provenientes de estas tres instancias. En este sentido son fundamentales los “procesos de contextualización” (Bauman y Briggs *op. cit.*), que tienen lugar en momentos narrativos en las cuales se eligen componentes, se singularizan experiencias,

y se los recontextualiza en discursos nuevamente puestos en ejecución, a través de recursos de la poética del habla (Jakobson 1960).

El discurso narrativo oral y sus cronotopos.

Bajtín propone que los “cronotopos” son la conexión intrínseca de relaciones espacio temporales que se expresan en la literatura. Este autor también plantea que los cronotopos son constitutivos de los géneros. Se podría afirmar entonces que la memoria narrativa configura cronotopos y en ese carácter aparece en el presente. El análisis de las narrativas surgidas en las entrevistas permitió detectar la construcción de un número de “**cronotopos**” en el discurso narrativo oral del cual tomé los mencionados a continuación por resultar especialmente relevantes para el trabajo, dado que dan cuenta de los materiales que conforman la “memoria”¹⁰⁹. De esa manera, las similitudes, pero también las diferencias, con el discurso historiográfico se hacen evidentes. Un corte transversal que tome el contexto histórico mundial en el cual se desarrolla la vida de estas personas permite detectar dos acontecimientos definitorios en lo que atañe a los judíos (en consonancia con el “paradigma diaspórico”):

1. la Segunda Guerra Mundial
2. la creación del Estado de Israel

Un corte similar realizado desde la Argentina presenta otros elementos que afectan a la sociedad argentina en general, pero tienen una incidencia particular en el colectivo judío

- el golpe militar de 1943
- el Peronismo
- .el terrorismo de estado de la década de 1970

¹⁰⁹Las denominaciones de cada uno de ellos surgida luego del análisis orientan acerca de su contenido.

En el grupo de hijos de inmigrantes, la memoria narrativa oral, se delinea, según hallé, con las siguientes construcciones cronotópicas:

1. “*Europa*”: presenta una caracterización del mundo que dejaron sus padres
2. “*Argentina del período inmigratorio*”: proporciona una descripción de la vida en el país en el período del arribo y asentamiento en la Argentina.

Las manifestaciones de arte verbal del *corpus* elegido muestran cómo las voces de “Europa” se filtran en el discurso de los integrantes de la generación analizada, con mayor o menor conocimiento de ello y de la misma manera, las voces de “Argentina” infiltran ese decir haciéndolos hablar de manera particular.

Estos cronotopos, no prefijados al inicio de la investigación, se fueron refinando en el desarrollo del trabajo, y en el diálogo con los miembros de esta generación. Por lo tanto, aparecieron otras construcciones cronotópicas que a su vez fueron delinéandose con mayor claridad en el análisis y en las cuales opté por fijar la mirada:

3. “*La Segunda Guerra Mundial*”: relacionada con “Europa”, pero de un orden distinto por tratarse de un momento histórico particular, delimitado claramente “desde afuera” por hechos fácticamente delineados con características específicas y extraordinarias. Asimismo, los hechos relacionados con la Segunda Guerra Mundial han configurado un **topoi** narrativo particular, el relacionado con la Shoa. El diálogo con él, los puntos de convergencia, los nudos disruptivos en relación con las formas constituidas para narrar los acontecimientos de la misma desde el punto de vista de quienes fueron contemporáneos desde “el lado seguro del océano” son específicamente abordados.

A partir de las narrativas orales recopiladas en las entrevistas es posible comenzar a tejer las conexiones con otros discursos, entre ellos el de la investigación histórica. La historiografía y las prácticas conmemorativas tienden a poner el énfasis en su periodización de la historia judía en los acontecimientos concernientes al Holocausto o Shoa en Europa. Esta construcción del acontecimiento Shoá tiende a concentrar sus esfuerzos en Europa y a dejar de lado los acontecimientos paralelos que ocurrieron simultáneamente en otros lugares donde vivían judíos, donde posiblemente la amenaza del genocidio tal como ocurría en Europa no era tal, pero sí se sucedían hechos en relación con los regímenes vigentes en Europa y cuya lectura se hacía desde esa vinculación.

Si bien la historiografía construye una narrativa de los eventos donde el eje pasa por la existencia y la experiencia de los campos de concentración, para los judíos que nacieron y vivieron en la Argentina, la memoria de la Shoá está imbricada con sus vivencias personales en el contexto sociopolítico específico de la Argentina. La Shoá se constituye en un momento cristalizado, pero que efectivamente ocurre en otro espacio y es en relación con la distancia que existe con ese espacio que se organiza el recuerdo.

Este enfoque en la memoria permite advertir los puntos de disonancia entre el discurso histórico y el de la memoria, que previo a su puesta de moda, en literatura anterior se denominaba “historia folk”. Por ejemplo, cualquier estudio histórico sociopolítico tomará como punto de referencia indudable el golpe militar de 1930. Si bien éste puede aparecer, como de hecho lo hace, en el recuerdo de algunos informantes, no acarrea la marca significativa que posee en los tratados históricos.

Si bien de mi investigación se desprende la existencia de los tres cronotopos presentados, a continuación analizo con detenimiento un relato en el cual se funden todos ellos. Como se desprende del análisis realizado a continuación, el pasado del tiempo del relato involucra otras temporalidades posteriores hasta llegar a la actualidad.

La elaboración narrativa del pasado

El escrito que funcionó como pre-texto de esta tesis es la tesis de maestría presentada a la Indiana University (Fischman 2000). En ella realicé un análisis de narrativas de experiencia personal de hijos de inmigrantes judíos¹¹⁰. En aquella tesis presenté al discurso narrativo oral como “contrarrelato” de los discursos hegemónicos.¹¹¹

Me interesa volver sobre algunas de las cuestiones trabajadas en aquel entonces proponiendo nuevas interpretaciones del material presentado a la luz de los avances realizados en estos años en mi investigación. Con el fin de profundizar en la manera en que tiene lugar el proceso de construcción folklórica de contrarrelatos al cual hice mención anteriormente al destacar la aptitud reflexiva inherente al juego con el

¹¹⁰ Algunas de las cuestiones analizadas en dicha tesis se encuentran en Fischman 2001

¹¹¹ En mi tesis de maestría abordé metodológicamente el análisis de los relatos, a partir de la propuesta de Labov y Waletzky (*op.cit.*), quienes definen a las “narrativas de experiencia personal” como un método de recapitulación de experiencias pasadas que combina un secuencia de cláusulas verbales con una secuencia de eventos que, se infiere, verdaderamente ocurrieron.

lenguaje, tomé primero un enunciado de base con arraigo en **narrativas estatales** y luego me centré en una instancia en la cual ésta era puesta en cuestión. La narrativa estatal que tomé en aquél entonces es aquella que se condensa en célebres frases, las cuales dirigidas a conformar el imaginario de la “argentinidad”, pasaron a formar parte del sentido común de la sociedad Argentina: “somos un crisol de razas”, “los negros murieron con la fiebre amarilla”, “los argentinos descendemos de los barcos”. Las implicancias de frases como ésta última para aquellos que no encuadran en tal proposición, claramente los indígenas, fueron objeto de discusión (Briones *op. cit.*). La exclusión que articula es también evidente.

En esta oportunidad discuto, en principio, la configuración de narrativas acerca de problemáticas surgidas del proceso inmigratorio que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX. Es decir, relatos acerca de la efectiva inserción de algunos de los que sí bajaron de los barcos. Se evidenciará entonces que en el trayecto entre el puerto y los invalorable “aportes” (tal como lo muestra la **“retórica del aporte”** desarrollada en el Capítulo 2), que hicieron al suelo que los cobijó media una distancia de antagonismos sociales cuya complejidad, más allá de frases obturadoras, puede ser desentrañada a partir de los discursos que las ponen en cuestión. En este sentido, una de las consideraciones surgidas de mi investigación, es que contrariamente a la habitual celebración de la pluralidad de los grupos inmigrantes y a la supuesta relación cordial entre grupos, los recuerdos asociados a aquél período distan de ser evaluados de manera positiva. En la conversación cotidiana, las denominaciones y los estereotipos asociados con los miembros de los distintos grupos de origen inmigratorio no son recordados libres de carga valorativa o con una evaluación positiva, como desde los discursos estatales y los de las industrias culturales se pretende hoy. El recuerdo del apelativo discriminatorio para con los judíos (“moishe”, “rusito”, “ruso”) se combina con una visión donde la alteridad era motivo de invectivas verbales de distinto tipo que afectaban a los diferentes grupos. En general, también hay una percepción de que las fricciones intergrupales eran más agudas que en la actualidad. Como dice una de las entrevistadas: *“después te calificaban, si eras de dónde eras eras ruso de mierda, si eras italiano, tano, si sos español sos gallego, era así, hoy ya no se dice así”*. Considero necesario profundizar en estas cuestiones, como sugerir estudios acerca de cómo se consideraban dichos apelativos en los otros colectivos. De esa manera sería posible

determinar si efectivamente sucedió lo que se advierte como una “pasteurización” de los conflictos intergrupales.

Volviendo al colectivo judío y a la articulación narrativa del recuerdo, tomo en cuenta, en principio, un evento narrativo particular, el cual en tanto instancia de “actuación” permite la formulación de sentidos emergentes, en relación con el colectivo judío argentino en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Luego relaciono lo manifestado en esta situación con el contexto conformado con otros textos recopilados.

Seleccioné un evento narrativo en el que se advierte con especial nitidez el vínculo entre organización narrativa, tradición y configuración de una memoria social. En consonancia con la división entre “**memoria espontánea**” y “**memoria voluntaria**” planteada en el Capítulo 1, este relato se encuadra en ésta última, en tanto se trata de un acto orientado explícitamente a traer acontecimientos pasados al presente. Pero, como también afirmo, ambos tipos están imbricados.

En el mes de junio de 1998 entrevisté a Elisa, una mujer nacida en 1930, hija de inmigrantes judíos provenientes de Polonia¹¹². La entrevista, que tuvo lugar en casa de su hija, quien también se encontraba presente en el momento, duró cerca de dos horas. En un apartado anterior presento un segmento previo de la entrevista, en el cual Elisa había hablado acerca de su barrio, y de la gente de distintos grupos inmigratorios que lo habitaba. Había mencionado apodosos personales y terminología relacionada con etiquetamientos intergrupales vigentes en la época (los *tanos*, las *maríes*, la *árabe*, la *polaca*).

El relato aquí presentado tuvo lugar dentro de un segmento predominantemente narrativo de la conversación. Es decir, uno en el cual Elisa enhebraba relatos de experiencias vividas durante su infancia. Los temas tocados en los primeros momentos de la entrevista tienen que ver con cuestiones relativas a sus padres -ellos mismos inmigrantes- tales como los pueblos de origen, patrones de uso lingüístico, prácticas religiosas de la familia (su ausencia en este caso), y el teatro Idish, de gran importancia a su vez en la representación de la vida cultural judía europea. Destaco tópicos como elementos que hacen también a la construcción de la memoria del colectivo social judío argentino y que he venido tratando a lo largo de la tesis.

Entre la gran cantidad de relatos narrados en el flujo discursivo, seleccioné uno contextualizado en un segmento de habla, marcado por la propia “entextualización”

(Bauman & Briggs *op. cit.*) de la narradora, a través de la delimitación a partir de expresión de la conjunción “y” marcando el inicio de la acción narrativa analizada, y la repetición de la misma conjunción marcando el comienzo de otra narración.¹¹³ Estas “pistas de contextualización” (Gumperz 1982) habían sido establecidas precedentemente en su discurso como puntos de transición entre relatos, conjuntamente con ciertos cambios de entonación que también indicaban transiciones. Realicé una segmentación del relato según los siguientes componentes estructurales: 1-Orientación, 2-Complicación, 3-Evaluación, 4-Resolución, 5-Coda¹¹⁴.

bueno eso,

lo que yo sufría mucho //,

1. *y el miedo muy grande*
2. *que fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial*
3. *se sentía mucho,*
4. *yo escuchaba a la noche en mi casa,*
5. *que yo era chica,*
6. *yo tenía mucho miedo*
7. *porque este,*
8. *había una radio no?*
9. *y venían los vecinos,*
10. *judíos, a escuchar*
11. *porque se oían discursos de Hitler,*
12. *eso era algo espeluznante*
13. *de escuchar por ejemplo*
14. *yo decir a mi mamá*
15. *"qué vamos a hacer si vienen acá?,*
16. *qué vamos a hacer?,*
17. *nos vamos a tener que tirar todos al río",*
18. *eso lo escuché yo,*

¹¹² Algunos fragmentos de esta entrevista han sido analizados arriba.

¹¹³ Acerca del concepto de “entextualización” ver Capítulo 1

¹¹⁴ Seguí los lineamientos propuestos por Labov y Waletzky (*op.cit*) tomados posteriormente por numerosos estudios sobre narrativas (ver Ochs *op. cit.*)

19. yo tenía mucho miedo,

y tenía una compañera,

Resumen

- 1. y el miedo muy grande*
- 2. que fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial*
- 3. se sentía mucho,*

En este resumen se compendia el planteo y el contenido de lo que luego será narrado. El “miedo” se caracteriza a través de un paralelismo semántico. Primero es “muy grande” (Línea 1), luego, “se sentía mucho” (línea 3), expresiones que condensan el eje de sentido propuesto por este relato. “fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial” (línea 2) sitúa el momento histórico específico en que se desarrolla la acción, citando un acontecimiento histórico, y mediante el uso del pretérito indefinido (“fue”).

Orientación

- 4. yo escuchaba a la noche en mi casa,*
- 5. que yo era chica,*
- 6. yo tenía mucho miedo*
- 7. porque este,*
- 8. había una radio no?*
- 9. y venían los vecinos,*
- 10. judíos, a escuchar*

Esta orientación se puede subdividir en dos partes bien diferenciadas: la primera (líneas 4-6), introduce a la protagonista del relato, Elisa niña, a través de la repetición en cada una de las líneas del pronombre personal “yo”. De esta manera, la narradora presenta la atmósfera psicológica del relato: “yo escuchaba a la noche en mi casa”, ubica la acción (escuchar), el tiempo (a la noche), el lugar (en mi casa). A partir de

ahora, el tiempo verbal que continuará a lo largo del relato hasta la coda será el pretérito imperfecto del indicativo dando la idea de una acción habitual, con una cierta continuidad temporal. “que yo era chica” (línea 5) proporciona una descripción de la protagonista, la cual se continúa (línea 6) con la puntualización de su estado de ánimo: “yo tenía mucho miedo”, lo que a su vez constituye una repetición en forma de paralelismo de lo dicho en el resumen. Este paralelismo contribuye a intensificar la sensación de temor en el relato, ya que más allá de su repetición, el vocablo “miedo” se particulariza en la persona de la protagonista. Tengamos en cuenta que antes el “miedo” se “sentía mucho” y ahora es Elisa niña misma quien “tenía mucho miedo”.

El “porque” de la línea 7 opera una transición hacia la segunda parte de la orientación (líneas 8-10), en la cual se amplía la descripción hasta abarcar el ámbito específico en el cual tienen lugar los hechos, por medio de la introducción de nuevos elementos. “*había una radio*” (línea 8) presenta un elemento que resulta fundamental para el posterior desarrollo de la historia. El “no?” con el cual Elisa se dirige fáticamente a la audiencia presente en el evento narrativo tiene la función de recalcar la presencia de este componente en la escena, ya que es el que facilitará el desencadenamiento de la historia. “*y venían los vecinos*” (línea 9) añade otros protagonistas al relato, los cuales como se ve en la línea siguiente tienen, al igual que Elisa niña, una participación pasiva porque realizan su misma acción: vienen “a escuchar”. La aclaración de que los vecinos que participaban de la acción eran judíos obedece a dos cuestiones: caracteriza, por un lado, a quienes estaban involucrados en esta acción de reunirse para escuchar la radio, marcando la identidad de aquellos comprometidos con el tema, y luego incluidos en la resolución. Por otro lado aparece como una necesidad de la construcción discursiva. Tácitamente alude a episodios narrados con anterioridad en la entrevista, en los cuales se menciona a vecinos explícitamente no-judíos, con identidades nacionales o étnicas determinadas (árabe, polaca, tanos), con algunos de los cuales había una relación conflictiva, y quienes no participan de la acción de reunirse para escuchar la radio.

Complicación

11. porque se oían discursos de Hitler,

El “*porque*” (línea 11), introduce el elemento que complica a la acción. Como se verá luego, el desenlace de la historia está directamente relacionado con este punto, con lo que se oye por la radio, los discursos de Hitler. Nótese la repetición de un verbo relacionado con el canal auditivo: oír.

Evaluación

12. eso era algo espeluznante

Elisa condensa la línea anterior para la audiencia presente con el pronombre demostrativo “*eso*”, que califica como “*algo espeluznante*” (línea 12).

Erving Goffman (en Bauman 1986) ha notado que en el habla informal los relatos acerca de experiencias personales tienden a estar organizados desde el principio en términos de lo que terminará siendo la resolución. Hasta aquí la historia se ha ido construyendo acumulativamente y esta evaluación es la instancia en la cual se intensifica el contenido, dando lugar a la resolución.

Resolución

13. de escuchar por ejemplo

14. yo decir a mi mamá

15. "¿qué vamos a hacer si vienen acá?,"

16. ¿qué vamos a hacer?,"

17. nos vamos a tener que tirar todos al río",

La resolución de la historia llega cuando la protagonista otra vez “escucha”, esta vez a su madre (líneas 13-14). La expresión “por ejemplo” marca que este relato hace referencia a una ocasión específica entre otras similares (en las que se puede inferir que habrá escuchado expresiones del mismo tenor) y la caracteriza así como experiencia singular entre otras.

Luego (líneas 15-17), la narradora emplea otro recurso metapragmático: el habla referida. Este marca la resolución propiamente dicha del relato. Elisa introduce en su narración la voz de su madre (líneas 15-16) formulando una pregunta construida en un paralelismo: “*¿qué vamos a hacer si vienen acá?*” (línea 15) y “*¿qué vamos a hacer?*” (línea 16). “Vienen” refiere a los tácitamente mencionados “nazis”. Se trata de una

pregunta retórica que la madre de la narradora (y protagonista de la historia cuando niña) responde con una construcción parafrástica del par paralelo anterior: “*nos vamos a tener que tirar todos al río*”, en el cual “vamos” es una repetición exacta de un término de la pregunta, “tener que” plantea una acción forzosamente impuesta, “todos” incluye a los judíos, quienes están presentes en la situación narrada tal como está referido anteriormente, “tirar al río” propone un suicidio como única alternativa posible frente a la posibilidad del asesinato masivo

Coda

18.*eso lo escuché yo,*

19.*yo tenía mucho miedo,*

La coda presenta otra vez el pronombre demostrativo “eso” indexicalizando el habla de la madre, “*lo escuché yo*” señala otra vez el acto de escuchar, y marca mediante el empleo del pretérito indefinido, una vez más que se trata de una ocasión discreta, una única oportunidad en que se dijeron esas expresiones específicas. El pronombre personal “yo” que continúa al verbo, seguido por el “*yo tenía mucho miedo*” (línea 19) vuelve una vez más sobre las expresiones de sobrecogimiento establecidas desde la orientación, recalcando el ambiente de terror del relato y acentuando el rol de testigo-protagonista de la narradora.

La repetición en la estructura narrativa. Del rasgo formal al sentido alternativo.

El relato analizado presenta dos ejes estructurales de repetición léxico-semánticos: Uno de ellos está referido al miedo, el otro a la acción de escuchar. Con respecto al primero hallamos: “*el miedo muy grande (...)se sentía mucho*”; “*yo tenía mucho miedo*”; “*yo tenía mucho miedo*”. Con respecto al segundo: “*yo escuchaba*”; “*a escuchar*”; “*se oían*”; “*escuchar (...) yo*”; “*escuché yo*”.

¿Qué función cumple esta repetición?

La repetición es metalingüística: fuerza a los oyentes a focalizar en el lenguaje (Johnstone 1994). Asimismo, dado que cuando algo es repetido, su sentido cambia, se crea una historia entre lo enunciado una primera vez y sus sucesivas repeticiones. La

repetición del término “miedo” en estructuras sintácticas idénticas o con grandes similitudes crea un efecto cognitivo incuestionable. No quedan dudas acerca de los sentimientos de la protagonista. Lo mismo ocurre con las acciones vinculadas al canal auditivo: “escuchar” y “oír”. Se escucha la radio, se oyen discursos, se escuchan las palabras de otros. En esta narrativa no hay espacio para la acción.

Pero la repetición intradiscursiva como la referida es a su vez la base de la repetición interdiscursiva (Urban 1994). Esta tiene una eficacia pragmática puesto que le permite al discurso circular socialmente y reproducirse. Para que algo pueda formar parte del discurso socialmente circulante, (y por lo tanto, parte de la cultura), tiene que estar construido alrededor de una estructura de repetición. Así, podemos empezar a aprehender entonces el sentido de lo que esta narradora está contando. Sentido que por un lado recrea, a través de la reproducción de palabras, formas y estilos utilizados por otros en el pasado (Irvine 1996), pero que por otro lado está construyendo con su narración, ya que el uso del lenguaje crea campos semánticos (Sherzer *op.cit.*).

¿Cuáles son los sentidos que se van creando a por medio de tales repeticiones?

Probablemente los comprendidos en lo que Nathan Wachtel (*op.cit.*) denomina como la “atmósfera de los tiempos”, características distinguibles propias de un momento determinado que quedan inscriptas en la memoria de un grupo social. La “atmósfera de los tiempos” a la que el estremecedor relato de Elisa remite, está determinada, indudablemente, por la Segunda Guerra Mundial. La guerra significó la aniquilación de la judería europea, la destrucción de sus lugares de origen, y de formas culturales establecidas durante siglos de asentamiento en Europa Central y Oriental. Pero la guerra estaba teniendo su epicentro a miles de kilómetros de distancia. Cabe, entonces preguntarse qué cuestiones preocupaban a las personas que se reunían en la casa de Elisa tanto como para tenerlas paralizadas de terror, más allá de los obvios que están relacionados con el hecho de que muchos de estos inmigrantes seguían los sucesos de la guerra con detenimiento porque habían dejado a sus familias en Europa.¹¹⁵

El contexto local proporciona elementos significativos para comenzar a responder dicha pregunta. Al contextualizar este relato con otros de Elisa, o con los de

¹¹⁵ Las reuniones alrededor de un aparato de radio aparecen con frecuencia en la voz de los entrevistados. En su mayoría refieren el seguimiento de las alternativas de la guerra a través de la BBC, la atención a los avances de los aliados y a otras situaciones de la contienda, con preocupación.

otros entrevistados, aparecen tópicos recurrentes en sus experiencias de infancia: situaciones de discriminación en la escuela, agresiones verbales de los vecinos y otros individuos con los que interactuaban. Por ejemplo, uno de mis entrevistados nacido en Buenos Aires en 1930 me dice casi al comienzo de la conversación: *“toda mi niñez estuvo signada por el asunto de los nazis”*, e inmediatamente me relata un incidente reiterado en su infancia, con una persona que frecuentaba el negocio de su padre, en el cual este personaje lo intimidaba diciéndole que los nazis venían en camino a buscarlo. Asimismo, la pregunta acerca de experiencias discriminatorias en la infancia por el hecho de ser judíos, muy frecuentemente recibe una respuesta que ubica la situación en un ámbito escolar. La mayoría de las veces para narrar alguna experiencia en la cual la identificación como judío generaba algún tipo de situación conflictiva: *“en esa época yo estudiaba por ejemplo y escuché en más de una oportunidad decir, XX es un buen muchacho, lástima que es judío”*. Asimismo, las oportunidades en las que se afirma que no se sufrió discriminación, aparecen menciones a la escuela, como *“en el normal, no”*, dando a entender así que ese constituía un ámbito en el cual el prejuicio se manifestaba con frecuencia.

Pero volviendo a la narrativa aquí tratada, en especial a las propias palabras de la madre, en boca de Elisa en el presente: *“¿qué vamos a hacer si vienen acá?”* se arriba a la siguiente pregunta: ¿Por qué alguien podía llegar a pensar que el escenario y las circunstancias de la guerra se podían trasladar hasta América del Sur desde la lejana Europa? Esta pregunta, que surge con dramatismo en el relato analizado, también fue expresada como preocupación por otros entrevistados que relatan la incertidumbre respecto a la propia situación. Aunque retrospectivamente, un océano y una cantidad de variables perceptibles en la actualidad, permiten ver que se hallaban a resguardo, esa no parece ser la percepción de los judíos, como lo evidencian los relatos de los hijos de los inmigrantes. También en los espacios públicos como las calles se producían manifestaciones antijudías: *“yo me acuerdo que en las paredes decía: “haga patria, mate un judío”* afirma una entrevistada al referir sus experiencias de infancia en la década de 1930.

Es necesario adentrarse en la situación sociopolítica de la Argentina de aquellos años. Baste recordar la posición de la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial, de una neutralidad que no ocultaba su simpatía por el Eje. Esta posición no era sino la manifestación de procesos políticos que se habían venido dando desde la década del 30

en el país, a partir de la afirmación de sectores nacionalistas en puestos de poder. Ejemplo paradigmático es el otorgamiento del cargo de director de la Biblioteca Nacional al escritor fascista Gustavo Martínez Zuviría, y su acceso a una función ministerial luego de la revolución del 43.

Una vez que todos estos elementos se ponen en conjunción (el antisemitismo popular expresado en agresiones verbales, una discriminación establecida en las instituciones del estado), surge del relato de Elisa una dimensión de memoria social que se distancia de los apacibles tiempos con los cuales la narrativa estatal presenta al establecimiento de los inmigrantes en el país. Este, que también es replicado en los discursos institucionales comunitarios judíos a través de la “**retórica del aporte**” que presenta a “gauchos judíos” confraternizando amablemente con otros habitantes de las Pampas expresa por lo tanto una dimensión de conflictividad social concomitante con este proceso.

La memoria narrativa como articuladora de múltiples pasados y del presente

Anteriormente planteé la interconexión de tres instancias temporales en la construcción narrativa del pasado. En este caso, aparece un pasado explícitamente denotado al traerse a un primer plano una situación específica vivida por el grupo en su proceso de inserción en el país.

¿De qué formas aparece el presente constituyendo la memoria narrativa? Es posible diferenciar dos niveles:

a- el del relato explícitamente narrado. Por ejemplo, su resolución permite pensar que la drástica propuesta de la madre de Elsa puede ser formulada únicamente desde un presente en el cual hay un pleno conocimiento del genocidio perpetrado por los nazis.

b- es dable asimismo plantear que la memoria narrada surge también en relación con preocupaciones del presente en una dimensión más amplia. Preocupaciones que aparecen a partir del fárrago de discursos contradictorios con las cuales el estado elabora en décadas posteriores su memoria (esta entrevista es de 1998), y como forma de erigirse frente a los mismos. En la década de 1990 se producen los atentados antijudíos mencionados en el Capítulo 2 en el cual se sospecha que hay miembros de organismos estatales involucrados, pero también se crea el INADI (Instituto Nacional

contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) que tiene incumbencias, y las ejecuta cuando se tienen lugar acciones contra los judíos. En relación específica con los momentos traídos al presente por el relato aquí analizado, es relevante destacar que cuando en los años 90 se inauguró el nuevo edificio de la Biblioteca Nacional, su flamante hemeroteca fue denominada “Gustavo Martínez Zuviría”, volviendo a poner sobre el tapete el nombre de aquel funcionario de medio siglo atrás, legitimado esta vez bajo la forma de conmemoración pública.

También es posible hallar las huellas de instantes que median entre el momento puntualmente narrado y el de la actualización narrativa. Momentos que quizás no se expresen de manera consciente. Yendo una vez más al discurso referido directo de la madre de Elisa, en tanto palabras de Elisa, efectivamente pronunciadas a fines de los 90, se accede a una dimensión distinta, en la cual la narración de hechos del pasado se desdobra de la experiencia originalmente relatada, se multiplica, y comienza a relatar otros hechos. Ciertamente aunque no en el momento temido, literalmente los nazis *vinieron acá*. Y en combinación con otros elementos locales (algunos de ellos recientemente mencionados) fructificaron de muchas maneras en la historia argentina. Esto conduce a otra dimensión del discurso narrativo oral como articulador de experiencias sociales. Así, la narrativa de Elisa acerca de su experiencia específica de niñez, como hija de inmigrantes judíos empieza a referir asuntos relacionados con su vida adulta, y compartidos socialmente con grupos de pertenencia más amplios, por ejemplo el terror de estado de la década del 70. Tanto, como para que la expresión “*nos vamos a tener que tirar todos al río*” adquiera resonancias particulares, planteando una vez más la multiplicidad de capas de sentido de la memoria social y su posibilidad de expresión a través del arte verbal.

Si bien cerré la etapa de trabajo de campo y recopilación de información a fines de 2004, no puedo dejar de mencionar que en el mes de abril de 2005 se produjo una manifestación de antisemitismo en un estadio de fútbol. Lo que me interesa destacar, más que el hecho en sí que sería uno más de una cadena que se sostiene con mayor o menor firmeza a lo largo del tiempo, es un comentario aparecido en el diario *Clarín* el día 30 de abril de 2005. En él se menciona como antecedente del hecho que a principios de la década de 1960, el equipo de fútbol Atlanta (identificado como “judío” por estar ubicado en el barrio de Villa Crespo y por poseer una muchos judíos en su “hinchada”), fue despedido de la cancha de River al grito de “*Judío, judío, al agua, al río*”.

Personalmente ignoraba este hecho, incluso la frase la leí por primera vez en dicha nota, pero ésta resulta significativa, porque vendría a constituirse en una prueba más de mi afirmación de la intertextualidad con la que se constituyen las narrativas de la memoria. Podría plantearse que la asociación entre los judíos y el hecho de arrojarlos al río se trata de un enunciado que formaba parte de los recuerdos de la entrevistada.

Sin embargo, lo que resulta fundamentalmente importante es la significación que adquiere en la actualidad dicho relato. Si, como planteo a lo largo de mi tesis, el arte verbal puede proponer visiones alternativas a los discursos hegemónicos tanto a los nacionales como a los comunitarios, esta narración recopilada en el año 1998, y puesta en conjunción con otros relatos en los que se hace mención a la situación local en relación con la Europa de la Segunda Guerra Mundial, se presenta como una anticipación de lo que luego será el discurso público que conformará la **“retórica de la memoria”** comunitaria. Es decir, seis años antes de que el relato de la vinculación entre la ideología nazifascista, la dictadura militar y los atentados a las entidades judías se hiciera oficial, estas manifestaciones de arte verbal ya los ponían en relación. De esta manera, es posible ver con mayor nitidez la interrelación entre los discursos no oficiales y los institucionales acerca del pasado. La vinculación entre el genocidio perpetrado por los nazis y el terror de estado de la dictadura militar se hallaba presente en el discurso “folk” mucho antes de que ella pasara a formar parte del discurso público comunitario. Fueron necesarios, en principio, una coyuntura política favorable como la iniciada a partir del gobierno que asumió en 2003 que comenzó a institucionalizar una visión abiertamente negativa del pasado dictatorial. Pero fundamentalmente, las elaboraciones discursivas posteriores al atentado a la AMIA de 1994 surgidas de grupos conformados a partir de aquel suceso, fueron las que permitieron comenzar a articular públicamente esa conexión (realizo una mención más extensa acerca de ellas en el Capítulo 2)¹¹⁶.

Este capítulo ha consistido en un análisis de *items* seleccionados y contextualizados en su situación de actuación (*performance*). Dicho análisis ha permitido profundizar en otras dimensiones contextuales en las que no sólo tuvieron lugar, sino que también contribuyeron a generar. De esta manera, he procurado aproximarme a la manera en que la codificación y transmisión de experiencia pasada se concreta al nivel de la comunicación interpersonal. Ello no ocurre linealmente, sino a través de un proceso de reelaboración por el cual se ponen en relación intertextual

discursos provenientes de contextos diversos.

Los segmentos de discurso presentados dan cuenta de la forma en que los procesos sociales de producción de memoria, involucran, conjuntamente con las grandes instancias memoriales como los rituales (históricamente investigados por los antropólogos) o los monumentos que he abordado en el Capítulo 2 (en la actualidad frecuentemente tomados como objeto de estudio de los estudiosos de la memoria social y las políticas patrimoniales), a las interacciones que tienen lugar en ámbitos pequeños, informales, donde los eslabones de vinculación con el pasado se erigen a partir relatos mínimos que involucran cambios de códigos lingüísticos y avanzan a través de pequeños mecanismos formales.

La selección presentada en este capítulo ha dado cuenta de una diversidad de géneros, los cuales a su vez presentan distintos grados de complejidad. El recorrido efectuado por esta pluralidad de géneros y especies de discurso, a lo largo de todo el trabajo, me ha permitido, examinar los procedimientos de elaboración artística verbal de la memoria. Desde el simple apodo, a una narrativa con los componentes estructurales de su trama bien delineados, ellos conforman un muestrario de la multiplicidad de formas y de temas que se manifiestan en las expresiones de arte verbal de judíos argentinos por medio de las cuales se elabora el recuerdo, en relación con el propio grupo, con otros colectivos, y con el estado nacional.

¹¹⁶ En particular me refiero a Memoria Activa y a Familiares y Amigos de las Víctimas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El 7 de Diciembre de 2004 di por concluida mi etapa de trabajo de campo. Ese día tuvo lugar el acto en la sede de la AMIA acerca del cual me explayé en el 2. Elegí esa fecha como punto de conclusión porque ví ahí representada la culminación de un proceso en la historia argentina en el cual convergen dos complejas elaboraciones: una, la consideración acerca de los crímenes de la dictadura y otra, la percepción de los judíos en su condición de ciudadanos. Ambas, a partir de una manifestación de la **“retórica de la memoria”**. La declaración pública que tuvo lugar en dicho acto ya se encontraba presente y se expresaba en discursos informales entre integrantes de la comunidad judía, como lo fui mostrando, pero ella se convirtió en un hito en esa jornada. Ese hito permite pensar bajo una nueva óptica las consecuencias de “los trabajos de la memoria”, entendiendo por tales las formas a partir de las cuales se va tejiendo socialmente el recuerdo.

Caracterizar como “hito” al acto mencionado no significa necesariamente considerarlo como un punto de quiebre a partir del cual “toda cambió” y ya nada será como fue antes. Supone entender que la expresión que tuvo lugar en esa instancia fue la resultante de procesos más amplios que se manifestaron en una coyuntura determinada, cuando confluyeron una serie de factores, principalmente la prioridad asignada por el gobierno nacional al recuerdo de los sucesos de la dictadura militar 1976-1983 y el cambio de algunos dirigentes de la comunidad judía. Además, que dicha manifestación se encontraba prefigurada por manifestaciones anteriores y prefiguró otras que le sucedieron y otras que vendrán después. El doble anclaje público de los sujetos políticos denominados “desaparecidos” en su carácter de ciudadanos judíos argentinos es sin duda un hecho excepcional si se lo considera en su insularidad, pero no lo es si se lo percibe como un punto en una larga cadena de luchas discursivas precedentes y de la cual es expresión.

En mi tesis seguí hilos en principio imperceptibles, pero que fueron luego probando ser fundamentos sólidos y estar en el sustrato de manifestaciones más prominentes. Me refiero a cómo cuestiones como la exclusión de los judíos del

imaginario de la “argentinidad” y las relaciones entre el nazismo y la dictadura militar eran tematizados principalmente en la conversación cotidiana de judíos, pero también en la literatura y en productos de las industrias culturales y cómo esa trama discursiva constituía una red a partir de la cual oficializar al más alto nivel (el Presidente de la Nación y la persona que dirige la más importante institución comunitaria – independientemente de su representatividad para todos aquellos que se identifican como judíos) en un acto público aquello que estaba fraguado en otras instancias. En otras palabras, antes se habló, se dijo, se escribió, y siguiendo a Bajtín, las palabras dichas en ese momento, ya habían sido dichas por otros, muchas otras veces, de numerosas formas y en múltiples combinatorias. La idea de “*continuum*” sirve para caracterizar estas manifestaciones. En un extremo de éste, actos públicos como el de la agrupación “Memoria Activa” que fueron involucrando a través de diez años de evolución, apelaciones al recuerdo en múltiples soportes: discursos de figuras reconocidas por el público, elementos utilizados en rituales religiosos, música, prácticas asociadas a los reclamos de las organizaciones de derechos humanos, e incluso la fijación de una marca territorial como una de las relevadas para esta tesis. En el otro extremo, los relatos intercambiados en el devenir de la conversación diaria, en los cuales la asociación entre los crímenes cometidos por los nazis en la Segunda Guerra Mundial y los realizados por los militares argentinos en la dictadura del período 1976-1983 ocurría permanentemente.

Pero también en mi investigación seguí otras líneas, trazos que en principio no aparecían conectados. Me centré, siempre trabajando con el discurso, en otras esferas de la cultura. La indagación en el lexema “tradicición” que surgía una y otra vez cuando hablaba con mis entrevistados me permitió acceder a las maneras en que su uso supone una particular manera de delinear partes de un pasado y establecer lazos resignificados con él. Una amiga a quien le di a leer ese capítulo me envió un mensaje con el siguiente comentario:

“... Mi flia (sic) solía decir "No somos religiosos, somos tradicionalistas" y cuando yo intentaba explicar esto a un no judío se me hacía un merengue bárbaro: Lo que yo definía como "tradicional" (laico), para mi interlocutor gentil era "religioso”.

Además de haberle podido poner una explicación a algo que resultaba difícil de definir para una nativa, el trabajo con el término “tradicición” me permitió reflexionar

acerca de cómo un término naturalizado evoca y conecta. En el caso en estudio, esa manifestación discursiva da cuenta de una memoria entendida como manifestación “espontánea” de un vínculo con el pasado que da la posibilidad a un grupo humano de constituirse como colectivo social diferencial.

Entre la caracterización cotidiana de comportamientos tales como reelaboraciones que devienen de prácticas anteriores como “tradicionales” y las manifestaciones que ven la luz pública en un acto como el de Diciembre de 2004, en el que se expresan instancias de poder nacionales, municipales y comunitarias, hay otras mediaciones. La representación museográfica analizada es una muestra de ello. Es una institución comunitaria (aunque con sus particularidades en relación con las organizaciones de la colectividad, como fue explicado) y da cuenta de cómo desde estamentos institucionales de la colectividad se constituye una visión de aquello que es “judío” *vis à vis* lo “argentino”. La representación ahí realizada establece, por un lado vínculos con lo judío de otras localizaciones temporales y geográficas posicionando al grupo en un contexto mayor. Por otro, no difiere en gran medida de los intentos de legitimación de la presencia judía en Argentina a partir de los logros de sus “ciudadanos”. Pero, “coincidentalmente”, mientras se gesta la incorporación y reconocimiento público de la presencia judía también entre los desaparecidos de la dictadura militar, en la primera década de este nuevo siglo, el museo pasa a constituirse en un “Centro Cultural de la Memoria Judía en la Argentina” utilizando una terminología que empieza a incorporar la “**retórica de la memoria**”, aunque también es cierto que continúa respondiendo a la “**retórica del aporte**”. Ambas conviven, en un proyecto incipiente, con sus peleas internas, en un contexto en el cual lo “global” comienza a superar ampliamente las conexiones propias del modelo diaspórico con el que se configuró históricamente la “judeidad”. Procuré mostrar dicha conexión al mencionar la incidencia de organismos supranacionales en su funcionamiento. La explicitación de la “memoria” como aquello sobre lo que tienen que montarse los discursos de ahora en más responde tanto a una lógica de memorialización de lo “judío” que hace hincapié en el Holocausto como a una manifestación local del genocidio.

En el extremo del discurso no marcado por la búsqueda consciente de la “memoria” como instancia de vinculación entre los hechos históricos, aunque como mostré, muy involucrada en la constitución de dicha conexión, se encuentra el arte verbal. Las manifestaciones de la poética del habla, aún aquellas que en principio

aparecen como menos significativas, sustentan un recuerdo que se va construyendo en cada instancia de enunciación.

Como expuse a lo largo del trabajo, y específicamente en el último capítulo, el juego con el lenguaje permite la creación de nuevas formas de nombrar, y a partir de entonces, la caracterización desde las esferas más íntimas hasta otras más alejadas, pero con incidencia en la vida de los sujetos. Se comienza con el espacio familiar, y se expande el nombrar hacia el mundo de las relaciones con los “paisanos”, con los vecinos, con el mundo “no judío”, con las instancias estatales. En algunos casos, dichos juegos con el lenguaje reelaboran discursos anteriores para producir un anclaje en lo nacional argentino. Hibridan, producen combinaciones interdiscursivas, localizan los pasados grupales en los presentes societales. En otros hablan desde el hoy, imbricando en una combinatoria lúcida, hechos cuya implicación dará cuenta de una articulación reflexiva.

El trabajo con el caso de la conformación de un colectivo judío argentino y su relación con la memoria, me ha permitido reflexionar acerca de las conceptualizaciones de la memoria social vigentes, y comenzar a estudiar un fenómeno del cual sólo, considero, se está en un momento incipiente.

El desarrollo de mi tesis ha vuelto a poner en primer plano una situación planteada inicialmente, respecto a los múltiples mecanismos de producción de memoria y la concomitante necesidad de plantear diversas aproximaciones para encarar su estudio. Ha quedado también explicitada la pluralidad de abordajes necesaria para la indagación de los procesos de elaboración de la memoria social. En mi investigación tomé diferentes soportes materiales: monumentos memoriales en espacios públicos, exhibiciones museográficas, alocuciones públicas, música popular, folletos, discurso verbal oral. Dicha multiplicidad de soportes requiere también distintas aproximaciones metodológicas. La principal, con la que encaré todo el estudio estuvo dada por la aportada por la teoría de la “actuación” (*performance*). En cada caso particular, combiné dicha aproximación con otras, como el análisis del discurso conversacional. No obstante, el trabajo muestra también las limitaciones de algunos de estos abordajes para determinados materiales. Por ejemplo, se evidencia la necesidad de profundizar en cuestiones de semiótica visual para el análisis de los monumentos memoriales y las exhibiciones museográficas. Sin embargo, aunque dejo pendiente para futuras investigaciones un énfasis en el aspecto visual, estas manifestaciones fueron tomadas en

sus contextos, definidos a partir de numerosos indicadores, como lugar y fecha de emplazamiento, fecha del registro, textos que forman parte del memorial o la exhibición y desde ese posicionamiento contextual fueron leídos. Entendí también que a su vez, contextualizan, es decir, dan lugar a la creación de nuevas significaciones y de otras formas de elaborar el recuerdo.

Uno de los ejes en los cuales situé mi estudio estuvo determinado por lo que denominé **“retórica del aporte”** y **“retórica de la memoria”**. Aunque coexistentes en la actualidad, la primera sería históricamente previa y en alguna medida, antecedente, y la segunda posterior y posible en virtud de la preexistencia de la anterior. A su vez, estas dos retóricas se vinculan con otro eje tomado en consideración en principio, que es aquel que relaciona el **“paradigma inmigratorio”** con el **“paradigma diaspórico”**. Ello da cuenta de la dimensión de la intersección de procesos en los cuales la memoria social está imbricada. Para poder convertirse en ciudadanos argentinos en condición de pares con **“otros”**, los judíos tienen que luchar por su reconocimiento. Con ese fin, deben también producir un **“olvido”** respecto a aquello de donde se viene. Así, se deja de practicar la lengua, los lugares originarios se convierten en vagos o remotos, los saberes de los antepasados quedan relegados a un lugar de anquilosamiento, fanatismo, o antigüedad. La noción de **“tradición”** vehiculiza esa pérdida. Al mismo tiempo que afirma la continuidad, la quiebra.

Llegado a este punto, me interesa acentuar la interdependencia entre la **“memoria espontánea”** y la **“memoria voluntaria”**. Allí donde la mirada analítica establece divisiones, quizás sería necesario empezar a ver las intersecciones, dado que el recuerdo no se constituye únicamente con los relatos que se traen del pasado en una situación de enunciación concreta, sino que éstos también tomando la denominación de Halbwachs, se producen en un **“marco”** no explicitado, que tiene incidencia en la interpretación del pasado de los relatos actuales. En el caso aquí tratado, la vinculación entre el nazismo y los crímenes de la dictadura puede realizarse tomando como marco, en principio, los discursos posdictatoriales socialmente vigentes, pero en forma menos directa, los modos en que fue reelaborada la cultura de Europa Oriental por los propios judíos.

Una de las cuestiones siempre presente en los estudios sobre memoria es la de su relación con la historia, como lo plantea Jacques Le Goff (1992). Principalmente, porque la mayoría de las investigaciones abocadas al tema son realizadas por

historiadores. Éstos permanentemente debaten acerca de la validez de los recuerdos personales en su intento por determinar si ciertos hechos ocurrieron y en tal caso cómo fueron. Sin desmedro de la importancia de este tipo de investigaciones, en este punto me interesa hacer hincapié en la relevancia de la aproximación a la temática desde una “antropología de la memoria”, en la cual según las orientaciones disciplinarias propias, las preguntas consideradas pertinentes son otras. De esa manera, el foco no está tanto puesto en si los hechos que se relatan efectivamente ocurrieron, u ocurrieron como se los relata, sino en los motivos por los cuales se recuerdan ciertos acontecimientos y otros no, y en los sentidos que adquieren los procesos de producción de memoria.

Si el análisis de las “manifestaciones públicas de memoria” da cuenta de una lucha discursiva por instaurar una narrativa que por medio de la referencia al pasado permite enfrentar las constricciones del presente, me interesó demostrar que el estudio del juego con el lenguaje y sus géneros vuelve sobre los pasos de lo que se abandona (lenguas, expresiones, experiencias) para señalar que los entramados culturales tienen una solidez que resiste las imposiciones de olvido. De esa manera ellos se retoman, como en este caso, a la manera de columna sobre la que se erige un colectivo social que puede seguir reivindicando su condición de “judío”, reelaborar críticamente lo que ello significa, y enfrascarse en discusiones políticas internas, sin dejar de reclamar su inclusión plena en una identidad nacional abarcadora.

BIBLIOGRAFÍA SISTEMATIZADA¹¹⁷

Teoría del Folklore

AA.VV. *Journal of Folklore Research* (1996) vol 33 N°3 A Forum on the Term Folklore.

Abrahams, Roger (1988 [1975]) Las complejas relaciones de las formas simples. En *Serie de Folklore 5*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Pp. 3-30.

Bauman, Richard (2004) *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing.

Ben-Amos, Dan (1969) "Analytical Categories and Ethnic Genres" *Genre 2* :275-301.

Ben-Amos, Dan (1972 [2000]) Toward a Definition of Folklore in Context. En *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington: Trickster Press. Pp.3-19.

Ben-Amos, Dan (ed.) (1976) *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press.

Bendix, Regina (1997) *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. The University of Wisconsin Press.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000c) "Folklore y Patrimonio intangible: viejas y nuevas conceptualizaciones". Ponencia presentada en las I Jornadas de Patrimonio Intangible. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 6 y 7 de diciembre.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2001) "Folklore y patrimonio intangible: viejas y nuevas conceptualizaciones". *Revista de Investigaciones Folclóricas* 16: 99-102.

Blache, Martha (1985) "El reconocimiento folklórico de un grupo tras el relato humorístico: los chistes judíos" *RUNA* Vol. XV:99-116

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1980) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore. *Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas* III. Buenos Aires : 5-15.

¹¹⁷ Esta sistematización obedece a un ordenamiento producido en el proceso de investigación. Desde ya que la cabe realizar otras sistematizaciones en función de distintos recorridos de lectura. También que un buen número de los trabajos citados podría ser incluido en dos o más de las categorías elegidas.

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1987) "Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 2 :16-19.

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore: 12 años después". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 7 :29-34.

Briggs, Charles y Richard Bauman (1996 [1992]) "Género, intertextualidad y poder social". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11 :78-108

Dannemann, Manuel (1976) "Nuevas reflexiones en torno al concepto de Folklore". *Folklore Americano* : 121-129.

Dégh, Linda (1962) *Folktales and Society: Storytelling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press.

Fine, Elizabeth C. (1984) *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Fischman, Fernando (2004b) La competencia del Folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y (re)tradicionalización. En *Arte, Comunicación y Tradición*. Compiladora: María Inés Palleiro. Buenos Aires: Dunken, 2004. Pp.167-180

Handler, Richard y Jocelin Linnekin (1984) "Tradition: Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*". Vol. 97 No 385 : 273-290.

Jakobson, Roman (1960) Closing Statement: Language and Poetics. En *Style in Language*, ed. T. Sebeok. Cambridge: MIT Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1978) Culture Shock and Narrative Creativity. *En Folklore in the Modern World*. Editor Richard Dorson. The Hague Paris Mouton Publishers. Pp.109-122.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1996) "Topic Drift: Negotiating the Gap between the Field and Our Name". *Journal of Folklore Research* vol.33 N°3 :245-254

Mieder, Wolfgang (1990) "Consideraciones generales acerca de la naturaleza del proverbio". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 5 :7-16.

Paredes, Américo (1993) On Ethnographic Work among Minority Groups: A Folklorist's Perspective. En *Folklore and Culture on the Texan-Mexican Border*. Pp.73-110.

Paredes, Américo y Richard Bauman (Eds.) (1972 [2000]) *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington: Trickster Press.

Teoría de la *Performance*

Bauman, Richard (1977) *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Il: Waveland Press.

Bauman, Richard (1986) *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge University Press.

Bauman, Richard (1992a) Contextualization, Tradition, and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the *Kraftaskald*. En *Rethinking Context*. Alessandro Duranti and

Charles Goodwin, eds. Cambridge: Cambridge University Press. Pp.77-99.

Bauman, Richard (1992b) Performance. En *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York Oxford: Oxford University Press. Pp.41-49.

Bauman, Richard (1994 [1989]) “Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: una perspectiva centrada en la actuación” En *Serie de Folklore* 10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires :3-20 (Original en Text and Performance Quarterly vol.9 N°3).

Bauman, Richard (1996) Transformations of the Word in the Production of Mexican Festival Drama. En *Natural Histories of Discourse*. Edited by Michael Silverstein and

Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press. Pp.301-331.

Bauman, Richard (2000a) Las palabras de los otros y la construcción simbólica de la modernidad. En: *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos “José Hernández”. Pp.17-30.

Bauman, Richard (2000b) Actuación mediacional, tradicionalización y la “autoría” del discurso. En: *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos “José Hernández”. Pp. 31-51.

Bauman, Richard (2000c) “Genre” *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1) :81-84.

Bauman, Richard (en prensa) “Indirect Indexicality, Identity, Performance: Dialogic Observations”. *Journal of Linguistic Anthropology*.

Bauman, Richard y Charles Briggs (1990) “Poetics and and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life” *Annual Review of Anthropology* 19 :59-88.

Bauman, Richard y Joel Sherzer (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press.

Ben-Amos, Dan y Kenneth Goldstein (eds.) (1975) *Folklore, Performance and Communication*. The Hague: Mouton.

Benedetti, Cecilia (2001) *Rock Nacional y Consumo: el caso de La Renga. Tesis de Licenciatura presentada al Departamento de Ciencias Antropológicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000a) “El concepto de ‘actuación’ en el análisis de una propuesta de política cultural: el ‘relanzamiento de las canciones patrias y la noción de ‘identidad nacional’”. En *Temas de Folklore: Tradición, Identidad y ‘Actuación’*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000b) “Folklore + fiestas patrias = ¿identidad nacional? Una aproximación a la utilización de la “tradición” en eventos culturales actuales”, *Libro de Oro. Los Saberes Populares en el Fin del Milenio*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso-Academia Binacional de Folklore Argentino Chileno.

Canale, Analía (2001) “Los corsos barriales en Buenos Aires. Agentes y significados en una actuación folklórica” *Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore*, Córdoba, 15 al 17 de junio.

Canale, Analía (2002) “*La fiebre murguera que quita el aliento*. Una visión del resurgimiento de las murgas porteñas desde el Folklore” Cuadernos 18, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy : 249-264.

Crespo, Carolina (2003) “Políticas de tradicionalización en el escenario festivo de Gualeguaychú”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 18 : 137-145

López, Laura (2001) “Actuaciones culturales e identidad. El caso de las llamadas de tambores en Buenos Aires”. Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore, Córdoba, 15 al 17 de junio.

Macadar, Marquesa (2003) “La memoria actuándose: la puesta en escena del "ladino" en Uruguay” Ponencia presentada en las I Jornadas de Patrimonio Cultural Judío Argentino, desarrolladas en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 13 y 14 de Mayo.

Schechner, Richard (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

Lingüística y Antropología Lingüística

Austin, J.L (1962) *How to do things with words*. Oxford University Press.

Benveniste, Emile (1983) *Problemas de Lingüística General I*, México: Siglo XXI

Chafe, Wallace (1993) Prosodic and Functional Units of Language. En *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*. Edited by Jane Edwards and Martin D. Lampert. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. Pp. 33-

44.

Chafe, Wallace (1994) *Discourse, Consciousness and Time: The Flow and Displacement of Conscious Experience in Speaking and Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Duranti, Alessandro (1986) "The audience as co-author: An introduction". *Text* 6 (3) :239-247.

Duranti, Alessandro (1997) *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press.

Fernández Garay, Ana (1997) *Testimonios de los últimos tehuelches. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Archivo de Lenguas Indoamericanas, Colección Nuestra América, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Fernández Garay, Ana (2002) *Testimonios de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Colección Nuestra América, Archivo de Lenguas Indoamericanas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Golluscio, Lucía (1992) Ejecución e identidad: los tayil mapuches. En *Etnicidad e Identidad*. Compilación: Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp.153-167.

Golluscio, L. 2002: "Introducción". En Golluscio, L. y colaboradoras (comp.): *La etnografía del habla. Textos fundacionales*. Bs. As. EUDEBA Pp.. 13-53).

Golluscio, Lucía, Claudia Briones, Diana Lenton, Ana Ramos y Vivian Spoliansky (2000 [1996]) "El discurso en los procesos de formación de "comunidad". En *El habla en interacción: la comunidad*. Compiladora: Susana L. Skura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Pp. 63-77.

Gumperz, John (1982) *Discourse Strategies*. New York, Cambridge University Press.

Gumperz, John y Berenz (1993) "Transcribing Conversational Exchanges". In *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*. Edited by Jane E. Edwards and Martin D. Lampert. Hillsdale, New Jersey Hove and London Lawrence Elbaum Associates, Publishers.

Hanks, William (1999) "Indexicality" *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1-2): 124-126.

Irvine, Judith T (1996) Shadow Conversations: The Indeterminacy of Participant Roles. En *Natural Histories of Discourse*. Edited by Michael Silverstein and Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Johnstone, Barbara (1990) *Stories, Communities, and Place*. Bloomington Indianapolis: Indiana University Press.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1986) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.

Labov, William y Joshua Waletzky (1967) Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. En J. Helms (ed.) *Essays on the verbal and Usual Acts*. Seattle: University of Washington Press. Pp. 12-44.

Lyons, John (1980) *Semántica*. Barcelona: Teide.

Ochs, Elinor (1997) "Narrative". In *Discourse Studies: a Multidisciplinary Introduction*. Edited by Teun van Dijk, London: Thousand Oaks, California, Sage Publications.

Sherzer, Joel (1987) "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture". *American Anthropologist* 89: 285-309.

Schieffelin, Bambi B, Kathryn A. Woolard y Paul Kroskrity (1998) *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York Oxford: Oxford University Press.

Schiffrin, Deborah (1987) *Discourse Markers* Cambridge New York New Rochelle Melbourne Sidney, Cambridge University Press.

Silverstein, Michael y Greg Urban (1996) The Natural History of Discourse. En *Natural Histories of Discourse*, Edited by Michael Silverstein and Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press. Pp. 1-17

Urban, Greg (1994) "Repetition and Cultural Replication: Three Examples from Shokleng". En *Repetition in Discourse. Interdisciplinary Perspectives*. Barbara Johnstone, Editor. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Vitale, María Alejandra y Graciana Vázquez Villanueva (2001) "Políticas estatales sobre la lengua. La legislación argentina sobre radiodifusión (1934-1999). *Primeras Jornadas Nuestra lengua: un patrimonio*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp.120-124.

Yankah, Kwesi (1995) *Speaking for the Chief. Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Memoria

Achugar, Hugo (2003) El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis). En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Elizabeth Jelin y Victoria Langland (comps.) Madrid: Siglo XXI de España Editoriales. Pp. 192-216.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, NY: Verso.

Barrenechea, Ana María (2003) Archivos de la memoria. Palabras introductorias. En *Archivos de la Memoria*, Ana María Barrenechea, (compiladora) Rosario: Beatriz Viterbo Editora. Pp. 7-11

Billig, Michael (1990) Collective Memory, Ideology and the British Royal Family. En *Collective Remembering* Edited by David Middleton and Derek Edwards. London Newbury Park New Delhi: Sage Publications. Pp.60-80.

Boyarin, Jonathan (1992) *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Briones, Claudia (1994) “‘Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos’. Usos del pasado e invención de la tradición”. *Runa XXI* :99-129.

Brow, James (1990) “Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly*: 1-6.

Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fentress, James y Chris Wickham (1992) *Social Memory*. Oxford, U.K. & Cambridge USA: Blackwell Publishers.

Fischman, Fernando (2001) “El arte verbal en la configuración de la memoria social: el pasado en la narración oral” En *Narrar Identidades y Memorias Sociales. Estructura, Procesos y Contextos de la Narrativa Folklórica*. Compiladoras: Ana María Dupey y María Inés Poduje. Santa Rosa: Subsecretaría de Cultura de la provincia de La Pampa, Secretaría de Cultura de la Nación. Pp.303-313.

Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI

Jelin, Elizabeth y Victoria Langland (2003) Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Elizabeth Jelin, y Victoria Langland (comps.) Madrid: Siglo XXI de España Editoriales, Pp. 1-18.

Kaufman, Alejandro (2001) Prólogo. Memoria, horror, historia. En *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio*, Silvio Guelerman, comp.. Buenos Aires: Norma. Pp. 11-34

Le Goff, Jacques (1992) *History and Memory*. New York Oxford: Columbia University Press.

Lowenthal, David (1998 [1985]) *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal Ediciones.

Middleton, David y Derek Edwards (1990) *Collective Remembering*. London Newbury Park New Delhi, Sage Publications.

Olick, Jeffrey K. (1998) "Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público". *Ayer* 32 : 119-145.

Peltz, Rakhmiel (1995) Children of Immigrants Remember: The Evolution of Ethnic Culture. En *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. Edited by Marea C. Teski and Jacob. J. Climo. Westport, Connecticut London: Bergin & Garvey. Pp.27-48

Tonkin, Elizabeth (1992) *Narrating our Pasts. The Social Construction of Oral History*. Cambridge University Press.

Valensi, Lucette (1986) "From sacred history to historical memory and back: the Jewish Past". *History and Anthropology* Vol 2, part 2: 283-305.

Vidal-Naquet, Pierre (1996 [1991]) *Los judíos, la memoria y el presente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Visacovsky, Sergio E. (2004) "Un concepto de *realidad* en el análisis de las narrativas sobre el pasado". *Revista de Investigaciones Folclóricas* 19 :151-168.

Wachtel, Nathan (1986) "Introduction" *History and Anthropology* vol 2 : 207-224

Yerushalmi, Yosef Hayim (1982) *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle and London: University of Washington Press.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1989) Reflexiones sobre el olvido. En *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royamount*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Patrimonio Cultural

Arantes, Antonio A. (1997) Patrimônio cultural e nação. En *Trabalho, cultura e cidadania: um balanço de historia social brasileira*. Organização Angela Maria Carneiro Araújo, Sao Paulo: Scritta. Pp. 275-290.

Fischman, Fernando (2003) "Hacia una conceptualización del patrimonio cultural judío argentino" Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Patrimonio Cultural Judío Argentino, CIJAL-Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Mayo 13 y 14.

Fischman, Fernando (2004a) "El patrimonio cultural judío argentino y sus narrativas del pasado". Ponencia presentada en el II Congreso Internacional Patrimonio Cultural, Universidad Nacional de Córdoba, 6 y 7 de mayo.

Fischman, Fernando (2005) La producción cultural judía argentina como patrimonio. Interrogantes y propuestas. En *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. Compiladora: Alicia Martín. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Freidenberg, Judith (2005) *Memorias de Villa Clara*. Buenos Aires: Antropofagia

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.

González-Varas, Ignacio (1999) *Conservación de Bienes Culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Cátedra.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Lacarrière, Mónica (2000) “¿Se mira y no se toca...? El patrimonio en las ciudades de fin de siglo”. *Cuadernos de Antropología Social* N°11 :137-163.

Morosi, Albana (2004) La historia de la Plaza Lavalle en la perspectiva de los actores. En *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos sociales contemporáneos*. Mónica B. Rotman, Editora. Córdoba: Ferreira Editor, Pp. 173-190

Prats, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.

Prats, Llorenç (2000 [1998]) “El concepto de patrimonio cultural”. *Cuadernos de Antropología Social* N°11 :115-136.

Rotman, Mónica B. (2004) La creación urbana de tradiciones locales. En *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos sociales contemporáneos*. Mónica B. Rotman, Editora. Córdoba: Ferreira Editor, Pp. 135-151.

Inmigración

Bargman, Daniel, Guadalupe Barúa, Mirta Bialogorski, Estela Biondi Assali e Isabel Lamounier (1992) Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina. En *Etnicidad e Identidad* (comp. Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno), Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp.189-198.

Bialogorski, Mirta (2002) *La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria*. Tesis de doctorado presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Devoto, Fernando (2003) *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Juliano, Dolores (1978) “El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria”. En: *Procesos de contacto interétnico*. Roberto Ringuelet, comp. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.

Antropología reflexiva, Etnografía nativa

Behar, Ruth (1996) "Anthropology that Breaks your Heart" en *The Vulnerable Observer*. Beacon Press. Pp. 161-191.

Clifford, James (1994) "Diasporas". *Cultural Anthropology* 9 (3) :302-338.

Clifford, James (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Jones, Delmos (1970) "Towards a Native Anthropology". *Human Organization* 29 (4) :251-259.

Kondo, Dorinne (1986) "Dissolution and Reconstitution of Self" *Cultural Anthropology* 1 (1): 74-88.

Rosaldo, Renato (1989) "Grief and the Headhunter's Rage" en *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysts*. Beacon Press. Pp.1-21.

Taylor, Julie (1998) *Paper Tangos*. Durham and London: Duke University Press.

Trinh Minh-Ha (1989) "The Language of Nativism: Anthropology as a Scientific Conversation of Man with Man", in *Women Native Other*. Indiana University Press. Pp. 47-76.

Visweswaran, Kamala (1994) "Identifying Ethnography" en *Fictions of Feminine Ethnography*. University of Minnesota Press. Pp. 114-142.

Museos

Butler, Shelley Ruth (2000) "The Politics of Exhibiting Culture: Legacies and Possibilities". *Museum Anthropology* 23 (3) :74-92.

Fischman, Fernando (2002) "Mostrar un museo con vida. La representación de la producción artesanal indígena en el ámbito museal". *Anclajes* Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso, Universidad Nacional de La Pampa Vol. VI N°6

Karp, Ivan (1992) Introduction: Museums and Communities: The Politics of Public Culture. En *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.Pp.1-17.

Miller, Julie (1994) "Planning the Jewish Museum, 1944-1947" *Conservative Judaism* Volume XLVII, Number 1.

Crítica Literaria

Bruner, Jerome (1998) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.

De Certeau, Michel (1996 [1980]) *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. Mexico: Universidad Iberoamericana.

Derrida, Jacques (1997) *Mal de Archivo*. Madrid: Trotta

Gresillon, Almuth (1994) "Qué es la crítica genética". *Filología* Año XXVII, 1-2 :25-52

Hay, Louis (1994) "La escritura viva" *Filología* Año XXVII, 1-2 : 5-22.

Mizraje, María Gabriela (2002) "Ficciones de identidad. Las mixturas críticas en Germán Rozenmacher" Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 11 al 15 de noviembre.

Morris, Pam (1994) *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*. London New York Sydney Auckland: Edward Arnold.

Mukarovsky, Jan (1977 [1940]) On Poetic Language. En *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*. John Burbank and Peter Steiner, eds. New Haven: Yale University Press. Pp. 1-17

Palleiro, María Inés (2004a) *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Universidad de Buenos Aires.

Palleiro, María Inés (2004b) Arte, comunicación y tradición. En *Arte, comunicación y tradición*. María Inés Palleiro (compiladora). Pp.13-118.

Piglia, Ricardo (1999) "Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)", conferencia pronunciada en el I Seminario de Análisis Crítico de la Realidad Argentina 1984-1999, Asociación Madres de Plaza de Mayo. *Página 12*, 24 de Diciembre.

Prieto, Adolfo (1988) *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.

Senkman, Leonardo (1983) *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Pardes.

Steiner, George (1996) *Pasión Intacta*. Siruela-Norma.

Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

Estudios judíos

Birnbaum, Philip (1988) *Encyclopedia of Jewish Concepts*. New York: Hebrew Publishing Company.

Boyarin, Daniel y Jonathan Boyarin (1993) "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity". *Critical Inquiry* 19 Summer.

Harshav, Benjamin (1990) *The Meaning of Yiddish*. Berkeley Los Angeles Oxford: University of California Press.

Neusner, J. (1995). *Judaism in Modern Times. An Introduction and Reader*. Oxford, Basil Blackwell.

Sorj, Bernardo (2002) Estudios Judaicos Latinoamericanos y Teoría Social Crítica. Conferencia inaugural de *The Eleventh International Research Conference of The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America"*, Rio de Janeiro 23-26 de Junio.

Topel, Marta (2002) Neopentecostales y neo-ortodoxos en San Pablo: diferencias y semejanzas en las estrategias de reclutamiento de nuevos miembros. Ponencia presentada en la Eleventh International Research Conference, Latin American Jewish Studies Association, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.MS.

Topel, Marta (2003) O lugar da nova ortodoxia judaica paulistana no cenário do campo religioso brasileiro: algumas observações. *Rever* N1 Ano 3 <http://www.pucsp.br/rever>

Wiesenthal, Simon (1988 [1986]) *El libro de la memoria judía. Calendario de un martirologio*. Buenos Aires: Hachette.

Judíos argentinos

Acedo, Teresa (2003) "El legado cultural de la Colonia Mauricio en la localidad bonaerense de Carlos Casares. Recuperación y olvido". Ponencia presentada en el III Encuentro de Turismo Cultural NAYA-Museo de Motivos Populares José Hernández, octubre 31, noviembre 1 y 2.

Avni, Haim (1991) *Argentina and the Jews. A History of Jewish Immigration*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Avni, Haim (1992) *Judíos en América. Cinco siglos de historia*. Madrid: Editorial Mapfre.

Barúa, G.(1990) Procesos de diferenciación/vinculación en las unidades sociales de la comunidad judía de Buenos Aires. En: *Ensayos sobre Judaísmo Latinoamericano*, pp. 259-287. Buenos Aires, Milá.

Feierstein, Ricardo (1999) *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires: Ameghino Editora.

Fischman, Fernando (2000a) *The Oral Narrative Discourse of Jewish Immigration to Argentina*. Tesis de Maestría presentada al Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University.

Fischman, Fernando y Javier Pelacoff (2002) "Demandas de Justicia y marcas de identidad: manifestaciones públicas de los judíos de Buenos Aires después del atentado a AMIA" Ponencia presentada en *The Eleventh International Research Conference of*

The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America", Rio de Janeiro, 23-26 de Junio.

Fischman, Fernando (2004c) "Inmigración y arte verbal en el relato de la experiencia judeoargentina". Ponencia presentada en las VI° Jornadas Académicas de Integración Curricular Lenguaje e Identidad "El multilingüismo de los judíos". Fundación Auge, Universidad Hebrea de Jerusalem, Universidad Maimónides, 29 y 30 de Julio

Lvovich, Daniel (2003) *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Javier Vergara Editor

Mirelman, Victor (1988) *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1880-1930*. Buenos Aires: Milá.

Pelacoff, Javier.(2000) Desencanto, pero al revés: Sobre el retorno de lo religioso y la hiper (o post) secularización. Ponencia presentada en la I Jornada Interdisciplinaria de Ciencias Sociales y Filosofía: "Justicia, Trabajo y Educación en la Sociedad Global"/ "El retorno de la política: la utopía democrática". Instituto de Investigación en Ciencias Sociales "Gino Germani". Facultad de Ciencias Sociales -UBA.MS

Pelacoff, Javier (2002) "*El Imperio Contraataca*. Referencias identitarias y Acción Colectiva en una "pizzería recuperada". Ponencia presentada en las I Jornadas de Interfases entre Cultura y Política en Argentina, IDES.

Schwarcz, Alfredo José (1991) *Y a pesar de todo. Los judíos de habla alemana en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Slavsky, L. y S. Skura (2000). "1901-2001 - 100 Años de Teatro en Idish en Buenos Aires".Feierstein, R. y S.A. Sadow (comp.) *Encuentro Recreando la Cultura Judeoargentina 1984-2001: en el umbral del segundo siglo*. Buenos Aires, Milá.

Slavsky L. y S. Skura. (2002) "Judíos de Buenos Aires. Gente de Teatro (Idish)". 11 International Research Conference of The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America. En: *hcc.haifa.ac.il/~lajsa*.

Smolensky, Eleonora (2005) Italianos-judíos en la Argentina. En *Narrativa: identidades y memorias*. María Inés Palleiro (compiladora). Buenos Aires: Editorial Dunken Pp.93-101

Smolensky, Eleonora y Vera Vigevani Jarach (1999) *Tantas voces, una historia. Italianos judíos en la Argentina, 1939-1948*, Buenos Aires: Temas Editorial.

Zadoff, Efraim (1994) "La educación judía en Buenos Aires: su organización e institucionalización 1935-1957". *Coloquio* 26 : 35-38

Obras literarias e históricas

Bublik, Armando (1997) *Poncho y Talmud*. Buenos Aires: Atlántida.

de Jong, Ingrid (2005) "Representaciones de la tradición nacional: esencias y jerarquías culturales en los estudios de folklore en el cambio de siglo (XIX-XX)". Ponencia presentada en las III Jornadas de Investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 3, 4 y 5 de Agosto.

Gerchunoff, Alberto (1968 [1910]) *Los Gauchos Judíos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Judkowski, José (1998) *El Tango. Una historia con judíos*. Buenos Aires: Fundación IWO.

Nudler, Julio (1998) *Tango judío. Del ghetto a la milonga*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rock, David (1993) *La argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Ariel.

Shumway, Nicolás (1993 [1991]) *La invención de la Argentina*. Emecé

Spektorowski, Alberto (1990) Los orígenes intelectuales del antisemitismo en la derecha nacionalista argentina. Los casos de J. Meinvielle, R. Doll y E. Osés. En *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*. Buenos Aires: Milá. Pp.200-25.

Steimberg, Alicia (1992) *Cuando digo Magdalena*. Buenos Aires: Planeta.

Fuentes periodísticas y de difusión

Congregación en Libertad. Revista de la CIRA (2000)

Congregación Israelita de la República Argentina (1999) Vol 1 N°1

Macón, Cecilia (2001) "Lo imborrable" *Ciudad Abierta* Año 1 N°8, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Mundo Israelita, 2/01/04

"Shalom Argentina. Huellas de la Colonización Judía" (2001)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

TESIS M-7-15

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 222.100	MESA
18 OCT 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

TESIS DE DOCTORADO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

***PROCESOS DE CONSTITUCIÓN DISCURSIVA DE MEMORIA: EL
CASO DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO.***

DOCTORANDO: M.A. FERNANDO FISCHMAN

DIRECTOR: DR. RICHARD BAUMAN

CO-DIRECTORA: DRA. MARÍA INÉS PALLEIRO

CONSEJERA DE ESTUDIOS: LIC. ALICIA MARTIN

AGRADECIMIENTOS

A Richard Bauman, por su apoyo permanente en el extenso proceso que llevó a la concreción de esta tesis.

A María Inés Palleiro, por haber asumido el rol de codirectora y pautar las distintas etapas de trabajo que permitieron su realización

A Alicia Martin, porque el título de “consejera” no le hace justicia a todos los roles que ha desempeñado, desde el institucional de directora de beca, hasta el de orientadora, pero por sobre todo, amiga.

A los miembros del equipo UBACyT que dirige Alicia Martin, por haber escuchado sistemáticamente mis presentaciones y aportado preguntas y comentarios.

Al Grupo de Estudios sobre el Colectivo Social Judío Argentino del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, por haberme brindado un espacio para intercambiar ideas sobre la temática específica de investigación.

A Carolina Crespo y Cecilia Benedetti, por prestarse generosa y desinteresadamente a colaborar en la resolución de diversas cuestiones técnicas.

A la Universidad de Buenos Aires y, a la Fundación Antorchas, por las becas que facilitaron mi trabajo.

A Marquesa Macadar, por las largas conversaciones, con coincidencias y disensos, en Bloomington, Montevideo y Buenos Aires.

A Alejandro Soltonovich y Miriam Alazraki, por las numerosas charlas amistosas, mate de por medio, en San Telmo, y luego, correo electrónico mediante, desde su exilio madrileño.

A mi hermano Hernán, por los muchos cafés con discusiones de política nacional y comunitaria.

A mis padres, Miguel y Norma, por las cosas que no se pueden decir en un espacio como éste.

A mi esposa Natasha, compañera de la vida, por estar en todos los lugares donde tiene que estar.

PRIMERA PARTE.....	1
INTRODUCCIÓN.....	1
El <i>corpus</i>	10
El colectivo judío argentino y la configuración discursiva de la memoria.....	12
CAPÍTULO 1.....	16
LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL: DIMENSIONES TEÓRICAS, PRESENTACIÓN DEL CASO EN ESTUDIO Y PLANTEO GENERAL DE LA HIPÓTESIS	
<u>Algunos desarrollos teóricos en estudios acerca de la memoria social.....</u>	<u>16</u>
<u>La noción de <i>performance</i>/actuación como herramienta analítica.....</u>	<u>20</u>
Consideraciones metodológicas para la investigación por parte de un antropólogo nativo.....	25
La textura de la memoria.....	32
<u>Procesos constitutivos del colectivo social judío argentino.....</u>	<u>35</u>
La inmigración judía a la Argentina.....	35
La conformación de un “colectivo social judío argentino.....	39
<u>Formulación de la hipótesis.....</u>	<u>42</u>
SEGUNDA PARTE.....	44
LA CONFORMACIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO Y SU RELACIÓN CON DISCURSOS INSTITUCIONALES CONFIGURADORES DE “MEMORIA”	
CAPÍTULO 2.....	46
MANIFESTACIONES PÚBLICAS DE MEMORIA	

<u>Lo “judío” en el contexto de los discursos de la “argentinidad”</u>	46
La lucha contrahegemónica por el acento. Los esfuerzos por incorporar lo “judío” a lo “argentino”.....	51
<u>La “retórica del aporte”</u>	52
Gauchos y tangos judíos.....	52
<u>La “retórica de la memoria”</u>	58
El discurso público de la “memoria” como tropo de integración.....	58
Monumentos en el espacio público.....	61
Los monumentos relevados.....	63
<u>La inscripción de la tragedia judía en la tragedia nacional: La “memoria” como tropo compartido</u>	68
<u>El tropo de la memoria y su continua delineación por medio de otros discursos</u>	70
La hibridación de la “memoria” en la música popular.....	71
<u>¿Qué conmemoran estos discursos sobre la “memoria”?</u>	73

CAPÍTULO 3.....78

LA REPRESENTACIÓN DE “LO JUDÍO” EN UN MUSEO JUDÍO ARGENTINO: ¿LA MEMORIA DE QUIÉN/ES?

<u>El discurso museográfico</u>	78
Un caso de institución productora de memoria: el Museo Judío de Buenos Aires (1967-2003).....	79
La representación etnográfica de lo “judío”.....	83
La representación histórica de lo “judío”.....	84
<u>El Museo Judío de Buenos Aires en la política comunitaria</u>	88

TERCERA PARTE.....92

LA MEMORIA EN LAS “FORMAS DE HABLA” JUDÍAS ARGENTINAS

<u>Consideraciones específicas</u>	94
La “tradición” en discurso y la construcción de la memoria: metodología de análisis para el discurso verbal oral.....	99
CAPÍTULO 4	103
LA “TRADICIÓN” EN DISCURSO	
<u>La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal</u>	105
“ <i>Religiosos no, tradicionalistas, sí</i> ”. El entramado de lo “tradicional” en el discurso verbal oral.....	107
<u>Metodología de análisis y pautas de transcripción</u>	108
<u>La percepción del proceso inmigratorio como instancia de quiebre</u>	111
<u>El relato de la manipulación de la tradición</u>	115
La “tradición” en el discurso sobre la comida.....	119
<u>Corolarios del análisis y reflexiones metodológicas</u>	122
CAPÍTULO 5	124
LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA POR MEDIO DEL ARTE VERBAL	
<u>El arte verbal judío argentino: un itinerario de lectura en el contexto del <i>corpus</i> disciplinar de la folklorística</u>	128
<u>Metodología de análisis para el discurso oral considerado como “arte verbal”</u>	132
<u>La poética de la memoria y sus géneros</u>	134
<u>La “memoria” de una generación</u>	135
<u>La configuración de una <i>generación</i> por medio del lenguaje: <u>epítetos, apodos y criptolalía</u>.....</u>	140
<u>Géneros conversacionales y narrativos</u>	144
<u>Géneros conversacionales</u>	145
La recreación “folk” de toponimias.....	146
El juego con el lenguaje y su uso para la caracterización de “unos” y “otros”.....	148
Los juegos a partir de la competencia (o incompetencia) lingüística	

como <i>locus</i> para la elaboración de los procesos de articulación y conflicto intragrupal.....	151
<u>La configuración narrativa de la memoria grupal.....</u>	155
El discurso narrativo oral y sus cronotopos.....	156
La elaboración narrativa del pasado.....	158
La repetición en la estructura narrativa. Del rasgo formal al sentido alternativo.....	165
<u>La memoria narrativa como articuladora de múltiples pasados y del presente.....</u>	168
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	172
BIBLIOGRAFÍA SISTEMATIZADA.....	178

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Mi tesis sostiene que el colectivo judío en el contexto argentino posee una configuración diferencial, articulada a partir de procesos de construcción discursiva de memoria. Se basa en el análisis de dichos procesos desde una perspectiva antropológica vinculada con un enfoque comunicativo de la Folklorística, específicamente, la “**teoría de la *performance***”. Para ello, examina los modos de elaboración discursiva de esta memoria a través de un *corpus* de materiales recopilado en un trabajo de campo intensivo (entrevistas, anotaciones, observaciones, artículos periodísticos, folletería institucional, entre otros).

La pregunta con la que comenzó mi investigación se podría plantear en los siguientes términos ¿cómo se constituye en colectivo social diferencial un grupo de origen inmigratorio, el judío, en el contexto de un estado nacional como el argentino que, al mismo tiempo que lo incluye demográficamente e incluso le otorga ciudadanía plena en términos jurídico-legales, sistemáticamente construye un ideario que lo excluye?

La respuesta provisional a dicha pregunta funcionó a modo de hipótesis orientadora de la indagatoria: a través de la apelación a determinadas estrategias discursivas, los judíos salieron a disputar un lugar en la constelación de integrantes de la nacionalidad. Así, el encuadre inicial del trabajo estuvo dado por la consideración de los sujetos sociales en su ubicación en un campo de lucha discursiva¹. Siguiendo los planteos del Círculo de Bajtin, conjeturé que mediante “formas de respuesta” (traducción propia de la versión inglesa “*rejoinders*” en Morris 1994), se luchó y se continúa luchando por el “acento”. A través del diálogo con los discursos del estado nacional y de los intelectuales y exponentes de las industrias culturales vinculados a los sectores hegemónicos del país, desde ámbitos judíos (las instituciones comunitarias, sus industrias culturales), se disputó la construcción ideológica que constituyó a los judíos

¹ Michael Silverstein y Greg Urban (1996) destacan la estratégica importancia política de afirmar una interpretación metadiscursiva sobre otras.

como un componente no integrable a la nacionalidad. A partir de dicha construcción ideológica podría considerarse que la identidad “judía argentina” quedó explícitamente descartada de los imaginarios de la nacionalidad desde las primeras décadas del siglo XX. Es así como un pensador nacionalista y funcionario del Ministerio de Instrucción Pública, Ricardo Rojas escribió ya en 1909 que la “cuestión semítica” existirá “apenas el hijo criollo del inmigrante semita prefiera *ser judío en vez de ser argentino* en completa comunión con el pueblo y el suelo donde naciera” (cursivas mías, en Lvovich 2003). Posteriormente, la constitución de discursos nacionalistas adquirió tintes fuertemente antisemitas. A partir de la década de 1930 se erigió un paradigma de la “argentinidad” con un componente católico fundamental (Rock 1993; Spektorowski 1990), circunstancia que manifiesta la situación conflictiva que supuso desde entonces la adscripción al colectivo judío. En procesos similares se articularon otras exclusiones, como la de los afrodescendientes y la de los indígenas. Aunque el caso de los judíos cuenta con sus particularidades, entiendo que hay puntos en común con las cuestiones que afectaron a esos otros grupos, y por lo tanto su análisis puede esclarecer algunos procesos generales de exclusión.

Expresiones tan mentadas como “hay que recordar como hacen los judíos” y “los argentinos no tenemos memoria” me llegaron a interpelar particularmente en mi doble condición de judío y argentino. Conduje entonces la indagatoria desde mi subjetividad reflexiva, a partir de la consideración de un colectivo reiteradamente identificado como poseedor de una vinculación activa con el pasado (los judíos) en el contexto de un estado nacional repetidamente caracterizado como problemático en su relación con acontecimientos de su historia (la República Argentina). A lo largo de mi investigación, el abordaje de estos temas implicó una permanente problematización y puesta en cuestión de aquellos enunciados que forman parte de un sentido común naturalizado y compartido. Dichas reflexiones me llevaron a detectar la sustentación de ambos enunciados en prácticas concretas productoras de memoria y olvido. Así la imposibilidad clara de articular una memoria pública nacional que pueda dar cuenta sistemáticamente del pasado queda de manifiesto en el descuido estatal por los archivos, los museos y las bibliotecas (Kaufman 2001), en tanto que la apelación al recuerdo de los judíos se patentiza precisamente en una institución que congrega un archivo, un museo y una biblioteca, el Instituto Judío de Investigaciones *IWO*, que más allá de las actividades específicas que realiza, en el hall de entrada de su sede de Buenos

Aires exhibe un cartel que afirma “*Un pueblo sin memoria no es un pueblo, y un pueblo que no se congrega para compartir su destino se pierde en la historia*”.²

La realización de mi tesis, significó una focalización en los usos concretos de los instrumentos productores de memoria en un grupo particular, los judíos, extensible tal vez a otros colectivos. Más allá de la probada relación entre el imperativo bíblico de la memoria y la religión judía que plantea uno de los teóricos más relevantes sobre el tema, Yosef Hayim Yerushalmi (1982; 1989), me interesó examinar los “usos” concretos de algunos materiales, entendidos como parte de un repertorio cultural, siempre por un grupo específicamente delimitado, y en un momento histórico determinado, para precisar cómo los mencionados imperativos de conmemoración se efectivizan o no en situaciones sociohistóricas concretas. En ese sentido, una dimensión importante de la investigación estuvo dada por el examen de las formas utilizadas para elaborar su memoria por parte de un grupo de origen inmigratorio en el contexto de un estado nacional. Es decir, más allá de las especificidades en su relación con el pasado de un colectivo determinado en una formación social, otras singularidades debían ser tenidas en cuenta. Éstas, resultantes de la particular localización de los judíos en el marco de los procesos de integración comunes a todos los inmigrantes, conllevan necesariamente una dinámica de memoria y olvido.

Asimismo, la problemática investigada se vincula con los debates acerca de la memoria surgidos con fuerza a partir de la década de 1980 y que adquirieron mayor intensidad en los 90 en relación con la cuestión de las formas de recordación de los crímenes de las dictaduras militares latinoamericanas. Dicha temática mantiene aún hoy vigencia en el campo académico, como se desprende de las numerosas nuevas publicaciones al respecto y del hecho de que, como puede advertirse por su presencia en congresos y jornadas de disciplinas sociales y humanísticas, ha obtenido estatus de eje problemático particular. También, la reciente formulación de programas de estudio e incluso la creación de carreras de posgrado específicas sobre la “memoria” proporciona un marco para la reflexión acerca de las circunstancias históricas que posicionan al tema como uno de tamaño relevancia y de las consecuencias de las intervenciones de

² Estos enunciados comunitarios, reiterados en numerosas instancias, no necesariamente tienen un correlato en las políticas específicas que se siguen en relación con los museos, como surge de la investigación realizada y muestro en el Capítulo 3

numerosos actores en tareas de producción de recuerdo³. Qué se recuerda y qué se olvida, y quiénes se benefician con determinadas configuraciones de las experiencias pasadas en general, y en particular con aquellas de índole traumática como dictaduras y genocidios, ha sido una cuestión que, aunque debatida, sigue siendo arena de controversias en la sociedad civil, en tanto y en cuanto aquello que se recuerda servirá para delinear el futuro colectivo. Por lo tanto, este trabajo se abre hacia los debates acerca de los mecanismos por los cuales el pasado es “construido” y en ese carácter, se convierte en objeto de disputas.

Además de dialogar intensamente con dichas cuestiones, esta tesis se propone también avanzar en otra dirección. Mi propósito es dilucidar cómo se constituyen los ejes de continuidad/discontinuidad cultural en los cuales, la memoria, entendida esta vez como el proceso de integración de experiencias pasadas con el presente, también se constituye. Para ello, me adentro en los mecanismos específicos por medio de los cuales se produce la selección que a partir de un *continuum* de experiencias pasadas deja que algunas de estas se desvanezcan y que otras se reelaboren para pasar a formar parte del repertorio de discursos vigentes. Estos mecanismos, algunas veces están claramente vinculados con macropolíticas específicas que orientan la producción de recuerdos de experiencias pasadas, pero en oportunidades se desarrollan con independencia de las instancias memorializadoras institucionales, aunque siempre en un proceso comunicativo con ellas. Es decir, parto de la concepción de que la memoria social concierne tanto a los productos de los dispositivos institucionales de memorialización, como a aquello para lo cual se erigen mecanismos productores de “olvido”. Pero ahí no acaban los componentes de la memoria, sino que ésta también abarca aquello que continúa vigente en el recuerdo social, por medio de prácticas de transmisión y reelaboración que se suceden con independencia de políticas concretas que las estimulen. De manera, que en mi investigación tomo en consideración que la memoria se constituye a través de una multiplicidad de canales y códigos.

Como punto de partida me baso en las elaboraciones teóricas acerca del concepto de memoria social surgidas de los tempranos trabajos de un teórico insoslayable del tema como Maurice Halbwachs quien comenzó a delinear la noción en

³ Entre los mencionados cursos y carreras de posgrado cabe citar la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata, y los cursos dictados por Alejandro Kaufman en la Universidad Nacional de Quilmas sobre “Memoria, Identidad y Representación. Elementos para el análisis cultural de la historia argentina reciente”.

la década de 1920. Según esta perspectiva, el modo histórico de percibir el pasado desplaza a la memoria como forma de relacionarse con lo acontecido anteriormente. En coincidencia con esta postura se manifiesta otro importante teórico de la memoria social, Pierre Nora, quien plantea que se habla de la memoria “porque ya no queda nada de ella” (en Olick 1998). Esta visión se encuadra en una concepción de una división radical entre sociedades pre-modernas y modernas, según las cuales las primeras vivirían en un pasado continuo y las segundas habrían constituido a la memoria como una forma discursiva que sustituye a aquello que no se puede experimentar espontáneamente. Por mi parte, disiento con una formulación de la memoria como aquello que “da paso” a la historia en la modernidad, como consecuencia de la pérdida de contacto “orgánico” con el pasado. El planteo que subyace a esta tesis, es que esa división no resulta fecunda para examinar los procesos de producción de memoria social ya que plantea una dicotomía entre sociedad tradicional y moderna que les atribuye a una y otra características opuestas en su relación con el pasado.

Mi tesis entonces se propone como una profundización en la reflexión sobre los procesos sociales de elaboración de memoria a través de la delimitación de un caso y del ahondamiento en algunas de las variables que intervienen en dichos procesos.

Con el fin de alcanzar los objetivos planteados inicialmente, organicé la tesis en tres partes. Para llegar a dar forma a las hipótesis esbozadas, al comenzar el trabajo que sostiene mi tesis, creo necesario realizar algunas consideraciones preliminares acerca del colectivo judío y la configuración discursiva de la memoria y exponer con claridad la articulación entre sus distintas secciones. En la Primera Parte formulo un estado de la cuestión y presento el caso en estudio, pasos indispensables para la construcción de mi hipótesis, que procedo a enunciar luego de estas consideraciones previas. En la Segunda Parte, abordo el análisis de instrumentos de conmemoración institucionales como monumentos y museos. En la Tercera Parte, trabajo con discurso verbal oral proveniente de las entrevistas realizadas.

A continuación planteo los ejes principales de cada una de las partes⁴.

Para presentar el estado de la cuestión y el caso en estudio, de acuerdo con el recorrido planteado, en la Introducción de esta Primera Parte, presento la tesis a sostener. En el Capítulo 1 realizo un relevamiento de los conceptos teóricos en uso para

el estudio de la “memoria” en la actualidad. Posteriormente planteo los conceptos teórico-metodológicos con los cuales, reconsiderándolos en función de los materiales empíricos analizados, abordé el estudio del caso. Me refiero específicamente a la noción de *“performance”* (actuación) y consecuentemente al de *“proceso de tradicionalización”*. En relación con el *corpus* de materiales seleccionados, como quedó dicho, los procesos conmemorativos hacen uso de gran número de manifestaciones semióticas y construyen significaciones a través de múltiples canales, inabordables sin una determinación previa. Ello exige una delimitación en cuanto al tipo de manifestaciones a tomar en cuenta, las expresiones concretas elegidas y una aproximación metodológica para cada una de ellas. Ellas están especificadas en cada apartado. Las principales expresiones tomadas en consideración son las denominadas “conmemoraciones” públicas (museos, monumentos, exhibiciones) y el discurso verbal oral. Sin embargo, los materiales utilizados no se limitan a aquellos, sino que cuando resulta pertinente, incorporo materiales periodísticos y de las industrias culturales (literatura, música popular).

En el mismo capítulo, sitúo históricamente al grupo judío en los procesos que le dieron origen en tanto colectividad en el marco del estado nacional argentino. Planteo así las coordenadas del caso particular en el cual llevé a cabo mi investigación sobre la memoria. Presento mi tratamiento del grupo en su carácter de conglomerado de origen inmigratorio y propongo, a los fines analíticos, definirlo como “colectivo social” más que como “comunidad” o “colectividad”, ambos términos de uso corriente por parte de los nativos y en la mayor parte de la producción histórica y antropológica, dado que permite una mayor sutileza en la definición de las formas de adscripción.

Asimismo, planteo mi posicionamiento subjetivo como miembro de dicho colectivo y desarrollo las maneras en que mi autoadscripción por un lado guía mi investigación y por otro me induce a un proceso reflexivo que resulta iluminador para abordar la temática, ya que me lleva a la búsqueda de nuevos instrumentos metodológicos.

La reflexión surgida de mi carácter de etnógrafo “nativo” sirvió a varios fines. En un principio, para pensar las posibilidades y limitaciones de los acercamientos a las temáticas en estudio desde una perspectiva que combina una mirada académica con una

⁴ Con el fin de lograr una mayor claridad expositiva, realicé algunos cambios en la numeración de los capítulos en relación a los presentados en el Plan de Tesis definitivo. He respetado, de todos modos el

percepción nativa. Posteriormente, y como consecuencia no prevista al inicio, para la realización de un ejercicio de remembranza que supuso, frente a cada instancia de entrevista, de observación y de escritura, la confrontación con los recuerdos propios, filtrados también por la teoría. Este planteo, desarrollado en el Capítulo 1, tiene alcances para el trabajo en su conjunto.

Esta Primera Parte presenta de ese modo, la especificidad del enfoque teórico y metodológico con que se aborda el grupo en estudio, que se relaciona con un acercamiento analítico desde mi posición reflexiva de nativo, a distintas manifestaciones discursivas del colectivo judío en la Argentina, con las herramientas metodológicas de la **teoría de la performance**.

La Segunda Parte consta de dos capítulos. En el Capítulo 2 abordé lo que denominé “**discursos institucionales configuradores de memoria**”, siguiendo las diferenciaciones conceptuales planteadas en el capítulo anterior acerca de los dispositivos memorializadores. Posteriormente me centré en las estrategias discursivas por medio de las cuales el colectivo judío procuró negociar la adquisición de una ciudadanía plena con el mantenimiento de rasgos identitarios singulares. Esta situación, no exenta de conflictos dado el entrecruzamiento de discursos contradictorios (los idearios de una nación culturalmente uniforme, con los matices propios de cada momento, frente a un imaginario grupal que se plantea con una profundidad histórica anterior a la de la constitución misma de los estados nacionales y que se posiciona como una entidad singular, aunque sin renunciar a la pretensión de incorporarse como componente de la nacionalidad argentina). Para las citadas estrategias discursivas acuñé la denominación de “**retórica del aporte**” que se constituye como un antecedente de la “**retórica de la memoria**”.

Examino los discursos constitutivos de esta “**retórica del aporte**” a través de diversas manifestaciones ubicadas en distintos momentos históricos: obras literarias, exhibiciones museográficas, expresiones de dirigentes comunitarios, manifestaciones artísticas. Muestro cómo un discurso configurado tempranamente (a principios del Siglo XX) continuó enunciándose a lo largo de las décadas y sigue siendo formulado en la actualidad, dando cuenta de una arraigada forma de representación. Luego, en relación con la “**retórica de la memoria**”, selecciono algunos de los soportes materiales por medio de los cuales se configuran discursos eligiendo determinados hechos del pasado.

orden general de las partes y capítulos propuestos en dicho plan.

Ellos están ubicados no únicamente dentro de los marcos comunitarios, sino también en los espacios públicos (o en espacios que aunque se erigen en ámbitos pertenecientes a las organizaciones de la colectividad están pensados en función de una audiencia extracomunitaria). Se trata específicamente de los monumentos conmemorativos y los “memoriales”, establecidos en relación con el atentado a la sede de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina) a partir de la década de 1990. Planteo cómo estas apelaciones a la “memoria” permiten una vinculación entre discursos nacionales y discursos particulares, vinculación que, en el campo de lucha discursivo en el cual se encuadran, daría la posibilidad de sobreponerse a las dicotomías entre lo “judío” y lo “argentino” presentadas, las cuales hasta el momento no han sido superadas. Refuerzo estas conclusiones con otros discursos como manifestaciones públicas de funcionarios y expresiones de la música popular que convergen hacia una misma interpretación.

La tesis, en tanto resultado de una investigación situada históricamente, atiende a cómo el grupo no sólo no puede soslayar estas cuestiones, sino que también juega un rol activo en las discusiones, tanto por su carácter de colectivo integrante de la sociedad nacional, como por sus particulares vinculaciones con un colectivo internacional más vasto. En relación con estas vinculaciones, me refiero específicamente a las conmemoraciones del Holocausto o *Shoá* que proporcionan un modelo y antecedente para las formas de recordación de otras matanzas y que a su vez se entroncan con un modelo conmemorativo previo en la cultura judía (Valensi 1986; Yerushalmi 1982).

En el Capítulo 3, en el contexto del caso en estudio, tomo una institución dedicada a la producción de “memoria”. Específicamente, encaro la investigación de un museo, a partir de su consideración como institución privilegiada en los estados nacionales modernos para construir e instaurar versiones del pasado. Se trata del Museo Judío de Buenos Aires. En él realizo un análisis en dos niveles. Primeramente, examino las representaciones de lo “judío” puestas de manifiesto en el discurso museográfico. Muestro ahí cómo éstas establecen una ligazón entre un pasado grupal y el presente. Asimismo, ahondo en cuestiones descubiertas a partir de mi trabajo de campo que exceden la producción semiótica explícitamente destinada a “recordar”, pero que sin duda echan luz acerca de las representaciones públicas. Me refiero a las problemáticas institucionales que hacen a la colectividad judía argentina, al funcionamiento interno de las organizaciones comunitarias, y a la forma en que las políticas intracomunitarias tienen incidencia en los soportes públicos de selección y exposición del pasado. De esa

manera, atendiendo a una dimensión no considerada en una primera instancia y revelada en el transcurso del trabajo de campo, incursiono en la reflexión acerca de las estrategias políticas que, aunque involucran a personajes concretos de la comúnmente llamada “interna comunitaria” dejan en evidencia la participación de otros organismos cuyo involucramiento en la producción de representaciones del pasado judío de otra manera quedaría oculta.⁵

En suma, en esta Segunda Parte planteo uno de los núcleos de la tesis, relacionado con los denominados “**retórica del aporte**” y “**retórica de la memoria**”, en manifestaciones discursivas diversas que incluyen el discurso de los monumentos memoriales y el museal, como ámbitos de patrimonialización de la memoria grupal⁶.

En la Tercera Parte me centro en la producción de memoria en un nivel no institucional, a través de lo que llamo “**formas de habla**” judías argentinas. Para ello repaso cómo la Folklorística, a partir de su concepción como instrumento para la recuperación de saberes en vías de extinción por los cambios de la Modernidad, ha abordado cuestiones relativas a la memoria social desde sus comienzos por medio del estudio de expresiones verbales, kinésicas, musicales, y artesanales. Propongo que dicha focalización le permite proveer herramientas privilegiadas para reflexionar en términos diacrónicos. Posteriormente, a partir de variables específicas explicitadas oportunamente, circunscribo un grupo particular dentro del caso en estudio, el de los “hijos de inmigrantes nacidos en Argentina” y analizo con profundidad discurso verbal surgido de entrevistas a partir de metodología de la etnografía del habla y del análisis conversacional. En el Capítulo 4 me centro en usos del lexema “tradición” y en los sentidos asociados con él. En el Capítulo 5 focalizo en el “arte verbal” y recorro algunos de los géneros registrados con el fin de plantear su vinculación con la elaboración de la memoria grupal, para destacar mi aporte original al campo de estudio.

⁵Específicamente me refiero a organizaciones judías originadas en los EE.UU. que han comenzado a tener una fuerte injerencia en las políticas comunitarias argentinas a partir de la década de 1990 y con inédita fuerza luego de la crisis de 2001.

⁶Si bien en mi tesis no desarrollo la cuestión del patrimonio, la relación entre soportes materiales de la memoria como monumentos y museos y el patrimonio cultural es insoslayable, como bien se plantea en González Varas (1999) y en Prats (1997; 2000 [1998]). Para el caso particular de la ciudad de Buenos Aires, Lacarrieu (2000) desarrolla algunos planteos relevantes en relación al involucramiento de distintos sectores en la constitución del patrimonio y las distintas formas de vincularse con el pasado. Algunos de estos temas específicos para el caso del patrimonio judío aparecen esbozados en un trabajo sobre la localidad de Carlos Casares (Acedo 2003). Asimismo, en años recientes me aboqué a conceptualizar la noción de “patrimonio cultural judío argentino” con sus rasgos particulares (Fischman 2003; 2004a; 2005)

El corpus

El *corpus* con el cual trabajo está constituido por una compleja colección de materiales. Desde el año 1988 –cuando aún era un estudiante de grado- he venido persistentemente compilando distintos tipos de notas acerca de temática relativa a los judíos y este *corpus* sigue creciendo. Formalmente concluí la etapa de trabajo de campo y recopilación de información a fines de 2004, pero he debido continuar incorporando materiales.

El *corpus* inicial estuvo compuesto por los siguientes *items*:

-Notas de campo anotadas en un cuaderno iniciado en el año 1998, cuando decidí que mi tesis doctoral versaría sobre el tema y en el que continué registrando observaciones con distinta periodicidad

-50 horas de entrevistas desgrabadas.

-Anotaciones de *items* de mi propia familia. Se trata de expresiones y relatos que forman parte de un registro realizado desde 1988 hasta la fecha de presentación de este trabajo.

-Recortes de diarios de circulación nacional y de publicaciones comunitarias.

-Libros de circulación restringida publicadas por editoriales comunitarias.

-Novelas y colecciones de cuentos de autores más o menos consagrados de distintas épocas (Alberto Gerchunoff, Alicia Steinberg, Isidoro Blaisten).

-Apuntes tomados en conferencias sobre aspectos relacionados con el tema que me ocupa.

También poseo una compilación de anotaciones tomadas de libros en papeles varios, fichas de libros o artículos leídos en bibliotecas o pedidos prestados, monografías presentadas en la Universidad de Indiana, ponencias leídas en congresos, anotaciones hechas en los márgenes en cuadernos de trabajo.

Esta enumeración de materiales da cuenta de la multiplicidad de componentes que comenzaron a adquirir relevancia a partir del momento en que tomé la decisión de juntarlos, analizarlos, leerlos y recontextualizarlos en mi escritura actual.

Toda esa variedad de materiales inicialmente acumulados, que muy probablemente no se diferencie de la que posee cualquier antropólogo, agregó otro

problema: el de la selección de materiales: ¿Cómo segmentar un *corpus* de información a partir de estos materiales cuando uno *vive* en el campo? Cuando digo vivir en el campo me refiero no sólo a habitar un mismo espacio geográfico, un mismo estado-nación, sino a ser un “igual” (frente a la posibilidad de estar separado por diferencias de clase, o de pertenencia étnica), y participante activo de las interacciones que realizan los miembros de un grupo cuyos códigos se conocen pero cuyas múltiples atribuciones de sentido se desea develar.

Es en relación con estas cuestiones que comienza a interesar una reflexión surgida de mi carácter de antropólogo-nativo. Cuando elegí el tema para la Tesis Doctoral durante mi estancia en el Medio Oeste norteamericano, la distancia geográfica, entendida no sólo como la residencia en un lugar extraño, sino también la falta de interacción cotidiana, me permitía un recorte más preciso. Una vez que estuve inmerso “en el campo” (del cual era originario) y ya no me fui, los límites comenzaron a borrarse. Lo que era un espacio nítidamente delineado pasó a ser nebuloso, con lo cual debí desarrollar un marco metodológico específico para abordar mi tema.

Así, la tesis combina varias aproximaciones a partir de una diversidad de materiales. En principio, un trabajo de campo antropológico consistente en observaciones, entrevistas en profundidad y el acopio de materiales gráficos (diarios, revistas, folletería) afines a la temática en estudio y de los que propongo un recorte ajustado a la especificidad de mi propuesta. Dicho trabajo de campo fue realizado en forma reflexiva, teniendo en cuenta las consideraciones relativas al hecho de tratarse de un antropólogo “nativo”, observaciones extensamente desarrolladas en la literatura antropológica y que no soslayé. Por lo tanto, realizo una reflexión estableciendo relaciones entre mis experiencias personales y la posibilidad de producción de conocimiento sobre el tema a partir de mi posicionamiento como investigador.

Luego, a partir de estas consideraciones, encaro una aproximación teórico-metodológica proveniente de los estudios folklóricos que guía la selección y análisis de los materiales, algunos de los cuales usualmente forman parte de lo que dichos estudios analizan (en especial, manifestaciones de arte verbal) y otros no (por ejemplo, los monumentos instalados en espacios públicos), pero que analizo bajo una misma lente, atendiendo a las particularidades de cada caso.

Posteriormente, un trabajo de escritura que adquiere matices particulares en cada capítulo en relación con los materiales seleccionados y la metodología utilizada.

Desde ya que una investigación sobre una temática tan compleja no pretende ser exhaustiva. A partir de la elección de un recorrido teórico, seleccioné un *corpus* de materiales diversos que segmenté y trabajé para proponer una metodología específica. Se trataría, en definitiva de un archivo. En ese sentido, considero al *corpus* como un archivo según la definición proporcionada por Jacques Derrida (1997) como principio ordenador del recuerdo (en este aspecto particular, de mi memoria como investigador y como investigador-nativo). En relación con el abordaje de los componentes de mi propio archivo, me resultaron de utilidad los planteos de la Crítica Genética que toma en cuenta una diversidad de materiales en apariencia espurios, cuyo ordenamiento de aspecto caótico da cuenta de un principio o protocolo metodológico.⁷ También, en la misma línea, fue útil la relectura de conceptos de genética textual para el estudio del discurso narrativo folklórico de María Inés Palleiro (Palleiro 2004a).

Los capítulos presentados a continuación se constituyen en un avance en los estudios de memoria social a partir de una aproximación teórica metodológica surgida del campo disciplinar de la Folklorística, en el cual convergen otras disciplinas. En ese sentido la confluencia de la antropología con la lingüística, el estudio del discurso y la crítica literaria se constituye en un cauce productivo para el estudio del tema.

El colectivo judío argentino y la configuración discursiva de la memoria

La comunidad judía se sitúa entre los grupos conformados como “colectividad” en la República Argentina a partir de la gran experiencia inmigratoria de fines de siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Ahora bien, este grupo cuenta con una serie de particularidades que lo colocan como un objeto privilegiado para el estudio de los procesos de producción de memoria social, y por esa razón precisa una delineación especial.

Las particularidades mencionadas en primer lugar, se relacionan con las características que lo diferencian de otros colectivos inmigratorios surgidos del mismo proceso histórico con los cuales, no obstante, se presentan algunas similitudes. En esos grupos las adscripciones iniciales a territorios nacionales o regionales (españoles, italianos, gallegos, piamonteses) forman el núcleo de sus identificaciones y adscripciones en el nuevo territorio en tanto grupos inmigrantes, pero tienden a

⁷ Al respecto ver los textos de Hay (1994) y Gresillon (1994).

desdibujarse con el paso del tiempo, más allá de que por circunstancias políticas o económicas en momentos posteriores se produzcan reagrupamientos en torno a ellos, como ocurrió en años recientes con los reclamos de ciudadanía a los países de la Unión Europea.

En un plano histórico mayor, debe ser tomado en cuenta el devenir del colectivo judío en la historia de Occidente. Asimismo, y en relación con las características propias del grupo judío que lo señalan como particularmente indicado para estudiar la memoria, un elemento constitutivo de los discursos preeminentes en la cultura judía es la apelación al recuerdo. Por lo tanto, el grupo no sólo posee sus mecanismos de producción de memoria semejantes a los de todo grupo humano que busca formas de autoperpetuación, sino que también posee un acervo diferencial de manifestaciones explícitas que adjudican especial relevancia a la experiencia pasada y son reeditadas en rituales. Cuenta de ello da Yerushalmi, al mencionar cómo la Biblia Hebrea insta al recuerdo permanentemente. A partir de ahí, y de la particular relación entre los textos sagrados y el colectivo judío, se colige la dependencia de la existencia grupal con una singular forma de preservar la memoria.

La evidente vinculación con los debates acerca de la conmemoración del pasado traumático mencionada inicialmente se pone de manifiesto en forma reiterada a lo largo de la tesis. En tanto investigación situada históricamente, atiende a cómo el grupo que he elegido para investigar no sólo no puede soslayar estas cuestiones, sino que también juega un rol activo en las discusiones, tanto por su carácter de colectivo integrante de la sociedad nacional, como por sus particulares vinculaciones con un colectivo internacional más amplio. Me refiero específicamente a las conmemoraciones del Holocausto o Shoá que proporcionan un modelo y antecedente para las formas de recordación de otras matanzas y que a su vez se entroncan con un modelo conmemorativo previo⁸.

El foco de la tesis, por sobre todo, está puesto en las concretas manifestaciones discursivas por medio de las cuales el pasado se trae al presente. Pero no es sólo al nivel

⁸ Los términos “Holocausto” y “Shoá” hacen referencia al aniquilamiento sistemático de judíos por parte de los nazis en la Segunda Guerra Mundial. En este trabajo utilizo alternativamente ambos vocablos, aunque no desconozco que su utilización por parte del colectivo judío tiene también implicancias políticas, en tanto que se discute cuál de los dos términos define con mayor precisión a este hecho histórico. También la fonetización del término “Shoá”/Shoah da cuenta de un posicionamiento al respecto. En mi tesis he optado por una pauta de normalización de la fonética del Hebreo y del Idish más cercana a la norma estandar de registro del español escrito Descuento que un estudio lingüístico podría contribuir al análisis de la cuestión.

de los planteos acerca del pasado en la arena de la política pública que se desarrolla mi investigación, sino que también se centra en instancias conmemorativas cotidianas, a las que considero contracara y sustento de las memorializaciones públicas y necesarias para explicarlas. Es decir, tomo algunos de los múltiples soportes materiales de producción de “memoria” por los que se actualizan discursos pasados y que adquieren vigencia a través de su enunciación. De esa manera, pongo particular interés tanto en las instituciones modernas de conmemoración como los museos o monumentos en los espacios públicos, como en el discurso verbal. Las primeras, a través de un relevamiento sistemático y este último a través del registro provisto por entrevistas y de lo recogido en conversaciones informales.

Por tanto, al investigar los procesos de producción de memoria en el grupo judío argentino, esta tesis se abre hacia múltiples dimensiones. Analiza, por un lado, los numerosos mecanismos por los cuales se procura crear un sentido de continuidad mediante la enunciación de la experiencia pasada. De esa manera, se entronca con los estudios acerca de la memoria social que la conceptualizan en tanto “forma narrativa”. Así, se trataría de acontecimientos pasados de índole histórica o mítica relacionados con el grupo que mantienen o adquieren vigencia en un momento determinado. Por otro lado, se introduce en las formas en que se articula discursivamente el pasado, para transmitir y facilitar la reiteración de prácticas culturales que promueven una continuidad transgeneracional, más allá del fin de dar cuenta de “experiencias” específicas o relatos de acontecimientos pasados.

Para la realización de esta tesis tomo en consideración la producción teórica en torno al concepto de “memoria” empleada en los estudios sociales en la actualidad, que desarrollaré en un capítulo siguiente). Uno de los ejes problemáticos que elegí para trabajar se encuentra en la vinculación entre la utilización “nativa” del concepto y las consideraciones teóricas. Existe un dominio de la experiencia que corresponde al espacio de la “memoria”, aquello que pertenece definitivamente a un momento “pasado” y que se trae al presente de la enunciación explícitamente para establecer una vinculación entre una situación actual y una de otro momento. Ello ocurre con fines variados: para fundar reclamos, elaborar argumentaciones, o para establecer analogías o diferencias entre experiencias. Aparte de este espacio de la memoria social, ella opera permanentemente de manera menos marcada, en los intersticios de la comunicación cotidiana, en instancias no caracterizadas como de producción de “memoria”, pero que

constituyen el entretejido sobre el que se sostienen las construcciones señaladas como la “memoria”. En mi trabajo resalto ese punto. Manifestaciones consideradas insignificantes por los investigadores de la memoria social, quizás porque carecen de indicadores destacados por parte de los nativos, sustentan el edificio de la memorialización explícita. Con la mirada puesta en esta interrelación entre ambas, propongo un camino que estimo derivará en conclusiones fértiles al respecto.

Con el fin de abordar el estudio de los procesos de producción de memoria en relación con los objetivos planteados, las particularidades del caso y el *corpus* de materiales empíricos utilizado, en cada capítulo desarrollo una vía metodológica particular. Si bien planteo ciertos avances, hay que tener en cuenta que si se trata de superar enunciados acerca del tema que ya forman parte del sentido común académico y en cierta manera del perteneciente a los discursos socialmente vigentes en la actualidad, queda evidenciado que estamos aún en un momento incipiente de los estudios sobre memoria. No obstante, entiendo que la focalización en diferentes soportes materiales y la adecuación de una serie de enunciados teóricos generales con el fin de dar cuenta de ellos, permite conclusiones reveladoras acerca de la complejidad de dichos procesos.

CAPÍTULO 1

LA CONFIGURACIÓN DE LA MEMORIA SOCIAL: DIMENSIONES TEÓRICAS, PRESENTACIÓN DEL CASO EN ESTUDIO Y PLANTEO GENERAL DE LA HIPÓTESIS

La problemática de la memoria ha resultado de interés para estudiosos de las más diversas ramas del conocimiento y ha sido abordada en consecuencia, dando lugar a numerosas aproximaciones desde campos como la filosofía, la psicología y el psicoanálisis (Barrenechea 2003). Consecuentemente, los abordajes posibles son múltiples. Por ello, este “estado de la cuestión” no es exhaustivo, sino que acota los conceptos pertinentes para mi trabajo. He focalizado en los lineamientos que considero relevantes en función de la temática en estudio, del problema de investigación planteado y de los materiales del *corpus*.

En este capítulo hago un recorrido teórico por ciertos lineamientos para el estudio de la memoria social que sirven específicamente para sostener, desde la antropología, mi aporte original en esta tesis. A partir de ellos, propongo una aproximación que, proveniente de los estudios folklóricos, se centra en la dimensión de la *performance* o actuación) como una vía posible para la investigación de los procesos de construcción de memoria social. Posteriormente, presento el caso objeto de estudio y las hipótesis a partir de las cuales trabajo.

Algunos desarrollos teóricos en estudios acerca de la memoria social

Los lineamientos teóricos utilizados para la investigación acerca de la memoria en la actualidad reconocen antecedentes en los trabajos de Maurice Halbwachs. Éste autor, frente a modelos psicologistas previos, en las primeras décadas del siglo XX postula el carácter social de la memoria, y establece la noción de que ésta se estructura en función de identidades grupales. Consecuentemente, según este planteo, los recuerdos personales se conforman a partir del entrecruzamiento de pertenencias nacionales, familiares, de clase, las que juegan un papel fundamental en la determinación del recuerdo (Halbwachs en Wachtel 1986). Asimismo, según este autor,

la continuidad de la memoria colectiva permite a los grupos sociales adquirir conciencia de su identidad a través del tiempo y, debido a su configuración recíproca, resulta imposible formular una separación entre la memoria individual y la social (Connerton 1989). Por lo tanto, aquello que las personas “recuerdan” está vinculado estrechamente a lo que es relevante a los grupos a los que pertenecen, y la relación personal con el pasado está mediada por aquellos acontecimientos que han dejado su impronta en los grupos de los que se es miembro. Por esa razón, se comienza a hablar de “marcos sociales” como las instancias fundamentales para la efectivización del recuerdo. Así, las categorías temporales adquieren su significación no solamente en relación con el sujeto individual, sino con el sujeto social (Candau 2002). Aunque en todas las sociedades se presenta una dicotomía *antes/ahora* que organiza la división del tiempo, la elección de las fronteras temporales que delimitan el presente y el pasado varía entre grupos e incluso entre individuos. Los distintos posicionamientos sociales producen formas singulares de procesar los hechos del pasado. De esta manera, al enunciar hechos acontecidos, los sujetos secuencian temporalmente los momentos históricos (Tonkin 1992) convirtiéndolos en momentos “indexicables”, en función de acontecimientos significativos en relación con sus identidades sociales y situacionales: “en la época de Perón”; “después del Cordobazo”; “en la dictadura” son ejemplos de algunas localizaciones temporales frecuentes que sitúan aquello que se recuerda.

Los abordajes más relevantes de la problemática de la memoria social atienden a su dimensión procesual, pero establecen una distinción entre la **“memoria como proceso pero no como objeto de pensamiento”** y la **“memoria como un proceso por el cual se *reconstruyen* acontecimientos pasados”** (Billig 1990, énfasis mío).

La primera consistiría en la replicación de prácticas anteriores que ocurre con distintos grados de conciencia. En la investigación sobre la memoria, ésta se manifiesta cuando al interrogar acerca de los motivos para la realización de determinadas prácticas, el analista recibe respuestas que las justifican por medio de la apelación a alguna fuente “autorizada”. Se menciona la tradición, los antepasados, incluso la costumbre⁹, pero siempre se trata de prácticas que encuentran su justificación en el hecho de provenir de tiempos pretéritos, ya sea la generación o las generaciones anteriores, o incluso

⁹En relación con el tema específico de lo “tradicional”, en un capítulo posterior me explicaré acerca del peso que el término “tradición” tiene para el grupo objeto de estudio.

antepasados más remotos con quienes no hay ningún vínculo personal más allá del propio reconocimiento como parte de un colectivo.

La segunda sería una “memoria explícita” que se expresa en actos volitivos concretos, traducibles en el enunciado: “Por medio de este acto, conmemoramos”. Puede tratarse del relato de acontecimientos acaecidos en otro momento, o de la realización de un ritual que establece un nexo entre el presente y el pasado.

Se puede afirmar entonces, que en tanto la “memoria implícita” concierne a todas las prácticas de recreación por medio de las cuales las culturas pueden seguir reconociéndose a lo largo del tiempo como entidades singulares, la segunda se circunscribe a la selección de hechos pasados que, con objetivos determinados, se realiza con el fin de destacarlos especialmente y traerlos a la conciencia presente.

Esta categorización en dos líneas principales también ha recibido la denominación de “**memoria espontánea**” y “**memoria voluntaria**” (Candau *op. cit.*). Se asegura también que desde una perspectiva antropológica es más fácil encarar el estudio de esta última, dado el carácter organizado, ritualizado e institucionalizado de sus manifestaciones. Si bien concuerdo con esta afirmación, considero que la mayor dificultad que presenta la “memoria espontánea” para su abordaje metodológico no debe constituirse en impedimento para estudiarla. En principio, porque según entiendo, está en una relación recíproca e indivisible con la “memoria voluntaria”. Luego, y fundamentalmente, porque es competencia del antropólogo relevar y explicar los procesos culturales de continuidad y los de ruptura como parte de la dinámica social. Es decir, que una “antropología de la memoria” debe procurar una mirada abarcativa sobre todos los fenómenos que implican ejercicios de vinculación del pasado con el presente. En la terminología propuesta por Paul Connerton (*op. cit.*), es en los “**actos de traspaso**” (*acts of transfer*) donde hay que focalizar, cualesquiera que ellos sean. No obstante, este autor también privilegia las ceremonias conmemorativas como el *locus* de elaboración de memoria social. Desde mi punto de vista, una mirada antropológica procesual siempre debe analizar la interrelación entre el pasado y el presente, tanto en instancias rituales como en espacios menos marcados, aunque ello aún requiere de un desarrollo metodológico. Hacia su efectivización apunta también esta tesis. Para ello adopto críticamente una diferenciación entre espacios sociales de construcción de memoria en vigencia que desarrollo a continuación.

En relación con las instancias en las cuales se constituye la memoria social, se

plantea que ésta se conforma principalmente en dos niveles: el **institucional** y el **cotidiano** (Middleton y Edwards 1990). El primero está constituido por las denominadas “conmemoraciones”, categoría amplia que engloba a los actos públicos de recordación con los cuales uno o más acontecimientos son puestos en un primer plano y convertidos en motivo de evocación. Éstos pueden adquirir, en los estados modernos, diversas formas: exhibiciones de objetos en museos, ceremonias, actos cívicos. El segundo, principalmente tiene lugar en la **conversación diaria**, esto es, en aquellos intercambios comunicativos dados en la esfera de la interacción personal que en principio pueden no estar convencionalmente marcados como instancias de recordación, pero que pueden dar lugar a procesos de activación del recuerdo.

Desde esta perspectiva se asevera que esos dos niveles manifiestan características opuestas: en tanto las instancias públicas de rememoración son, por lo general, fijas y por lo tanto por medio de **prácticas ritualizadas** silencian interpretaciones contrarias a las propuestas oficialmente, aquellas que tienen lugar en los intercambios comunicativos interpersonales son abiertas a reinterpretaciones. Ello, se postula, es resultado de la **pragmática del habla** que posibilita la continúa reexaminación del pasado referido en cada instancia de interacción verbal. A pesar de sus características opuestas, los niveles institucional y cotidiano se constituyen recíprocamente. Ambos se realizan en **actos comunicativos** que involucran instancias comunicacionales previas y posteriores a los mismos (Fentress y Wickham 1992). Las manifestaciones públicas son precedidas por eventos conversacionales en las cuales se seleccionan los elementos que conformarán la **conmemoración**. A su vez, las conmemoraciones públicas, una vez expuestas, ingresan a un canal dialógico mediante el cual pueden interpretadas, contestadas y retransmitidas.

Desde mi óptica para el estudio de los procesos de elaboración de memoria, la distinción entre nivel **institucional** y nivel **cotidiano** expuesta, si bien permite focalizar en dos tipos de instancias diferentes en las cuales se constituye discursivamente el pasado, no implica que estos niveles tengan características fundamentalmente opuestas. En ambos tipos de prácticas se expresan discursos hegemónicos, aunque al nivel cotidiano no aparezcan claramente destacados los aparatos instauradores de dichos discursos. De la misma manera, aún en las prácticas más formalmente institucionalizadas, como los rituales públicos, en los cuales, en principio no habría posibilidad para la formulación de sentidos alternativos, existe la posibilidad para su

expresión, y de hecho ello ocurre permanentemente.

En cada acto de producción de recuerdo, hay una multiplicidad de participantes. Algunos de los sujetos enunciadorees poseen autoridad para establecer su versión del pasado (por ejemplo, en virtud de su estatus social), pero dicha autoridad es pasible de cuestionamiento por otros participantes de la situación, quienes pueden disputar los sentidos sobre el pasado que se pretende imponer. Por lo tanto, el espacio social de producción de memoria es un lugar de conflicto y por ello, los sentidos asignados a acontecimientos pasados no son fijos, están en permanente redefinición¹⁰.

Si bien, como ha quedado establecido en el recorrido teórico realizado, ambas formas de “memoria”, la **espontánea** y la **voluntaria**, tienen, en principio, características distintas y hasta opuestas, un concepto teórico-metodológico utilizado en la Folklorística, con base en los estudios semióticos y en la antropología lingüística, el de “*performance*” (actuación) surge como una herramienta analítica que permite el abordaje de la “memoria” en las dos dimensiones conceptuales principales desarrolladas, las que encuentran cauce para su expresión en manifestaciones en distintos soportes materiales.

La noción de *performance*/actuación como herramienta analítica

Por esa razón, empleo en mi investigación la noción de *performance*, a la que traduzco como “**actuación**” y de ahora en más uso en forma alternativa. Ésta tiene la particularidad de permitir abordar los procesos de producción de memoria social, tanto si se trata de la que en la literatura temática ha sido denominada “**espontánea**” como la que ha recibido el apelativo de “**voluntaria**”. Es decir, permite hilvanar en una misma herramienta explicativa, fenómenos que asumen diferentes materialidades: colecciones de objetos en exhibición, intervenciones en el espacio urbano, relatos transmitidos oralmente. El concepto de *performance*, de por sí complejo requirió de una operacionalización que comenzó con la decisión analítica de optar por una traducción al castellano. Desde la etnolingüística ha sido traducido como “ejecución” (Golluscio 1992; 2002). Existe otro campo semántico de la “*performance*” que se vincula con la

¹⁰Un interesante aporte, desde una perspectiva similar, relativo al caso de los mapuches, es el presentado en Golluscio *et. al* (2000).

actuación teatral, pero con particularidades que llevan la conceptualización a un terreno ajeno a la temática de esta tesis (Schechner 2000). Las traducciones realizadas desde los estudios folklóricos han preferido el término “actuación” dado que mantiene el acento sobre la dimensión expresiva artística de los fenómenos comunicacionales que estudia. En esa línea he optado por situarme.

Entiendo que la definición de Richard Bauman como “modo de comunicación marcado estéticamente, y destacado, enmarcado en forma especial y puesto en exhibición ante una audiencia para su evaluación” (1975;1992b) otorga una delimitación operativa. Cada uno de los términos de esta definición de “actuación” precisa las características del fenómeno de modo de poder someterlo a análisis. Por empezar, se la considera como una **instancia comunicativa**. En dicho carácter, presupone la existencia de por lo menos un componente emisor y otro receptor, y la transmisión de un mensaje. Esto no significa postular la existencia como única estructura comunicativa posible la de la díada emisor/receptor. Justamente, la dimensión emergente de la actuación permite el surgimiento de más roles en las situaciones comunicativas y su alternancia. (Para un ejemplo etnográfico significativo ver Yankah 1995).

Este **modo comunicativo** tiene una marca estética singular, es decir, hace uso de recursos estilísticos que señalan una particularidad que lo diferencia de otros modos comunicativos (en este sentido se observa una similitud con la función poética del habla indicada por Jakobson)¹¹. A su vez, este modo es destacado, es decir, tiene una prominencia respecto a otras manifestaciones discursivas. Está enmarcado en forma especial, y dicho marco orientará la interpretación de ésta manifestación estética. Por último debe existir una audiencia que evalúe aquello que se pone en escena. Dicha audiencia puede ser la destinataria principal del mensaje, o no. La noción de evaluación debe ser vista como una interrelación activa entre todos los participantes de la interacción comunicativa¹². En ésta los roles pueden cambiarse, las actitudes de la

¹¹Esta vinculación con la función poética del lenguaje tal como la utilizan los lingüistas de la Escuela de Praga ha sido claramente subrayada por Elizabeth Fine (1984). Como afirma Jan Mukarovsky (1977 [1940]), el lenguaje poético que plantea un cambio permanente con respecto a lo establecido y estandarizado en el lenguaje, pone en un primer plano el acto mismo de expresión.

¹²Alessandro Duranti (1986) explica detalladamente el rol de la audiencia en la interacción comunicativa.

audiencia pueden alterarse a medida que la actuación tiene lugar¹³. Es decir, aparece toda una gama de posibilidades que caracteriza esta dimensión emergente de la actuación.

Las reflexiones que siguieron a las primeras definiciones del concepto de actuación (Bauman y Briggs 1990) han dado lugar a un refinamiento en la descripción de los mecanismos mediante los cuales en el marco de actuaciones concretas se plantean nuevas significaciones, las cuales son el resultado de reelaboraciones de discursos anteriores. En este sentido, la noción de **intertextualidad** surgida a partir de las propuestas de Bajtín, ha resultado productiva para conceptualizar los procesos de construcción de **continuidades culturales**.¹⁴ De este modo, se plantea que mediante “**procesos de contextualización**” que suponen “**entextualizaciones**” y “**recontextualizaciones**”, se extraen fragmentos de discursos de contextos anteriores de producción y se los sitúa en nuevos contextos discursivos. Bauman y Briggs (op. cit.) definen a la “**entextualización**” como el proceso de convertir un fragmento de discurso en texto, esto es, delimitarlo de forma tal de que pueda ser extraído de su contexto original. “**Recontextualización**” es definido como el proceso por el cual dicho texto, luego de sometido a la “**entextualización**” es situado en otro contexto discursivo. Por lo tanto, en cada instancia de actuación es posible establecer una continuidad en grado variable con aquellas instancias anteriores, o propugnar una discontinuidad. Ello, es importante destacar, en función de variables sociales y políticas en cuyo contexto la actuación tiene lugar y de las posibilidades que éstas les brinden a los actores (Briggs y Bauman 1996 [1992]). Pero también los participantes de la actuación, a través de la agencia que ésta les provee, pueden cuestionar, y de hecho lo hacen, los límites hegemónicamente impuestos. De ahí la importancia de focalizar en instancias específicas de actuación, incluso aquellas en las que no es posible anticipar cambios y sin embargo generan nuevas propuestas de interpretación.

La noción de “**brecha intertextual**”, resulta de suma utilidad para considerar la

¹³Es importante destacar que han habido precedentes dentro del campo de los estudios folklóricos en relación a la consideración de la audiencia (Dégh 1962). Sin embargo, más allá de las descripciones objetivas de lo que ocurre en los contextos de situación, Dégh no se adentra en las significaciones que la interrelación entre los participantes de un evento comunicativo produce.

¹⁴Una compilación reciente da cuenta del funcionamiento de la intertextualidad en diferentes culturas y momentos históricos (Bauman 2004). Como dato de interés, es preciso notar que el

magnitud de los encadenamientos entre prácticas discursivas. Esta brecha que establece una conexión con un pasado significativo es también utilizada en la asignación de autoridad a ciertas formas (Bauman 1992a). La realización de una **“brecha intertextual”** en cualquier dirección, ya sea hacia la maximización de la distancia con aquello con lo que se establece la conexión o hacia la minimización de la misma es constitutiva de lo que Bauman denomina **“proceso de tradicionalización”** (Bauman 2000b) y que constituye el mecanismo de producción de memoria.

Quedan así expuestos los dispositivos de entrelazamiento de la **“actuación”** con la **“tradicición”**. La “tradicición” como apelación a un pasado, se manifiesta formalmente en la instancia de la actuación, la cual tiene lugar en contextos específicamente definidos. Cuando ésta se realiza, se plantean nuevos contextos, los cuales proponen a su vez marcos inéditos para la interpretación, dando lugar a significaciones originales, y erigiendo áreas de ruptura o de integración entre diversos pasados y el presente. En este sentido, son relevantes los estudios realizados en la Universidad de Buenos Aires, en el marco de los proyectos UBACyT AF 31 “Folklore en las grandes ciudades. Memoria y retradicionalización en Buenos Aires en el fin del milenio” en el año 2000, “Folklore en las grandes ciudades. Identidad cultura y patrimonio en Buenos Aires” en el período 2001-2003, y el que está teniendo en la actualidad, el F034 “Folclore y políticas culturales. La gestión de la identidad y la tradición en el estado neoliberal a partir de 1990” todos bajo la dirección de la Licenciada Alicia Martín.¹⁵

término “Intertextualidad” no surgió del círculo de Bajtín, sino que fue acuñado por Julia Kristeva en la década de 1960 (Bauman [en prensa] en *Journal of Linguistic Anthropology*).

¹⁵ A modo de enumeración de algunos de los trabajos gestados en el marco de dichos proyectos, cabe citar algunos de ellos. Por ejemplo, el de Analía Canale (2001; 2002) quien realiza un estudio de una agrupación barrial de murga, “Pasión Quemera” de Parque Patricios. Descubre así las diferentes maneras a través de las cuales en sus actuaciones esta murga establece una conexión con el pasado del barrio, y con otros pasados, pertenecientes a contextos más amplios, por medio de sus manifestaciones artísticas. Las canciones recrean determinados ritmos musicales. Sus letras mencionan a personajes destacados del lugar, como el boxeador Ringo Bonavena, nombran a poetas tangueros, relatan el inicio local de la agrupación, recuerdan el pasado murguero de Buenos Aires. También otras manifestaciones presentes en las actuaciones como los trajes y los estandartes establecen una relación indexical con el barrio a través del uso de los colores rojo y blanco, característicos del Club Huracán y con la historia política del país, como surge de los apliques con imágenes de pañuelos blancos que hacen referencia a las Madres de Plaza de Mayo. Por su parte, Laura López (2000; 2001a; 2001b) estudia los procesos de construcción de identidad negra por parte de descendientes de africanos en Buenos Aires. A través del análisis de un evento particular, las “Llamadas de tambor” que tienen lugar en el barrio de San Telmo, músicos, bailarines y audiencia evocan y crean sentidos del candombe como emblema de identidad negra. Muestra así el establecimiento de una continuidad entre la práctica actual del candombe por parte de habitantes de la comunidad negra de Buenos Aires y

Así como la mayor parte de los estudios folklóricos que trabajan con esta perspectiva dan cuenta de cómo los sujetos se apropian de expresiones pasadas para recontextualizarlas en el presente (principalmente los sectores populares), entiendo que el mismo “**proceso de tradicionalización**” puede ser realizado también desde otras instancias, entre ellas las institucionales. Es decir, me interesa destacar que el mecanismo constitutivo de los procesos de tradicionalización puede ser visto del mismo modo en funcionamiento cuando desde sectores hegemónicos, o desde los aparatos estatales se seleccionan textos provenientes del pasado y se los sitúa en el presente procediendo a su resignificación (Fischman 2004b). Un caso de gran complejidad por la cantidad de actores en juego es el que presenta Carolina Crespo (2003) en relación a los diversos agentes que intervienen en la organización de los festejos del carnaval en la ciudad de Gualeguaychú y cómo estas se dirimen en situaciones de actuación en las cuales se ponen en juego las expresiones consideradas tradicionales en ese contexto, significando que son provenientes del pasado local. En particular me interesa destacar aquí cómo frente a las formas mercantilizadas que adquiere el denominado “Carnaval del País”, la Dirección de Cultura organiza un festejo paralelo, el “Curso Matecito”. Éste involucra una agrupación artística ausente del Carnaval del País, la murga, que a su vez convoca a habitantes de los sectores periféricos de la ciudad. Así se erige una construcción dicotómica entre el primero que representa a lo “moderno” y el segundo que representa lo “tradicional”. Pero esta invocación a lo “tradicional” supone también el respeto a pautas restrictivas respecto a la expresión que las murgas están autorizadas a

un pasado negado y estigmatizado. Asimismo, Cecilia Benedetti (2001, 2002) describe las diversas maneras por medio de las cuales un grupo de rock alternativo, “La Renga” se vincula con grupos de rock de las décadas del 70 y del 80 a través de la apelación a ciertas letras y a canciones. De esta forma se sitúa dentro de una línea crítica en contraposición con otras bandas musicales que manifiestan un compromiso mayor con las demandas del mercado. Cuando, como parte de su actuación, la agrupación “Pasión Quemera” canta una canción de homenaje a Gardel, se posiciona en una línea de continuidad con una tradición tanguera porteña. Asimismo, cuando los candomberos afroargentinos establecen un recorrido para sus “llamadas” en el barrio de San Telmo y lo repiten en cada ocasión en que las llevan a cabo, delimitan un espacio en el presente, mediante una apelación al pasado, con una proyección hacia el futuro. Esto es, se apropian simbólicamente de ese lugar de la ciudad y lo constituyen en un espacio característico de la comunidad negra. De manera similar, en los recitales del grupo de rock “La Renga” se establecen vinculaciones con bandas que la precedieron en el rock nacional como “Los Redonditos de Ricota” a través de la exhibición de banderas alusivas o mediante la puesta de alguno de sus temas por parte del musicalizador en los instantes previos al recital.

realizar. Se localiza su tradicionalidad en un instrumento, la corneta, y se propone como forma de expresión la combinación de sonidos con ellas. Pero es en una actuación particular registrada por Crespo, que el cantor de uno de los grupos murgueros toma el micrófono y entona una canción, manifestando también que la canción es *también* un elemento “tradicional” de la murga, proveniente de su pasado y forma específica de exposición. De esa manera, en una actuación particular, se modifican las significaciones que desde el poder político se quiere asignar a los componentes considerados “tradicionales”.

En trabajos anteriores, hemos analizado en este sentido, en un trabajo realizado en conjunto con Mirta Bialogorski, la recuperación y puesta en situación de actuación de “canciones patrias” por parte del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 1999. Estas canciones, instauradas como parte de los esfuerzos del sistema educativo nacional por homogeneizar a la población bajo un emblema patrio en la primera mitad del siglo XX, alcanzaron una diversidad de sentidos surgidos a consecuencia de una nueva intervención estatal, esta vez hacia finales del mismo siglo (Bialogorski y Fischman 2000a; 2000b). Por lo tanto, el examen de dichas recontextualizaciones desde una perspectiva, al considerarlas como parte de procesos de tradicionalización, me permite ahora una aproximación heurística al problema que ahora me ocupa, en el cual los mecanismos conmemorativos quedan al descubierto y de esa manera es posible visualizar cómo se elabora el recuerdo compartido.

Consideraciones metodológicas para la investigación por parte de un antropólogo nativo

Una vez presentados los planteos teóricos generales con los cuales encaré mi investigación, es decir, las consideraciones en vigencia acerca de la problemática de la memoria social y mi abordaje particular del tema a partir de la teoría de la *performance* “actuación”, me interesa incorporar un tercer elemento que estuvo presente a lo largo del proceso de investigación. Se trata de un planteo de índole epistemológica y metodológica respecto a la elección de mi tema de investigación y al posicionamiento desde el cual formulé, encaré y desarrollé el análisis del problema. Éste me enfrentó a una serie de cuestiones relacionadas con la producción del conocimiento. ¿Cómo

articular mi formación como antropólogo, orientada hacia el estudio del “otro”, con la investigación acerca de un colectivo social (judío-argentino) del cual formo parte?

A continuación, a partir de una formulación de mi posicionamiento, establezco los parámetros que guiaron mis planteos, las hipótesis, y los lineamientos a partir de los cuales desarrollé mi investigación. En particular, expongo la especificidad de un trabajo que tuvo que monitorearse permanentemente a partir de un reconocimiento de las formulaciones propias de la subjetividad del investigador. Se trató de producir un saber a partir de la realización de un traspaso de lo “obvio”.

Es ya casi un lugar común en la comunidad académica la noción de que la disciplina antropológica se fue constituyendo históricamente alrededor de la construcción de conocimiento sobre un “otro”. Ese “otro” por lo general, por lo menos en la bibliografía producida en el Primer Mundo, también habitaba “otro” lugar. Si bien la producción etnográfica argentina no se desarrolla en remotos parajes africanos o lejanas aldeas asiáticas, sino mayormente dentro del propio estado-nación, los antropólogos han tendido a buscar “otros” entre quienes desarrollar sus estudios. Estos han comprendido desde grupos indígenas, hasta habitantes de zonas rurales, residentes en barriadas pobres en los márgenes de las grandes ciudades, o los denominados “sectores subalternos” cualquiera fuera el lugar donde habitasen. Esta búsqueda de la alteridad supone siempre un viaje, un distanciamiento que aún cuando no se produce por medio de un traslado hacia regiones apartadas, significa un alejamiento desde un mundo académico hacia otro con características claramente diferenciadas.

Una gran parte de los trabajos que se inscriben dentro de lo que comúnmente se denomina “antropología reflexiva” o que han surgido a partir del movimiento “Writing Culture” tratan acerca del antropólogo nativo (o que se considera nativo) y de las formas en que se relaciona con aquella cultura a la que siente que pertenece. A menudo se narra la perplejidad al notar que aquél mundo al cual pretende pertenecer es más ajeno de lo que suponía o considera al investigador ajeno a él (Visweswaran 1994). Se relata también que los criterios de pertenencia son más complejos que los que inicialmente tenía el investigador (Kondo 1986). A partir de la lectura de un número de trabajos en los cuales el antropólogo reflexiona sobre su práctica, he comenzado a notar que dicha reflexividad influye en la construcción del conocimiento de los antropólogos que se embarcan en esa tarea de distinta manera, en términos de lo que efectivamente pueden hacer con ella. En algunos casos la reflexión puesta de manifiesto puede servir de

argumentación para la focalización en ciertos aspectos que de otra manera quedarían sin ser considerados. Así, Renato Rosaldo (1989) puede plantear que sólo cuando se vio sometido a una pérdida personal pudo comprender (énfasis mío) la descripción de los Ilongot acerca de la ira que los mueve a cortar cabezas y a partir de ese punto sugerir como premisa para la investigación antropológica la consideración de aspectos emocionales que agregan matices a aquellos meramente “semióticos”. En otros casos, la reflexión aparece a partir de un ejercicio de las propias capacidades retóricas, con la realización de analogías entre situaciones y vivencias subjetivas del antropólogo y las de los miembros de los grupos objetos de estudio (Behar 1996).

En una consideración más temprana acerca del tema, Delmos Jones (1970) plantea una oposición entre antropólogo extraño y antropólogo nativo, que supone la posibilidad de una interpretación diferente de los “datos”. Subyace a esta propuesta la noción de que hay una realidad objetiva que el antropólogo aprehenderá de manera distinta según pertenezca o no a la cultura que está estudiando. Jones también afirma que hay antropólogos nativos, pero no una antropología nativa. No pretendo discutir ahora esta aseveración hecha hace más de treinta años acerca de una cuestión que excede los objetivos de mi tesis. Me interesa recuperarla para destacar otra particularidad de mi investigación: me refiero a la singularidad de investigar un grupo al que genéricamente se puede denominar “judíos”, con respecto a los objetos de estudio habitualmente tomados por los antropólogos. Hoy se plantea que el nativo puede leer, cuestionar, criticar y responder las representaciones que de él se hacen en el texto etnográfico y ello genera una serie de cambios en la producción antropológica, la que debe avenirse a enfrentar los cuestionamientos que los nativos estudiados pueden hacer de dicha producción. No obstante, los grupos etnográficos habitualmente no tienen fuentes escritas anteriores con las que puedan responder o argumentar en contra de lo que los antropólogos dicen de ellos. En el caso de los judíos hay toda un entramado discursivo escrito previo que puede ser utilizado para autorizar o des-autorizar aquello que el antropólogo afirma.

La literatura antropológica de quienes se ubican en el campo de la antropología reflexiva muestra, sin embargo, en muchos casos, una dificultad para integrar las reflexiones surgidas de cuestiones subjetivas con la producción académica. Habría así

una especie de hiato entre la producción “dura”¹⁶ y la “reflexiva”. Es decir, hay una parte de los textos etnográficos que, con mayor o menor afinidad con las convenciones del género “etnografía” encara un análisis de datos recopilados en un lugar de campo determinado, en relación con un cierto objeto de estudio. Por otro lado, en un apartado, los autores “reflexionan” sobre impresiones que dicha experiencia de campo ha producido sobre su subjetividad o inversamente, cómo características subjetivas preexistentes han influenciado la forma de encarar sus estudios. Dicho apartado adopta formas diversas: en las tesis doctorales, por lo general hay un capítulo aparte, introductorio, en el cual el antropólogo “reflexiona” acerca de su situación particular, y en cómo ésta ha influido en su conocimiento del objeto de estudio. Asimismo, se publican libros dedicados a las experiencias personales, o artículos en revistas especializadas donde se encuentra un canal de expresión para la actividad reflexiva.

Mi propuesta consiste en integrar estos aspectos reflexivos al análisis. Elijo la “reflexividad” como una alternativa genuina para la producción de conocimiento, y de relevancia particular en relación a mi posicionamiento como “antropólogo que investiga su propio grupo” pero a partir de tomar en consideración lineamientos teórico-metodológicos provenientes del campo de los estudios folklóricos que desde temprano me permitieron procesar algunas cuestiones surgidas de mi experiencia personal. En el capítulo 2, la cuestión del carácter excluyente de los términos “judío” y “argentino” surge de mi propia experiencia de nativo: de situaciones vividas en la infancia, de acontecimientos presenciados en los medios, de comentarios oídos en años recientes. Algunas de ellas las describo, otras sólo las enuncio, pero reconozco en todas ellas el germen de la pregunta acerca de esta tensión terminológica y su motivación de la indagatoria que guió mi trabajo.

Entre los múltiples factores que inciden en la elección de los temas de investigación, me interesa, en mi caso, más allá de las determinaciones estrictamente biográficas relacionadas con mi identificación como judío argentino, reflexionar acerca de instancias específicas en el curso de mi formación que sirvieron como puntos de apertura y me dieron la posibilidad de darle un enfoque a mi trabajo. Dichos momentos los encuentro, en principio, en mis estudios de grado durante los cuales, a partir de

¹⁶Me costó mucho encontrar un término para referirme a lo que finalmente denominé producción “dura” y no sé si la denominación es feliz. Se refiere principalmente a la producción con mayor afinidad con una noción positivista de la antropología.

experiencias particulares, pude romper ciertos preconceptos propios de un nativo, y luego cuando en sucesivas instancias de mis estudios de posgrado adopté una cierta perspectiva teórico-metodológica, lo que posteriormente me llevó hacia la elección de un tema específico. En lo personal, mi viaje en busca del objeto etnográfico para la realización de esta tesis ocurrió en una dirección inversa a la habitual. El viaje iniciático no fue al campo, sino que fue desde lo que luego sería delineado claramente como el “campo” hacia el “*campus*” de una universidad estadounidense, y la elección temática de la tesis doctoral fue hecha únicamente, así lo suponía entonces, desde la perspectiva que me otorgaba la distancia. Instancias posteriores de reflexión y mi propios recuerdos, me llevaron a descubrir que la inquietud se remontaba a los inicios mismos de mi formación académica y había jugado permanentemente con la aproximación y la distancia con el tema, aunque no pudiera reconocerlo conscientemente.

En 1989 cursé un seminario de Folklore denominado “Significación social de la narrativa oral” con Martha Blache, doctorada en Folklore en Indiana University. Dicho seminario trataba sobre narrativas orales (temática que siguió acompañándome hasta el día de hoy), pero específicamente abordaba la problemática de un género narrativo, la leyenda, en especial la urbana. Aunque no trabajé específicamente la temática judía, haber cursado ese seminario a cargo de la que fuera titular de “Folklore General” tuvo dos consecuencias perceptibles con referencia a mi formación y al inicio de una manera de pensar acerca del tema de investigación que me interesa.

En primer lugar, ese seminario de narrativa folklórica me orientó hacia la elección de mi tema de investigación para la tesis de licenciatura que fue “la construcción de la identidad judía a través del Folklore: los chistes judíos”. Hasta ese momento, sabía que deseaba investigar sobre judíos, pero ignoraba cómo encarar el tema. Durante ese seminario, varios hechos ocurrieron: fui introducido en la literatura folklórica en un momento inmediatamente posterior a la cursada de la materia metodológica donde, a partir de dificultades intrínsecas a la cursada de la misma, había concluido que no tenía forma de encarar la investigación de lo que me interesaba. Asimismo, Blache (1985) había escrito recientemente un artículo sobre chistes judíos. Aunque se trataba de relatos narrados por no judíos y el foco estaba en los estereotipos vigentes socialmente en relación con los judíos, me sentí motivado a seguir ese camino, es decir el de un tema que de alguna manera estaba legitimado por la producción de una figura autorizada. Así fue como me introduje en problemática de la relación entre la

identidad judía argentina y el chiste. La elección de un género posibilita una circunscripción temática definida. Aunque, mis estudios posteriores de Folklore me fueron mostrando la complejidad de la noción de género, en aquél entonces, centrarme en uno, por otra parte de fácil reconocimiento por mis interlocutores nativos, me permitía una forma rápida de obtener información. También en forma bastante rápida comencé a contar con bibliografía sobre el asunto¹⁷, con lo cual se facilitó mi acceso a la temática¹⁸.

La segunda consecuencia, y a mi entender la que tuvo mayor influencia en los desarrollos posteriores de mi investigación, consistió en un cambio en la escucha de los discursos vigentes en mi círculo más cercano, mi familia. Donde antes se hablaba de una manera que no podía reconocer como particularmente marcada por señales singulares, en particular por su relación con lo que se podría denominar un “saber” (*lore*) judío, comencé a notar un habla cargado de formas que comenzaron a hacerse distinguibles en enunciados tales como refranes, expresiones idiomáticas, proverbios. Dicho reconocimiento originó un método de registro que, sin ser totalmente sistemático y exhaustivo, empezó a dar cuenta de formas particulares de “decir”. A partir de entonces, inicié un registro de esos ítems cada vez que se enunciaban, aunque, debo admitir que de forma bastante desordenada. Esa práctica la continúo al día de hoy por lo cual existen cantidades de anotaciones en números similares de cuadernos, papeles sueltos, agendas, libretas de notas cualquier soporte material de escritura que tenga a mano cuando oigo algo que me llama la atención y tengo la voluntad de tomarme el trabajo de anotarlo, aunque con mayor conciencia de cómo borradores, papeles sueltos y otro material antes “descartable” da cuenta de la relevancia metodológica de la atención a la subjetividad, y del “trabajo poético” de la escritura. La alerta entonces despertada hacia formas particulares de decir subyace al trabajo analítico desarrollado en el Capítulo 5 en más de una manera. La competencia en las formas que podía

¹⁷ Debo mencionar la inestimable ayuda del Prof. Dov Noy de la Universidad Hebrea de Jerusalem, quien, sin conocerme, me envió una lista actualizada de bibliografía sobre el tema.

¹⁸ Una vez defendida la tesis y convertido en licenciado, el tema pasó a un segundo lugar en mis preocupaciones, en respuesta quizás a la presión circundante respecto a la relevancia de los tópicos de investigación. En relación con los temas que abordaban mis compañeros aquellos años, el tema entraba dentro de aquellos “no comprometidos” y por lo tanto, no digno de ser continuado. No obstante, siguió interesándome, y en la medida que mis obligaciones colaterales los permitían, continué haciendo observaciones de campo, tomando nota de las expresiones verbales idiomáticas que tenían lugar en mi círculo familiar, y leyendo bibliografía concerniente a la cuestión.

adquirir el habla de mis entrevistados generaba expectativas que, aunque no explicitadas, guiaban el diálogo. De la misma manera, el manejo de un “inventario” de formas artísticas verbales me permitió en el análisis detectar las sutilezas del trabajo con el lenguaje oral.

Mi interés por la temática judía volvió a un primer plano algunos años después de mi experiencia en la Universidad de Buenos Aires, cuando realizaba mis estudios de posgrado en la Universidad de Indiana, con distancia temporal respecto a las situaciones anteriores que había debido enfrentar al abordar la problemática, y espacial, con distancia física suficiente como para poder ver en perspectiva lo que sería a mi regreso “el campo”. Dicho resurgimiento tuvo su justificación intelectual en la lectura de un trabajo de Américo Paredes (1993) en el cual, criticando la labor de los antropólogos anglo con respecto a los Chicanos, reivindica el trabajo del antropólogo nativo¹⁹. En el mismo ensayo, Paredes pone especial énfasis en la importancia que tiene el conocimiento de ciertas manifestaciones expresivas nativas, es decir, los materiales folklóricos, para evitar adjudicarle valor referencial a afirmaciones de los informantes y de esa manera reconocer que éstos tienen capacidad de expresar aún aquello que el etnógrafo no sabe preguntar²⁰.

Volviendo a lo que constituyó mi propia práctica de investigación con relación a la tesis, en una reflexión hecha *post facto*, establezco las ligazones entre las razones que me llevaron a lo largo del trabajo a poner la atención en determinados aspectos. Estas razones surgen de mi carácter “nativo”, de miembro del grupo que ha experimentado ciertos acontecimientos. Han surgido en algún momento llamando la atención, a partir de ellos he propuesto una metodología de análisis y los recupero en la escritura de la tesis con un grado de elaboración.

El recorrido autobiográfico-académico presentado arriba constituye una primer instancia reflexiva, que concluye cuando dentro de un campo afín a la antropología, la

¹⁹ Una idea similar manifiesta Kondo (*op.cit.*) cuando manifiesta que los antropólogos al focalizar únicamente e el contenido referencial, tienden a subestimar otras formas significativas de la interacción comunicativa.

²⁰ Me parece importante aclarar que esta elección de investigar un grupo del cual me considero “nativo” no significa descalificar la posibilidad del conocimiento a partir de la alteridad que está en las bases de la disciplina antropológica. Es únicamente una decisión que me interesa recalcar como aquello que orienta mi propio trabajo. Asimismo, considero que en relación con el caso de los judíos, se da una situación inversa a la que planteo. Es mucho mayor la producción de

Folklorística, encuentro mecanismos para objetivar las interacciones ocurridas en el campo, de manera de poder realizar una intervención analítica. En los capítulos que hacen referencia a la construcción de la memoria por medio del arte verbal, en el cual la dimensión del habla tiene un papel fundamental, mi posicionamiento está explicitado como participante del acto comunicativo en tanto antropólogo nativo. Esta situación genera, por un lado un despliegue retórico que no ocurriría si fuera otro mi carácter, y por otro, respuestas particulares mías, provenientes también de una competencia previa, que inciden en las formas de construcción del recuerdo. Iré marcando ese posicionamiento en las instancias analíticas específicas.

La textura de la memoria

La pregunta con la cual comienzo a desarrollar la problemática en estudio es: ¿cómo opera la dimensión sociocultural de la memoria en el proceso de constitución de un colectivo social judío en la Argentina? Realizo un abordaje de las cuestiones concernientes a la constitución de dicho colectivo social en relación con la memoria desde dos puntos de entrada que son complementarios entre sí y necesarios para explicar la complejidad del fenómeno. Ellos están presentes a lo largo de todo el trabajo, debido a que es en la combinación de ambas claves que será posible una lectura apropiada de los mecanismos discursivos de producción de “memoria”, fundamentales para la constitución del “colectivo social judío argentino”. Ellos son:

1. el paradigma inmigratorio
2. la noción de diáspora judía y los textos asociados con ella compuestos históricamente

Tanto en la bibliografía antropológica, como en la histórica, y la literaria, en sus respectivos abordajes, difícilmente se ponen en relación cada uno de ellos, sino que se privilegia un análisis que se recuesta sobre una línea y tiende a dejar a las otra afuera o a mencionarla en un muy segundo plano, pero sin incorporarla plenamente a la cuestión. Esta separación se expresó en forma de tajantes tomas de posición en el XI Congreso de la *Latin American Jewish Studies Association* llevado a cabo en Rio de Janeiro en 2002. En dicha instancia se produjo un abroquelamiento entre investigadores de la temática en dos grupos. Uno de ellos, en torno a la consideración de los judíos como

investigadores “nativos” que la realizada por quienes no se identifican como pertenecientes al grupo. Las razones de dicha situación ameritarían una investigación en sí misma.

“pueblo”, independientemente de su país de residencia, y otro que proponía dejar de lado esta especificidad y analizar los casos atinentes a los judíos en sus contextos sociopolíticos. Mi propuesta consiste en integrar ambas perspectivas.

La combinación de ambos planos, formulada desde el momento inicial de este trabajo, que me planteé como un análisis desde ambos aspectos, permitió percibir su articulación explícita en una multiplicidad de discursos: los institucionales comunitarios, los provenientes de los ámbitos estatales, los manifestados en conversaciones informales. Esta propuesta coincide, por lo tanto, con la voz de los “nativos” respecto a cómo se piensan a sí mismos y como pretenden ser “explicados”. Es decir, el auto-reconocimiento como perteneciente al colectivo social judío argentino conlleva un reconocimiento de una comunidad más amplia extraterritorial, a la vez que una reivindicación del origen inmigratorio.

Cada uno de esos planos, el de la inmigración y el de la diáspora, a su vez posee sus peculiaridades y cargas semánticas particulares. A partir de dicha constatación, pude avanzar en los distintos rasgos y matices y captar la complejidad que hace que un estudio del caso no resulte lo suficientemente exhaustivo si no se analiza teniendo en cuenta ambos modelos. Asimismo, examinar este proceso desde las dos perspectivas combinadas comprende el constante cuestionamiento de los supuestos iniciales y una calibración de su especificidad a partir del permanente monitoreo que implica la mirada desde el otro perfil. A continuación delinearé cada una de estas dos perspectivas.

1. El paradigma inmigratorio

Por *paradigma inmigratorio* entiendo la aproximación que sitúa el análisis de las cuestiones referidas al desarrollo del colectivo judío en el marco de los movimientos inmigratorios que tuvieron lugar en el país a partir de la organización institucional de mediados del S XIX y hasta mediados del S. XX.

Con el fin de situarse en el paradigma inmigratorio, es necesario tener en cuenta que la inmigración a la Argentina tiene lugar en un contexto de migraciones internacionales, especialmente desde Europa hacia el continente americano.

La selección del proceso inmigratorio como una de las dos perspectivas principales para el estudio del caso se debe a las razones que detallo a continuación. En principio, una gran mayoría de los trabajos que tratan la temática sitúan la cuestión de la

constitución del colectivo judío en el contexto inmigratorio. La bibliografía académica en historia y antropología es prueba de ello. También expresiones de las industrias culturales como la literatura y el teatro, toman extensamente el tema desde la perspectiva inmigratoria. Asimismo, los relatos del asentamiento judío en Argentina manifestados informalmente de manera verbal son herramientas discursivas configuradoras de comunidad a partir de un ejercicio de rememoración. Ahora bien, la característica de *punto cero* del proceso inmigratorio no se circunscribe únicamente a un hito temporal, no importa cuán extenso en la cronología, sino que constituye una circunstancia histórica que a la manera de “materia prima de la memoria” será moldeada sucesivamente en discurso.

2. La noción de “diáspora”

Es posible hablar de homogeneidad en cuanto a una característica de los judíos sólo si se tienen en cuenta determinados elementos culturales que surgen de su carácter de “diáspora”. Esta noción supone un origen grupal en un territorio mítico inicial y les confiere una característica *sui generis* con respecto a otros colectivos. Relacionada con esta idea, se encuentra la vigencia de una adhesión a un *corpus* de textos sagrados. Esta ha adquirido distintas formas a lo largo del devenir. A pesar de los cambios, permitía la existencia de una especie de lo que en términos de Benedict Anderson (1983) se podría denominar “comunidad imaginada”. La caracterización de “diáspora judía” responde a lo que James Clifford (1994) denomina “tipo ideal” de diáspora, en un momento en el cual éste término ha adquirido una serie de sentidos compartidos, pero también discrepantes.²¹ Los rasgos que caracterizarían a la diáspora en tanto “tipo ideal” serían: una historia de dispersión, mitos acerca de la patria original, un permanente apoyo a dicha patria, y una identidad colectiva importantemente definida por esta relación²².

²¹ Los sentidos discrepantes a los que hago mención se refieren a la extensión del término para describir la situación de otros colectivos, como los descendientes de los esclavos africanos en el continente americano. Esta ampliación del término “diáspora” presenta nuevos problemas de definición, ya que en cada caso para el que se lo utiliza supone un replanteo del “tipo ideal”.

²² Asimismo, la noción de “diáspora” ha dado lugar a importantes debates en años recientes. Daniel y Jonathan Boyarin (1993) argumentan a favor de la noción de diáspora en tanto ésta permite dar cuenta de institucionalidades que al desvincular la idea de la unión de pueblo y territorio se presentan como alternativas a los estados nacionales. Desde el pensamiento social latinoamericano se cuestiona esta visión idealizada de la diáspora, aseverando que “se trata de una diáspora destilada y pasteurizada, un ideal de diáspora, independiente de la experiencia

Luego, el tomar en cuenta la noción de “diáspora” conjuntamente con el de grupo inmigrante, supone considerar la variabilidad, consecuencia de las articulaciones específicas en los contextos de origen, desarrollada en las cronologías históricas particulares en cada lugar.

Los lugares de origen de los antepasados de quienes hoy componen el colectivo judío argentino abarcan desde Europa Central y Oriental hasta las zonas ocupadas por el Imperio Otomano. Esta confluencia de personas que portan una identificación como “judíos”, aunque con costumbres propias y tradiciones particulares forjadas en arraigos en interacción con “otros” muy distintos entre sí, y con historias propias, alineamientos políticos diferenciales e interpretaciones variadas de las prácticas religiosas, también incidirá en la configuración de estas subjetividades. Asimismo, las motivaciones para el traslado a la Argentina, de índole económica y/o política, pero con sus especificidades según el contexto de origen también tendrán su incidencia al momento de constituir las identidades en el contexto nacional. Una vez hecha esta enunciación de las múltiples posibilidades de configuración identitaria, considero pertinente recalcar que a pesar de ellas, se configuró un colectivo donde muchas de aquellas posibilidades fueron limadas. (Esbozaré algunas de estas cuestiones a continuación, al delinear las características del caso).

Procesos constitutivos del colectivo social judío argentino

La inmigración judía a la Argentina

En un extenso proceso histórico que se origina en la segunda mitad del SXIX, grupos provenientes de Europa Central y Oriental, el Cercano Oriente y el Norte de África, que se identifican como “judíos” se instalan en países del continente americano, entre ellos, la República Argentina (Mirelman 1988). La inmigración judía a la Argentina tiene lugar principalmente entre la década de 1880 y la de 1930, lapso en que

concreta de las varias comunidades judías realmente existentes” (Sorj 2002) Desde ya que mi empleo de la noción se relaciona con la forma en que el imaginario diaspórico opera en el discurso nativo, y mi trabajo apunta a desentrañar las características específicas de las relaciones sociales en las que se desarrolla este colectivo judío particular.

se produce la llamada “inmigración masiva” que depositó enormes contingentes europeos en el territorio nacional. No obstante, había judíos de Europa Occidental en números pequeños y dispersos que no llegaban a formar una comunidad desde mediados de siglo XIX. Éstos, en su mayoría habían llegado como representantes de firmas comerciales. También se menciona una presencia judía en el país, aunque no admitida públicamente debido a las restricciones impuestas por la Corona española, desde el período colonial (Avni 1992).

Los inmigrantes pertenecientes a la gran ola inmigratoria se agruparon como comunidad sobre la base de su identificación como judíos, aunque manifestando rasgos diferenciales en función de su adscripción a grupos culturales como los Ashkenazíes y Sefaradíes. En términos generales, los primeros eran aquellos provenientes de Europa Central y Oriental y los segundos del Norte de Africa y Cercano Oriente (Avni 1991; Mirelman *op.cit.*).²³

Estas divisiones, sin embargo, no agotaron la gama de posibilidades de adscripción intragrupal y agregación institucional. El lugar de procedencia regional de los inmigrantes también dio lugar a asociaciones. Entre los Ashkenazíes, los alemanes constituyen un caso con características particulares, tanto por el momento de su arribo al país (en la etapa inmediatamente previa a la Segunda Guerra Mundial, frente a la mayoría de los judíos que habían arribado en épocas anteriores), como por poseer su propia red institucional. A otro nivel, también por reconocer al idioma alemán como su lengua madre y desconocer e incluso denigrar a la lengua Idish²⁴. Asimismo, otro grupo arribado aún más tardíamente al país, poco tiempo antes de la Segunda Guerra Mundial, identificado como judío, pero de rasgos *sui generis*, no adscribibles al mundo Ashkenazy ni al Sefaradí es el conformado por los judíos italianos, que remontaban su presencia en la Península hasta periodos previos al Imperio Romano y habían desarrollado una vida comunitaria a través de los siglos hasta formar parte de la burguesía ilustrada italiana, situación que perduró hasta que se vieron forzados a

²³ Esta diferenciación presenta algunos problemas. Entiendo que la caracterización de “Ashkenazy” y “Sefaradí” no refleja la complejidad constitutiva de cada uno de estos grupos, en especial en lo referente al segundo de ellos. La tomo, no obstante, por dos motivos: es de uso corriente en la bibliografía histórica y antropológica (aunque con crecientes cuestionamientos) y forma parte de un “sentido común” comunitario y así se sostiene con frecuencia en el discurso cotidiano (aunque con frecuentes “revisiones”, especialmente por parte de los “nativos informados”).

²⁴ Algunas de estas cuestiones las analiza con detenimiento el psicólogo Alfredo Swarcz (1991).

exiliarse luego de la alianza de Mussolini con Hitler (Smolensky 2005; Smolensky y Vigevani Jarach 1999).

El complejo sistema por el cual se generaban grupos de pertenencia a partir de la adjudicación de características particulares en función de los lugares de procedencia generó formas particulares intracomunitarias de agregación y de vinculación. Éstas se fueron desdibujando con el paso del tiempo, en tanto los judíos nacidos en la Argentina ya no compartían dichos lugares de pertenencia. No obstante, aún en la actualidad hay un reconocimiento de estas identificaciones regionales. La procedencia de determinados lugares daba lugar a la utilización de apelativos específicos. A un nivel informal existía una caracterización de las personas en relación con su lugar de nacimiento (Lituania, Galitzia, Besarabia). Este sistema de adjudicación sirve de base para una reflexión acerca de los sistemas de caracterización “folk” y de cómo operaban en el colectivo social judío argentino. Por caracterización “folk” entiendo un sistema de denominación por el cual se identificaba informalmente a miembros del grupo en relación con su lugar de procedencia. Así, por ejemplo, los alemanes eran denominados derogativamente “*yekkes*” (ver Swarcz *op. cit.*) y considerados poco afines al resto de los judíos, entre los de origen ruso, los “*galitzianers*” (de la región de Galitzia) eran vistos por los otros judíos procedentes de Europa Oriental como toscos, los “*besarabers*” (de la región de Besarabia, en la actualidad en la República de Moldavia) se denominaban a sí mismos “*besaraber momeligue*” (besaraber harina de maíz), haciendo una asociación entre la comida más difundida en dicha región y el hecho de verse como poco astutos²⁵.

Asimismo, en un nivel quizás no institucionalizado, pero sí relevante a la hora de la interacción y en la conformación de entramados grupales, la observación de lo que ocurría a nivel lingüístico por ejemplo, muestra que gran parte de los Ashkenazies utilizaban una lengua común, el Idish, pero con variantes dialectales (acerca de las variantes ver Harshav 1990) en coincidencia con los lugares originarios mencionados anteriormente. Las diferencias sobre la base de las prácticas religiosas (o la reacción contra ellas) y los alineamientos políticos también promovieron múltiples agrupamientos. Todas las posibilidades de adscripción enumeradas, que son sólo una

²⁵ Estas diferenciaciones “folk” me interesan particularmente y continuaré ahondado en ellas en futuros trabajos. Los casos citados fueron obtenidos en mi trabajo de campo y ofrecen un camino que estimo productivo para el estudio de la pluralidad constitutiva del colectivo, cuyos criterios son habitualmente dejados de lado por los estudios académicos para centrarse en formas de adscripción institucionales.

parte de las efectivamente realizadas, ponen de manifiesto que en el nuevo contexto se recrearon variados usos, agrupamientos y formas de vinculación intracomunitarias.

A pesar de la multiplicidad de procedencias y pertenencias representadas en este conjunto inmigratorio, y de las diferencias entre sí manifestadas en función de ellas y construidas a partir de prácticas concretas, todos adscribieron a un colectivo mayor englobante, al que podríamos denominar “la judeidad”, y con el cual fueron manteniendo una relación hasta el presente.

El pluralismo al interior del grupo, que provino, en parte del bagaje sociocultural traído de los lugares de origen y en parte a los desarrollos que ocurrieron en la Argentina, tuvo una fuerte incidencia en las formas de producción cultural en el país receptor. Los múltiples modos de agregación desarrollados y sus formas de elaboración identitaria así lo atestiguan, como también las manifestaciones expresivas surgidas en el devenir histórico. Para poder analizar esta problemática con profundidad, es preciso situarla en los marcos sociohistóricos en los cuales tuvo lugar.

El estudio de la conformación del colectivo social judío en la Argentina debe también ser puesto en relación con otros con los que a menudo, en la bibliografía sobre grupos de origen inmigratorio europeo tiende a ser agrupado. Realizo este posicionamiento en relación con los otros grupos inmigrantes, no sólo como forma de contextualizarlo en un proceso común, sino también para analizarlo en su singularidad en el contexto nacional.

El arribo masivo de judíos a la Argentina se produjo entonces en un contexto, en general, favorable a la inmigración que posibilitó la afluencia de personas de diversas nacionalidades, regiones, grupos étnicos y religiosos (Bargman *et. al.* 1992; Devoto 2003). Tomo como punto inicial el proceso inmigratorio que tuvo lugar en la Argentina desde la sanción de la Constitución de 1853 y hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial en 1939. Asimismo, considero necesario tomar como referencia para contextualizar el proceso inmigratorio, al menos dos dimensiones:

-la *demográfica*, que supone el asentamiento multitudinario en el país de personas de diferentes procedencias,

-la *ideológico-política* que, surgida de una conjunción de necesidades de mano de obra y del ideario de las elites dirigentes del país respecto a la población deseable, tuvo su correlato en el desarrollo de políticas inmigratorias (Devoto *op.cit.*).

No obstante, más allá de la especificidad surgida de los comportamientos

comunes a todos los grupos inmigrantes, como el agrupamiento en asociaciones de ayuda mutua, la congregación en determinadas áreas, la ocupación de nichos ocupacionales, y que fue marcando tanto patrones similares como características distintivas, la inmigración judía tuvo una serie de particularidades con respecto a otras inmigraciones. Los judíos se recortaron como un caso particular por distintas razones:

-Los inmigrantes judíos no pueden ser homologados con los inmigrantes a los que se identifica con una nacionalidad determinada, puesto que no es el elemento nacional el primordial en la conformación de su adscripción en el ordenamiento jurídico-legal. A los fines estadísticos, no entran en los datos censales como judíos, sino a partir de un ordenamiento por nacionalidad: rusos, polacos, rumanos. Pero por otro lado, la auto-identificación con un país de origen también resulta problemática para estos inmigrantes. El “mundo judío” europeo abarca amplias extensiones territoriales y cruza transversalmente un gran número de estados nacionales. Por lo tanto, la identidad de origen no está dada por la posesión de un pasaporte en particular, debido a la cantidad de países involucrada. Incluso una diferencia de pocos años entre inmigrantes de una misma región de procedencia podía dar lugar a la posesión de pasaportes de distintos países.

-Un desplazamiento terminológico los convirtió en “rusos” en lo referente a su adscripción desde el exogrupo, independientemente de los lugares de origen particulares.

Por esos motivos, el lugar de origen de lo que luego se constituirá como la “colectividad judía” es un territorio extenso, fuertemente definido por una lengua común con variantes dialectales (aunque no en todos los casos) y un *corpus* de discursos referidos a la esfera religiosa atravesado, al momento de la emigración, por las corrientes modernas²⁶.

La conformación de un “colectivo social judío argentino”

Con el fin de situar con mayor precisión el caso, me interesa destacar que esta tesis aborda el estudio de dispositivos discursivos particulares que coadyuvan a la conformación de lo que denomino un “colectivo social judío argentino”. La

denominación “colectivo social” no carece de inconvenientes, pero aún en su aparente indefinición permite dar cuenta del fenómeno al que me aboco, de una forma que las denominaciones “colectividad” o “comunidad”, de uso corriente en la bibliografía de las ciencias sociales y humanidades y en los discursos nativos, no pueden hacer. Por lo tanto, considero de utilidad explayarme sobre esta cuestión. “Colectividad” o “comunidad” refieren una organización institucional que supone una correspondencia entre quienes pertenecen a alguna de ellas y una identidad determinada, la que se manifestaría uniformemente y sin fisuras. Es decir, el uso de “colectividad” o “comunidad” no problematiza las dificultades individuales de adscripción. “Colectivo social” remite a un grupo, pero no definido en término de sus instituciones, sino superando sus límites. Elijo este concepto, porque aún cuando presenta contornos borrosos, permite hablar sobre procesos más complejos que aquellos a los que “comunidad” y “colectividad” dan lugar²⁷.

En la configuración de un colectivo social tiene lugar un “proceso de comunización” (Brow 1990) por medio del cual se construye la subjetividad de aquellos que pasarán a formar parte de él. Por este proceso entiendo la puesta en práctica de mecanismos que promueven sentidos de pertenencia. Dicho proceso conlleva un doble movimiento de formulación identitaria. Por medio de la selección de determinados referentes se teje un entramado que, al delimitar zonas de pertenencia y de exclusión, instaura un “interior” y un “exterior”. Si bien en los párrafos siguientes explicitaré el carácter dinámico de este proceso, me interesa enfatizar, para evitar una interpretación en términos esencialistas, que éstos son límites difusos y en estado de permanente reformulación. A lo largo de mi trabajo, desarrollo las formas en que los procesos de producción de memoria actúan como mecanismo constitutivo de esta dinámica de reformulación identitaria.

Simultáneamente a la instalación en la Argentina, judíos provenientes de la misma multiplicidad de lugares se establecieron en otros sitios del continente

²⁶ El crítico literario George Steiner (1996) caracteriza a los judíos europeos como “*frontaliers*” (habitantes de fronteras geográfico-culturales), situación que tiene una incidencia particular en la conformación de su subjetividad.

²⁷ Esta cuestión también motivó una discusión en el año 2002, cuando con un grupo de académicos de distintos campos (antropología, sociología, crítica literaria, filosofía, comunicación), constituimos un grupo de estudios en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En aquella

americano, en particular en los EE.UU. y los procesos de conformación de comunidades locales también se produjeron en la dinámica de la interacción con aquellos contextos. Ello dio lugar a una recreación de colectivos sociales judíos en los nuevos estados nacionales que sumó componentes de variabilidad a la semejanza reconocida por la consideración de la pertenencia a una diáspora. Es así como al día de hoy se reconocen afinidades y similitudes entre aquellos que se definen como judíos en uno y otro país, aunque también, crecientemente se afirma la existencia de diferencias en función de las experiencias proporcionadas por la vida en cada estado nacional. Esta problemática, de por sí interesante, no la abordaré en este trabajo, pero entiendo que es de utilidad contarla como trasfondo relacionado con el modelo diaspórico, para establecer algunas de las singularidades por medio de las cuales se configura “lo judío” en la actualidad en la Argentina²⁸.

Tal como entiendo la “comunalización” del grupo en estudio, los “judíos argentinos”, ésta consiste en un movimiento activo por el cual se establecen lazos que remiten a dos conglomerados discursivos diferenciadas pero que son permanentemente puestos en relación intertextual. Se trata de aquello atribuido a la “cultura judía” y lo adjudicado a la “cultura argentina”. Este movimiento de reelaboración discursiva son adscribibles a aquello que ha sido denominado por Richard Bauman (*op.cit.*) “**proceso de tradicionalización**” y acerca del cual me he explayado anteriormente, y consiste en la construcción de vínculos entre el discurso enunciado y determinados discursos pasados con los cuales se intenta establecer continuidad. Bauman desarrolla este concepto en un agudo trabajo basado en el estudio de un *corpus* de leyendas islandesas recopilado en la década de 1960. Muestra así cómo el narrador sitúa su discurso en relación con una serie secuencial de otros discursos previos. El punto marcado por el

circunstancia, también consideramos que la denominación “colectivo social” permitía mayores posibilidades heurísticas. No obstante, sigue siendo objeto de discusión.

²⁸ Me interesa destacar que la cuestión de la “judeidad” y sus límites actuales está siendo eje de debates académicos en el presente. Entre el 19 y el 21 de Septiembre de 2005, se desarrolló un Coloquio en Mexico organizado por la Universidad Hebrea de México y la Universidad de Tel Aviv, en conjunto con la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Anáhuac, denominado “Las Identidades judías en una era de globalización y multiculturalismo” con la participación de prestigiosos académicos como Judit Bokser Liwerant, Raanan Rein, Leonardo Senkman, Bernardo Sorj, Michel Wiewiorka. Uno de los ejes discutidos fue precisamente la noción de “Klal Israel” o de “Pueblo de Israel” y sus límites actuales a partir de las fragmentaciones y particularidades producidas por la dinámica histórica. (Esta discusión está en estrecha relación con mi planteo de investigar el colectivo judío argentino no sólo como grupo de origen inmigratorio, sino en relación con la noción de colectivo diaspórico).

autor es cómo en el proceso de narración es posible tejer una red de anclajes verbales que eslabonan el discurso con situaciones anteriores y de esa manera le otorgan autoridad tradicional. Para el caso que estudio, me interesa rescatar la forma en que se establecen conexiones con un pasado significativo por medio del discurso artístico en distintas expresiones: en forma de monumentos conmemorativos erigidos en espacios públicos, a través del habla en contextos informales, y en ocasiones por medio de la combinatoria de ambos tipos de manifestaciones.

Formulación de la hipótesis

Las consideraciones precedentes me condujeron a formular la siguiente hipótesis:

La memoria del movimiento inmigratorio judío a la Argentina se construye a través de la interacción comunicativa entre los miembros de dicho colectivo social en un proceso de conexión interdiscursiva entre enunciados institucionales y conversacionales cotidianos. Dicha memoria llega a adquirir, como una de sus formas privilegiadas, una narrativa que imbrica elementos provenientes de una tradición cultural (textos canónicos de la religión, narrativas orales tradicionales) con discursos ideológicos constitutivos de relatos fundacionales del estado-nación argentino.

Una vez presentados en esta Primera Parte, el caso en estudio y los abordajes teóricos-metodológicos que guiaron mi investigación y que me permitieron enunciar mi hipótesis, avanzaré en el análisis de algunas de las expresiones tomadas en consideración.

En la Segunda Parte, que abarca los Capítulos 2 y 3, me abocaré a “manifestaciones públicas de memoria”, es decir, la apelación al pasado en el discurso público. Desde temprano, hay un campo de lucha discursiva en el cual la apelación a la memoria de lo “judío” opera en un intento de inscripción en una memoria nacional que no logra fructificar. La década de 1990 marca el surgimiento de otros discursos de afiliación en la memoria nacional que presentan la posibilidad de una inscripción más

plena. En dichos casos, en los cuales los soportes materiales son principalmente monumentos memoriales y museos, atiendo a la **memoria voluntaria**. Ésta contiene, sin dudas, elementos de **memoria espontánea**, pero se manifiesta como la forma de poner en discurso (en distintos soportes) acontecimientos pasados.

En la Tercera Parte (Capítulos 4 y 5), abordaré formas discursivas mediante las cuales el pasado se trae al presente en el ámbito cotidiano de integrantes del colectivo, como modo de replicación más o menos inconsciente o con el fin deliberado de actualizar experiencias ocurridas en otro momento.

SEGUNDA PARTE

LA CONFORMACIÓN DEL COLECTIVO SOCIAL JUDÍO ARGENTINO Y SU RELACIÓN CON DISCURSOS INSTITUCIONALES CONFIGURADORES DE “MEMORIA”

Mi planteo inicial sostiene que los “marcos sociales de la memoria” (según la definición de Maurice Halbwachs y de los teóricos que siguieron su línea de pensamiento) principales para encuadrar los discursos de los judíos argentinos acerca del pasado son los institucionales propios de la colectividad judía y aquellos provenientes de las instancias discursivas de lo “nacional” que establecen aquello que se considerará memorable para adscribir a una y a otra.

En esta parte, me dedicaré al análisis de algunos discursos conmemorativos públicos coexistentes en la actualidad y que se erigen en formas de elaboración de memoria. Cada una de las manifestaciones que tomo en consideración posee alguna especificidad y desde dicha particularidad permite dar cuenta de las múltiples instancias discursivas que, con distinto grado de disputa, convergen en las representaciones actuales del pasado. Por esa razón, el rango de instancias conmemorativas es amplio y variado. Tomo desde organizaciones intracomunitarias hasta monumentos ubicados en áreas pertenecientes a la órbita estatal. En todas ellas hay distintos grados de interacción entre lo estatal nacional/municipal y lo comunitario. Cada una de estas conmemoraciones toma acontecimientos del pasado judío argentino como objeto de recuerdo y lo moldea retóricamente de modo particular.

El punto en común a partir del cual comencé a poner cada una de las instancias conmemorativas en relación fue la comprobación de que cada una de ellas se constituye en “espacio de memoria”. Es decir que cada una, con distintos grados de explicitación se presenta como lugar físico para la “preservación del recuerdo”. El *corpus* de **conmemoraciones** que abordo está comprendido fundamentalmente por **monumentos memoriales** en espacios propios de la comunidad y en espacios del ámbito estatal y por, un **museo** de la ciudad de Buenos Aires perteneciente a la órbita de la comunidad judía.. Asimismo, incorporo una **exposición museográfica** en un ámbito estatal, y una

expresión de música popular, que como mostraré converge en un espacio memorial comunitario al ser ejecutada en un acto público.

CAPÍTULO 2

MANIFESTACIONES PÚBLICAS DE MEMORIA

Este capítulo aborda aquello que caractericé como **“memoria voluntaria”** en particular las **“manifestaciones públicas de memoria”**. Específicamente indaga en las formas memoriales actuales utilizadas por el colectivo judío argentino, con el objetivo de determinar su significación. Entiendo que estas formas públicas de memoria no surgen en un vacío y deben ser interpretadas como formas enunciativas situadas en un campo de interacción discursivo conformado previamente. Para ello estimo necesario hacer un recorrido histórico por las interacciones discursivas que preceden en etapas anteriores la relación entre lo “judío” y lo “argentino”. La finalidad de la focalización en dicha relación obedece al fin de demostrar que la “memoria” entendida como el campo de vinculación del presente con experiencias traumáticas pasadas, aparece como una posibilidad para la superación de la exclusión de lo “judío” de aquello que el discurso hegemónico se caracteriza como “argentino”.

Para ello presento algunas manifestaciones que durante décadas fueron moldeando un imaginario de la “argentinidad” excluyente de lo judío y también algunas interacciones discursivas que contestaron dicha construcción. De esa forma, en la primera sección de este capítulo recupero algunas manifestaciones específicas como también recuerdos personales que a la manera de anécdota sugieren reflexiones sobre las que se basa la segunda parte. En ella propongo una consideración analítica de memoriales públicos y, a modo de conclusión, a partir de dicho análisis, presento consideraciones sobre su significación.

Lo “judío” en el contexto de los discursos de la “argentinidad”

El asentamiento de los grupos inmigrantes y la producción cultural generada concomitantemente tuvo lugar en un país que recibió a los inmigrantes de forma más o menos abierta, pero en el cual, a través de diversos canales, principalmente las políticas

estatales y las industrias culturales, se conformó un discurso de la “argentinidad” que propugnaba la homogeneidad como característica esencial. Estas políticas y prácticas de agentes del campo cultural responden a lo que James Brow (op. cit.) denomina “primordialización” y define como el proceso por el cual ciertas clases de relaciones comunitarias se promueven y experimentan como naturales e inevitables. Entre los primeros, la escuela pública detentó un papel preponderante en la conformación de una identidad nacional uniforme. Entre las herramientas utilizadas por la educación pública se destacaron la instauración de narrativas sobre el pasado patrio en la currícula escolar, el establecimiento de un calendario cívico ritualizado, y la alfabetización en una lengua estandarizada.

Desde las industrias culturales, movimientos como el “criollismo” que abarcaron expresiones diversas desde la literatura de elite y hasta manifestaciones de cultura popular como los folletines y el circo criollo (Prieto 1988), configuraron otras simbologías vinculadas a lo nacional. En este caso se corporizaron en la imagen del gaucho, a partir de entonces convertido en arquetipo de la argentinidad.²⁹ Así, a partir de diversas fuentes se fueron estableciendo criterios de homogeneización cultural que implicaron en un mismo proceso el desdibujamiento de rasgos identitarios originales (Juliano 1978) y la producción de reelaboraciones a partir de la nueva matriz ciudadana. Este proceso adquirió diversos matices a lo largo de la historia argentina en concordancia con los perfiles ideológicos predominantes en cada momento. (Más sobre el tema en Shumway (1993 [1991])).

A lo largo de más de un siglo, las maneras de concebir la conformación de la identidad nacional fueron cambiando. Más allá del éxito de la homogeneización promovida por políticas estatales y por algunos productos de las industrias culturales, la dinámica histórica posibilitó la aparición de nuevos planteamientos. Luego de sucesivas luchas en el campo político-cultural, del modelo de cultura uniforme se llegó al actual, en el cual no sólo se valora positivamente la diversidad, sino que también se la estimula. Se multiplican los eventos de “colectividades” (ferias, fiestas, desfiles), se destaca la importancia de la pluralidad de procedencias de los inmigrantes que poblaron el

²⁹ En un trabajo reciente, Ingrid de Jong (2005) muestra cómo también la temprana labor llevada a cabo por científicos que desarrollaron los estudios antropológicos y folklóricos en el país contribuyeron a delinear una tradición cultural nacional que vinculaba las producciones culturales del criollismo a la cultura hispánica y de esa manera, en el proceso de regimentación

territorio nacional, se apela a la metáfora del “mosaico” (procurando reemplazar a la del “crisol”). Incluso en aquellos espacios donde se sigue esgrimiendo la apelación a lo “nacional” como un colectivo homogéneo, se reconoce que se llega a él a través de una articulación de la heterogeneidad que incluye a los grupos inmigrantes del SXIX (Rotman 2004)³⁰.

Si bien este cambio de concepción de lo “nacional” se corresponde con transformaciones ocurridas en otros lugares y con cambios políticos locales (la nueva institucionalidad instaurada en la Argentina a partir de 1983 probablemente haya tenido una influencia importante en esta dirección), es importante notar la tarea desarrollada por los productores culturales de las colectividades de origen inmigratorio, quienes han llevado a cabo un papel activo en esos cambios. Piezas literarias, obras teatrales, narrativas orales, composiciones musicales, canciones populares, tematizaron y pusieron de relieve la problemática de la adquisición de ciudadanía (más o menos difícil según los casos) y el mantenimiento de particularidades culturales de múltiples maneras y en diferentes grados.

La conformación de una imagen única de lo argentino afectó a los distintos grupos que se asentaron en el país de diferentes maneras. La mayor parte de los grupos de origen inmigratorio vieron por medio de estos mecanismos homogeneizadores facilitada una vía de integración a la nacionalidad. Entre ellos también los inmigrantes judíos y sus hijos, a través del acceso a la educación pública, vieron favorecida su inserción en una nación que los incluía, aunque fuera al precio de limar características de su alteridad. En el caso de los judíos, el componente religioso constituyó un diacrítico a partir del cual la interrelación con el contexto receptor planteó nudos de disonancia. En un país que demográficamente reconoce múltiples y variadas procedencias, la religión se constituyó en un mecanismo de inclusión, aún cuando como ha se ha sugerido (Mirelman *op cit.*), la práctica religiosa en sí no sea singularmente poderosa. De esa manera, se fundó un núcleo de comunidad alrededor de un componente del cual quedaron excluidos aquellos que no se reconocían en él. Asimismo, la Iglesia Católica Apostólica Romana, fuerte como institución, se

de los criterios de un “criollismo aceptable”, excluían los componentes indígenas de la cultura Argentina.

³⁰ Rotman también nota que las apelaciones a la integración de la nación por parte de los inmigrantes recientes de países limítrofes y de los grupos indígenas es significativamente menor.

constituyó desde temprano en un actor importante en la discusión política, aún cuando determinados grupos que accedieron al poder en ciertos momentos operasen contra sus dictados, como ocurrió con los movimientos liberales de fines del siglo XIX.

En relación con lo anterior, hay que añadir otro elemento: la constitución de lo “judío argentino” más allá de las prácticas instauradas por el estado nación liberal, estará profundamente vinculada con dimensiones más amplias, ligadas a los imaginarios de la cultura occidental. Tanto por los componentes político culturales surgidos a partir de la Conquista y Colonización del territorio realizada por los españoles, como por la cultura popular traída por los inmigrantes europeos, “saberes” acerca de los judíos constituidos en el desarrollo de la cultura Occidental, estarán presentes como sustratos en los cuales se realizará la interacción interdiscursiva³¹.

Es a partir de todos estos elementos como la identidad “judía argentina” quedó explícitamente descartada de los imaginarios de la nacionalidad desde las primeras décadas del siglo XX. Con independencia del éxito que algunos individuos judíos hayan tenido en incorporarse a lo que se instauró como representativo de la “argentinidad”, la tensión entre los términos “argentino” y “judío” se ha mantenido a lo largo del siglo XX. Esto, que ha sido sagazmente notado por la antropóloga estadounidense Julie Taylor (1998) quien registró el dispositivo discursivo “ellos, judíos/nosotros, argentinos” en taxistas y en conspicuos animadores de programas televisivos en la década de 1990, aparece claramente presentado en el discurso literario por la escritora Alicia Steimberg en su novela *Cuando digo Magdalena* (1992) en la voz de su protagonista:

“Es curioso que a mi edad todavía se me aceleren los latidos y se me ponga la piel de gallina cuando digo que soy judía. Que tenga que pensar cuidadosamente si voy a decir que soy judía y argentina o que soy argentina y judía, para que el orden elegido no moleste a nadie y para no faltar a la verdad. (op. cit. pg.24)”³²

³¹ En la Tercera Parte de la tesis desarrollo manifestaciones relacionadas con un folklore desarrollado por los judíos. Los “saberes” a los que hago mención en esta parte, se refieren también a expresiones caracterizables como “folklóricos” manifestados por grupos no-judíos que también hacen a su “memoria”. Una vez más, me interesa resaltar la dimensión intergrupala de la elaboración de memoria social, aunque atendiendo a la necesidad de focalizar en la problemática del colectivo judío, no me extenderé en ese tema.

³² El cotexto siguiente del citado párrafo continúa con el desarrollo de este tópico: *Es común que, cuando se encuentran dos o más judíos, hagan unas cuantas referencias a hechos folklóricos judíos, generalmente referidos a las historias familiares con sus infaltables migraciones, o cuenten algún chiste judío, después de esta introducción, a manera de salvoconducto, el tema del judaísmo desaparece de la conversación. Cuando el encuentro es*

El complejo lexical “judío argentino” en sí mismo tiene una carga tal que encuentro necesario desbrozar sus usos habituales, tanto en su forma de términos separados como también en el compuesto “judeoargentino” de forma de notar que en sí mismo constituye un problema de investigación, aunque suele pasar inadvertido. “Judío argentino” tiene un uso que forma parte de los discursos comunitarios y también de las categorizaciones académicas.³³ Otro término que también es utilizado, especialmente por no-judíos para referirse a judíos es “israelita”, el cual tiene como trasfondo la concepción de la palabra “judío” como un término despectivo. Dicha cuestión fue también notada por la misma Alicia Steimberg en un contexto extraliterario. En efecto, en una oportunidad me encontré con ella y cuando le conté acerca de mi tema de investigación en un contexto conversacional, me dijo que había aceptado hablar conmigo porque había usado la palabra “judío” para describir mi objeto de estudio y no “israelita”, en cuyo caso no se habría interesado y no habría hablado conmigo.

¿Qué se entiende entonces habitualmente por “judío argentino”/ “judeoargentino”?

Por empezar, es relevante cuestionar el orden de los términos: ¿por qué judío argentino y no argentino judío? “Judío argentino” parece imponerse sobre argentino judío porque se toman como marco de referencia a los colectivos sociales que forman parte del estado nación, en cuyo caso el grupo habitualmente se ubica en primer lugar. No es ajena, aunque no principal, la cuestión prosódica que facilita este ordenamiento. Asimismo, como adelantara anteriormente, la configuración semántica implicada por este complejo presenta dificultades de articulación con ciertas elaboraciones discursivas de la “argentinidad” que no permiten una imbricación entre uno y otros. En otros términos, “judío argentino” entra en contradicción con “argentino”, como bien lo expresa la protagonista de la novela de Steimberg citada:

“Digo que el padre de Freddy era un judío húngaro y no un húngaro judío, ya que fue por su condición de judío y no de húngaro que decidió huir de

entre judíos y no judíos es posible que no se haga la menor referencia al judaísmo, pero a veces los judíos la hacen, si necesitan afirmar su identidad, o más bien si necesitan adelantarse a una supuesta reacción no verbalizada de los otros. En un país de grandes corrientes inmigratorias como la Argentina, la gente detecta rápidamente el origen por el apellido, si digo que me llamo Rosenthal, Rosehblum, Rosenvasser...”

³³ “judeoargentino” es un término usado habitualmente en el discurso comunitario (véase al respecto, por ejemplo, la folletería de la AMIA).

Europa antes de la Segunda Guerra y venir a Buenos Aires. Sin embargo, harto de tener que ser siempre judío en primer lugar por razones tan penosas, no dio a sus hijos educación judía, ni les habló jamás en Idish, sino en el castellano rioplatense que logró dominar gracias a que, en el momento de la inmigración, era un joven de sólo diecisiete años con buen oído para los idiomas. De manera que Freddy y su hermano Danny podían decir que eran argentinos judíos, más que judíos argentinos. En realidad decían que eran argentinos, a secas, porque en la Argentina existe la regla de cortesía de no mencionar la propia religión, ni el origen salvo que a uno se lo pregunten expresamente, o uno desee informarlo en forma voluntaria. En Buenos Aires los argentinos que se consideran totalmente argentinos son los de apellido italiano. En segundo lugar están los de apellido español. Y en lugar aparte los que ostentan uno o más apellidos de las familias patricias.

Faltaría averiguar si cuando el padre de Freddy vivía en Budapest los húngaros pensaban que era un judío húngaro o un húngaro judío, pero a esta altura eso a nadie le importa (...)" (op .cit. pgs.104-105)

La protagonista de esta obra de Steimberg expresa, en el texto transcrito, competencia en las nociones que he venido presentando respecto a cómo se relacionan los miembros de los distintos colectivos de origen migratorio con la "argentinidad", en función de la noción instaurada por las *élites* dirigentes a fines de siglo XIX y principios de siglo XX, y de los corrimientos realizados a partir de las rendijas que dicha noción dio dejó y que fueron forjando los discursos surgidos de los propios colectivos. Así, los italianos son percibidos como "totalmente argentinos", seguidos por los españoles. Las familias patricias, es decir, la *élite* dirigente en el momento de la ola inmigratoria en la que arribaron italianos, españoles y judíos, continúan conformando una categoría social diferenciada. Las preguntas relevantes, entonces son: ¿Quién utiliza cada una de estas categorizaciones y en qué forma? ¿Para connotar qué?

Encuentro que la configuración léxica remite a planos semánticos conflictivos, dado que hace referencia a identidades en disputa y permanentemente puestas en cuestión. Esta configuración de lo judío y argentino como términos excluyentes, constituirá una marca que permanecerá hasta el día de la fecha, aunque, como mostraré posteriormente, también será siempre disputada.

La lucha contrahegemónica por el acento. Los esfuerzos por incorporar lo "judío" a lo "argentino".

Contra el discurso de la exclusión de la pertenencia judía a la condición de “argentinidad”, desde temprano se desarrollaron lo que, siguiendo la propuesta de Bajtin/Voloshinov, denomino “formas de respuesta” (*rejoinders*). Por medio de ellas, en diálogo con los discursos del estado nacional y de ciertos intelectuales y exponentes de las industrias culturales vinculados a los sectores hegemónicos del país, desde ámbitos judíos (las instituciones comunitarias, sus productores culturales) se disputó esa construcción ideológica o en términos de Bajtín/Voloshinov, se luchó por el **acento**. Manifestaciones de estos discursos que procuraron proponer una alternativa o una reelaboración que permitiera una incorporación plena, se encuentran en la forma de respuesta que adquirió mayor relevancia, la que he denominado “**retórica del aporte**” (constituida por el diálogo intertextual entre discursos institucionales de diverso tipo, industrias culturales, e informales). Ésta consiste en discursos justificatorios de la existencia judía basados en las “contribuciones” a la humanidad o a la nación hechas por judíos. De lo que se trata es de presentar a los judíos como merecedores del derecho a la ciudadanía plena, en tanto han hecho méritos que lo justifican³⁴.

A continuación desarrollaré someramente dos construcciones discursivas significativas por su peso en esta lucha, surgidas de las industrias culturales. Luego citaré dos ejemplos que dan cuenta de la vigencia del discurso por el las identidades judía y argentinas están en conflicto. Posteriormente me abocaré a examinar una retórica surgida con fuerza en la década de 1990 que manifiesta una instancia de viraje que, en caso de lograr afirmarse, puede significar la superación de la dicotomía.

La “retórica del aporte”.

Gauchos y tangos judíos

Las dos construcciones discursivas que propongo revisar y que tienen vigencia al día de hoy, dando cuenta de la “retórica del aporte” son la noción de “gauchos judíos” y la de “tango judío”.

³⁴ Si bien examino la “retórica del aporte” en relación con el contexto nacional argentino, no desconozco que es tributaria de una “retórica del aporte” más amplia, también relevada en mi trabajo, que procura contrarrestar discursos antijudíos a partir del destacado de la labor de científicos judíos como Jonas Salk o Albert Sabin. O como afirma la protagonista de la novela de Alicia Steimberg citada, cuando procura explicar qué significa “ser judío” en los siguientes términos: “...una necesidad de estar recordando todo el tiempo que Einstein y Freud y Marx y Chaplin eran judíos...” Pg.64

La que quizás sea la manifestación más temprana de esta lucha desarrollada en el campo político cultural, es la obra de Alberto Gerchunoff (1883-1950), *Los gauchos judíos* (1910). Esta obra que epitomiza la historia de la colonización rural judía, fue publicada en conjunción con los festejos del Centenario y erigió un relato que, convertido en paradigma de la epopeya inmigratoria tiene vigencia hasta en la actualidad. La obra, y sus repercusiones en términos del campo semántico por ella instaurado, resulta un fenómeno de interés en virtud de su impronta ideológica y lingüística, que llega al día de la fecha configurando un imaginario vigente acerca de la inmigración judía.

“*Los gauchos judíos*” en la órbita literaria dio origen a una bibliografía centrada en historias localizadas en las colonias agrícolas que, reproduciendo una noción esquematizada e idealizada del proceso inmigratorio judío, configuró casi un género literario en sí mismo. Lo más interesante de este compuesto lingüístico es que aparece como un **tropo** compartido hasta la actualidad en una multiplicidad de manifestaciones. En el campo de la literatura, se desarrolló una vasta producción a partir de estos lineamientos, tomando temas y estilos, y configurando una estética singular.³⁵ Esta figura que funde lo “judío” y lo “argentino” a partir de la conjugación de términos que vinculan dos “mundos” en un todo de tono finalmente armónico, a pesar de la presentación de nudos conflictivos en la relación entre los judíos y los “otros” no judíos en las tramas, mantiene su vigencia en la literatura hasta la actualidad. Muestra de ello es la reciente novela *Poncho y Talmud* (1997) de Armando Bublik, que narra la vida de un inmigrante judío en una colonia santafesina. Esta apelación a la metáfora de la integración es resaltada por el escritor Pedro Orgambide en un comentario citado en la contratapa de la edición de la siguiente manera: “*Con el doble símbolo del poncho y el Talmud, Armando Bublik crea una de las metáforas más bellas del encuentro de los hombres y mujeres que unieron las enseñanzas del Antiguo Testamento con el aprendizaje de ser argentino. Una novela conmovedora que habla de nuestro país criollo e inmigrante. Es un placer leerla*”. Llama la atención que, ocho décadas luego de la aparición del libro de Gerchunoff, el tropo del “gaucho judío” ensamble un anclaje en la simbología nacional ligada al movimiento criollista y otro situado en un mundo judío bíblico, y por lo tanto ahistórico y no en el mundo “real” de Europa Oriental, de donde provenían estos inmigrantes. Esto resalta particularmente como un contraste, si se

tiene en cuenta que cuando los “hijos de inmigrantes” (generación a la que Orgambide pertenece) hablan efectivamente en la actualidad, como ocurre en el contexto de las entrevistas realizadas, el “mundo judío” descrito es el de una Europa Oriental donde el Idish es la lengua, la cotidianidad presenta conflictos con las normas de origen bíblico más que adhesiones acríticas, y la epopeya inmigratoria aparece más como un sitio de ruptura con las antiguas prescripciones rituales bíblicas que como un momento de continuidad en el marco del proceso de integración en el nuevo ámbito (cuestiones que analizo con mayor detalle en la Tercera Parte).

Pero esta construcción metafórica con vigencia en el presente no se limita al campo literario únicamente, donde ha sido elaborada originalmente y en el cual ha fructificado, sino que lo ha excedido hasta ocupar otros espacios, como exhibiciones museográficas auspiciadas por entidades gubernamentales nacionales, como ocurrió con una muestra llevada a cabo en el Palais de Glace de Buenos Aires en 2001³⁶. O como se pudo percibir en 2003 en un programa televisivo auspiciado por la comunidad judía en el canal estatal en el cual, según registré, también se apeló a la noción de “gauchos judíos”³⁷. Me interesa notar que en ambos casos, aunque las iniciativas son de particulares identificados como judíos o de las propias instituciones comunitarias, éstas se concretan en el marco de organismos estatales. Esta situación muestra también una apropiación y uso del tropo por parte del estado en la actualidad.

Pero la figura del “gaucho judío” no ha quedado limitada al discurso de las industrias culturales, sino que también las ha trascendido, para aparecer como una figura del habla coloquial, aunque conjuntamente con otras, como lo he comprobado en el diálogo con personas identificadas como judías argentinas, aún en los casos en los que el relato oral del pasado se distancia de las cristalizaciones propuestas por las imágenes asociadas a los “gauchos judíos”. Si bien abordo el habla cotidiana en capítulos siguientes, no focalizo en el uso de esta denominación que ha surgido en el contexto de algunas de las entrevistas realizadas. Su mención en este punto es al solo efecto de resaltar la imbricación de canales y códigos.

En el entramado interdiscursivo de todas las manifestaciones de la noción de

³⁵ Al respecto ver Senkman (1983).

³⁶ Me refiero a la muestra “Gauchos Judíos. Huellas de la colonización agrícola” que tuvo lugar a fines de 2001 y que involucró también la realización de un catálogo. Esta muestra estuvo organizada por el proyecto Shalom Argentina-Programa Argentina Mosaico de Identidades-Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte.

“gaucho judío” registradas, se retoma el motivo y se lo utiliza como forma de reforzar la *argentinidad* de los judíos. Su ausencia de combinación terminológica en relación con otros grupos migrantes (no se habla de “gauchos japoneses”, ni de “gauchos españoles” o de “gauchos alemanes”) me permite proponer que su utilización se convierte en un marcador que, más que conseguir la integración de lo judío, refuerza su alteridad. Si se toma en consideración que el término con un anclaje en la noción de identidad Argentina “gaucho” es un genérico, la adjetivación de “gaucho judío” implica una calificación espacial para aquel que no es “auténticamente gaucho”. Esto significa que no es “auténticamente argentino”. Entonces, todos y cada uno de los usos del complejo terminológico “gaucho judío” intensifica el carácter excluyente de ambos términos.

La segunda manifestación de importancia donde la **“retórica del aporte”** aparece con fuerza es en la expresión de cultura popular urbana argentina por excelencia, el tango. Con respecto a él, es posible encontrar una profusión de elaboraciones que relatan, a través de estrategias argumentativas, la integración de los judíos al mundo tanguero. En bibliografía editada recientemente (*El tango, una historia con judíos*, Judkowski 1998; *Tango judío, del ghetto a la milonga*, Nudler, 1998), vuelve a aparecer la **“retórica del aporte”**, pero no como una conclusión a una argumentación, sino mencionada explícitamente en esos términos. Es decir, ya no se trata de ilustrar figuradamente como en el caso de los “gauchos judíos” un panorama de una feliz conjunción entre dos elementos extraños. En este caso, el argumento consiste en destacar la contribución específica que los inmigrantes judíos han hecho a este género de la cultura popular. Por caso, en el prólogo del libro de Judkowski escrito por el periodista Ben Molar, éste menciona “el *aporte* enorme al tango que brindaron los inmigrantes judíos y sus descendientes” (énfasis mío).

En una misma línea, las instituciones comunitarias auspician actividades destinadas a destacar esta cuestión. Prueba de ello son las conferencias ofrecidas en importantes organismos comunitarios de difusión cultural tituladas “Aporte de los judíos al tango”³⁸ “El tango y los judíos durante la Segunda Guerra Mundial”³⁹. Esta acción no se limita al plano del discurso evocativo como el que proponen los libros o conferencias que refieren la imbricación de un componente judío en el desarrollo del

³⁷ Se trata del programa “Amia para todos” que se emite los sábados por la noche.

³⁸ Boletín de cultura de AMIA, julio 2003

³⁹ Conferencia de José Judkovski y Abraham Lichtenbaum en el Instituto Judío de Investigaciones (IWO).

tango, sino que pasa también a la gestión concreta de iniciativas que procuran reforzar estas asociaciones. Una muestra cabal es la formación de una agrupación denominada “Inspiración”, que se presentó como la “Primera Orquesta del Tango de Judíos Argentinos” y que desplegó actuaciones tanto en un teatro oficial como en una sinagoga en el año 2003⁴⁰. En relación con esta agrupación, me interesa particularmente destacar, más allá de la formación misma de la orquesta, una cuestión que evidencia una vez más la tensión irresoluta de términos que he venido mostrando. Su presentación pública uniendo los dos términos lleva a preguntar: ¿por qué resulta necesario calificar a estos músicos judíos que forman una orquesta de tango como “argentinos”, como apareció en los volantes y gacetillas con los cuales se promocionó el espectáculo, si no es que se encuentra presente como telón de fondo el enunciado según el cual lo “judío” queda excluido de lo “argentino”?

Ambas nociones, la de “gaucho judío” y la de “tango judío” se sitúan tropológicamente en la temática inmigratoria como instancias fundacionales de lo judío argentino en las cuales se articula e imbrica lo “judío” con la cultura nacional. Pero una conclusión que se saca al examinar los discursos en los que se sustentan, es que a cierto nivel, se genera una coincidencia entre dos construcciones discursivas: la que refuerza el imaginario hegemónico de una Argentina a la cual los judíos no pertenecen completamente, y la que pretende ponerlo en cuestión mostrando la exitosa integración de los elementos culturales “judíos” y “argentinos”. Aunque cada uno construya discursivamente lo “judío argentino” apelando a distintos componentes, no se quiebra la configuración imaginaria que no habilita pensar a lo “judío” como argentino por derecho propio.

Para la construcción de mi recorrido argumentativo a partir de una prueba más de la vigencia de esta construcción excluyente, examinaré primero un hecho que ocurrió en el año 1980. Entonces tuvo lugar un programa de televisión que puso en evidencia algunos de los temas que trato. En dicho programa, un periodista que aún hoy conduce programas televisivos, increpaba a un miembro de la colectividad judía acerca de cuestiones relativas al judaísmo. Según una nota editorial del diario *Clarín*, condenatoria del sesgo antisemita de dicha emisión publicada días después, la pregunta

⁴⁰ La presentación de la orquesta en una sinagoga mereció críticas desde ciertos estamentos comunitarios, pero ello obedece a cuestionamientos acerca de la pertinencia de utilizar un espacio religioso para la realización de un espectáculo de música popular, no a la manifestación tanguera es sí.

inicial que el periodista formulaba a su entrevistado había sido “¿es Ud. argentino-judío o judío-argentino?”⁴¹

El programa continuó con una cantidad de comentarios antijudíos y la reiteración de estereotipos que conjugaban una serie de prejuicios tales como preguntas acerca de la falta de “judíos pobres” o el escaso compromiso de los judíos con la Argentina. Es posible conjeturar que las razones que hicieron que dicho programa fuera posible tienen que ver con el momento en el que ocurrió. En el contexto de la dictadura militar, aunque por cierto no en sus peores años en cuanto a su virulencia, queda como un hecho menor dentro de tantos acontecimientos sangrientos que se sucedieron en aquel momento y otras manifestaciones antijudías protagonizadas por los mandos militares.⁴²

La pregunta que iniciaba la “acusación” que da cuenta de lo que aparece como la incompatibilidad de los términos judío y argentino en un compuesto común podría quedar como una situación puntual, como un triste relato que uno podría adscribir al momento histórico que se estaba viviendo. Pero si se establece una conexión con otra expresión surgida de un contexto distinto, proveniente de un momento posterior, aparece una cuestión que imperiosamente demanda una reflexión: en el año 2000 un músico de rock, Ricardo Iorio, declaró a la revista Rolling Stone: “*si vos no sos judío, no me vengas a cantar el 'Hava Naguila' en la fiesta judía. Y si vos sos judío no me vengas a cantar el Himno*”. Se puede dejar de lado momentáneamente la primera cláusula de este enunciado que plantea una noción de exclusivismo cultural (sólo los que pertenecen a cierta cultura pueden tener competencia en saberes propios de ella y ejercitarlos). A los fines de mi argumentación, la segunda parte es la más relevante: “*si sos judío no me vengas a cantar el Himno*”, es decir, el Himno Nacional, símbolo patrio por excelencia no debería formar parte del repertorio expresivo de judíos, implicándose así que éstos carecen de la ciudadanía por éste representada⁴³.

⁴¹ La nota se denominaba precisamente “Una actitud reprobable”.

⁴² El hecho de que la emisión haya sido lamentablemente, olvidada, o ignorada a juzgar por el reciclado y restauración a los medios en la etapa democrática de quien tuvo a su cargo ese programa, resulta, en principio, significativo y amerita algunas reflexiones en relación a los discursos acerca de la memoria: qué se olvida y qué se recuerda y, más importante, cuánto “ejercicio de memoria” permite dejar en un segundo plano hechos, factores, personajes. Este paréntesis será abierto en otro momento.

⁴³ En trabajos realizados recientemente, comprobamos como incluso desde gobiernos democráticos y en el presente, se apela a los símbolos patrios como forma de construir una

El elemento diferenciador entre una y otra manifestación, ocurridas con veinte años de diferencia es que en el segundo caso intervino el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), organismo estatal de lucha contra la discriminación, creado luego de la recuperación constitucional. Es sin duda un dato no menor que exista esta institución y que haya tomado cartas en el asunto, al considerar que iniciar acciones a partir de esos dichos es de su competencia. Es decir, hay un marco normativo que combate actitudes discriminatorias. Sin embargo, queda sin resolver aquello que dio origen a la actitud discriminatoria, y proporciona el argumento a partir del cual se activa, es decir, la concepción imaginaria que la judeidad es incompatible con la argentinidad. Los dos “casos” citados dan cuenta de la importancia de la cuestión, pero ellos no son los únicos. Quedan incluidos en la misma categoría el llamado de condolencias que el presidente argentino de entonces hizo al primer ministro israelí cuando tuvo lugar el atentado a la AMIA en 1994 (institución judía “Argentina”, como inclusive lo indican las siglas que componen su nombre)⁴⁴. También, comentarios de buena fe que permanentemente se perciben en los medios masivos y que obligan a la permanente rectificación: judíos y argentinos, víctimas judías y víctimas inocentes. Asimismo, en esta línea incluyo comentarios recogidos oralmente en las entrevistas que no analizo en este apartado.

Los contenidos desarrollados hasta este punto constituyen manifestaciones a partir de las cuales es posible intelegir el planteo que desarrollo a continuación. Éste formula que una nueva configuración discursiva surgida en la década de 1990 y que se centra en la “memoria” proporciona elementos para superar la tensión terminológica “judío”/“argentino”.

La “retórica de la memoria”.

El discurso público de la “memoria” como tropo de integración.

A partir de la década de 1990 tiene lugar, si no un punto de inflexión, por lo menos la posibilidad de plantear una narrativa diferente de lo judío-argentino. Ésta,

noción de homogeneidad cultural y de difuminar conflictos internos (al respecto ver Bialogorski y Fischman *ops.cit.*)

⁴⁴ El 18 de julio de 1994 explotó una bomba en la sede de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), dejando un saldo de 85 muertos y la destrucción total del edificio. La AMIA es una

utilizando el **tropo** de la “memoria”, puede llegar a significar un cambio en la conceptualización de lo judío *vis à vis* lo “argentino” si es que logra instaurarse como discurso dominante frente a los otros ya descriptos.

Específicamente, a partir de 1994 se produce una nueva construcción discursiva que, centrándose en el discurso de la “memoria”, entrelaza los discursos producidos en relación con la recordación de los crímenes de la dictadura militar 1976-1983, con el Holocausto, y con el atentado a la AMIA. Es decir, hay tres “acontecimientos” del orden de lo trágico que proporcionan el material de base a partir del cual se producen alegatos, desde el colectivo judío pero también desde fuera de él, que *podrían* llegar a provocar un quiebre en el componente exclusionario de dicha construcción terminológica. De hecho, lo consiguen en algunas instancias, aunque es temprano para aventurar si lograrán imponerse, dada la fuerza de los otros enunciados con los cuales convive. Sugiero que esta inscripción constituye una bisagra en el proceso de constitución en ciudadanos plenos de los judíos argentinos, aunque en su carácter de narrativa, coexiste con otras que en este plano de lucha discursiva propugnan la exclusión. La reciente controversia acerca de la alusión adjudicada al jefe del ejército actual acerca de un plan de los judíos para apropiarse de la Patagonia, que remite a los argumentos del “Plan Andinia”, da cuenta de la vigencia de estos relatos, aún cuando mantienen su existencia en forma solapada⁴⁵. Me interesa, por tanto analizar los mecanismos por los cuales esta nueva configuración discursiva se construye y adquiere fuerza instituyente. Con ese fin, los considero como instancias performativas, de la manera en que he definido la noción de *performance/actuación* anteriormente (ver Capítulo 1).

Los “discursos de la memoria” que incluyo en esta consideración adquieren forma material en diferentes soportes:

- Conmemoraciones y memoriales
- Alocuciones públicas de dirigentes comunitarios
- Expresiones de las industrias culturales

institución comunitaria que concentra entre otras actividades, la administración de cementerios, un servicio social y la red de escuelas judías.

⁴⁵ El “Plan Andinia” fue una creación del ideólogo antisemita Walter Beveraggi Allende, ideada en la década de 1960. Describía un supuesto proyecto judío para apropiarse de la Patagonia (Lvovich *op.cit.*)

Estos tres tipos de soporte suelen converger en actos públicos en los cuales las acciones conmemorativas involucran un espacio físico determinado, oradores y audiencia, y también artistas populares.

Mi foco está puesto en la localización espacial, dada la naturaleza monumental de las conmemoraciones y su inscripción en espacios públicos. No obstante, desde la perspectiva teórico-metodológica que manejo, no es únicamente la inscripción espacial el discurso relevante, sino que aquellos otros soportes materiales asociados con ella también proporcionan claves de lectura que en aras de la riqueza del análisis no desestimo, aunque en este apartado continúo centrado en la dimensión espacial.

El proceso de producción de memoria mencionado tiene implicancias para la construcción de una memoria a nivel nacional y para la memoria del colectivo social judío en dicho estado nación. En particular, me refiero a las conmemoraciones del genocidio de la dictadura militar, el Holocausto y el atentado a la AMIA y a su imbricación en una matriz discursiva en la que se eslabonan los tres acontecimientos. Mi argumento es que dicha interrelación constituye un punto de intersección que permite al colectivo judío incorporarse a una narrativa nacional del pasado en la que es posible una integración que, en principio, permitiría superar retóricas anteriores de exclusión de la ciudadanía argentina. Además, no sólo se trata de una bisagra que articula a una colectividad con el estado, sino que también galvaniza a otros actores que constituyen el colectivo social judío argentino, aunque no participen de las instancias comunitarias. Me refiero específicamente a sectores “progresistas” que históricamente se han distanciado de las instituciones comunitarias pero que se reconocen en esta configuración narrativa. Es decir, se trata de la constitución de un relato que entreteje distintas formas de plantarse como judíos argentinos. Dicha narrativa es un punto de intersección entre los discursos estatales, comunitarios judíos, de organismos pertenecientes a la sociedad civil sin identificación con lo judío y de actores que se identifican como judíos aunque no tengan afiliación comunitaria.

A lo largo del próximo punto iré desarrollando esta afirmación que se basa en materiales empíricos provenientes de distintas fuentes. En principio, en un relevamiento de algunos monumentos conmemorativos ubicados en la ciudad de Buenos Aires. Pero a partir de ellos iré incorporando otros discursos asociados temáticamente que van sustentando la trama recordatoria mencionada, como exposiciones, pronunciamientos

públicos y manifestaciones de las industrias culturales. Me interesa focalizar en el proceso por el cual la enunciación y puesta en práctica de discursos “para recordar”, proveniente de múltiples y variados actores sociales se combina y pasa a formar parte de una memoria narrativa colectiva de replicación automática del pasado. Proceso que, como sostengo, se viene desarrollando con fuerza desde la década de 1990 y continúa instaurándose en la actualidad. Es decir, el entrecruzamiento de discursos que produce la transición de un tipo de memoria que supone un papel proactivo de determinados actores sociales a otra en la cual disminuye el grado de contestación. O utilizando la terminología formulada por Billig mencionada en el Capítulo 1, en la fusión entre la “memoria como un proceso por el cual se reconstruyen acontecimientos pasados” y la “memoria como proceso pero no como objeto de pensamiento”.

Monumentos en el espacio público

Un soporte en el cual me interesó enfocar para analizar los procesos de construcción de memoria fueron los monumentos y memoriales en el espacio público debido a que los procesos de marcación de espacios territoriales son uno de los escenarios donde se despliegan demandas y conflictos acerca de la memoria y el sentido de acontecimientos pasados (Jelin y Langland 2003). Así fue como relevé memoriales, monumentos, placas y otras marcas en el espacio público en un asiento detallado de su ubicación, una descripción de sus formas y una anotación de los textos que formaban parte de ellos. Descuento que un análisis realizado con elementos teórico-metodológico de semiótica visual, proporcionaría claves fundamentales para la interpretación de estos monumentos en tanto obras que sustentan su finalidad conmemorativa en elementos iconográficos. Temo que una introducción en la terminología y metodología pertinente suponga una desviación en una dirección que excede los límites de una tesis. Por lo tanto, me limito a una descripción de los respectivos monumentos, a una mención de los sitios y fechas de emplazamiento, una descripción en algunos casos de formas y cita de los textos que los integran y a una lectura en relación con otros discursos a partir de los cuales es posible determinar su significación. Asimismo, presento fotografías que ilustran algunos de los memoriales descriptos.

La siguiente enumeración y descripción de **espacios memoriales** obedece a la

confluencia de dos motivos⁴⁶. El primero de ellos, a mi propio recorrido por la ciudad de Buenos Aires y la observación y registro de las conmemoraciones y de cómo éstas han venido ocupando las áreas públicas⁴⁷. La segunda, a que los lugares seleccionados ya han sido erigidos en **espacios de memoria judía** por una instancia patrimonializadora surgida de una iniciativa auspiciada por la comunidad. Me refiero a la Guía *Shalom Buenos Aires* publicada en 1999 que construye un itinerario de memoria cultural del grupo. Tomo entonces cada una de las intervenciones textualizadas como marcas que señalan un derrotero. La condensación de cada uno de esos hechos en un texto producido en la actualidad desdibuja el hecho de que dichas conmemoraciones fueron hechas en distintos momentos y por actores variados, con intenciones específicas y respondiendo a las condiciones sociohistóricas del momento en el que se erigieron.

A partir de un soporte material actual es posible adentrarse en instancias anteriores de textualización que llevan hacia aquello que sería el contexto “originario”: el suceso que se rememora, el personaje que se recuerda. Entre dicho contexto “originario” y la actualidad han ocurrido una serie de transformaciones discursivas por medio de las cuales esos contextos originarios se reformulan hasta el presente. Luego, a partir de su posterior inscripción en una guía turística, pasan a formar parte de un nuevo orden discursivo.

Sugiero que dicho señalamiento de referentes, llevado a cabo en la actualidad, forma parte de un proceso de selección por el cual se determina qué constituye lo representativo de lo “judío” y de esa manera configura una memoria judía en el paisaje porteño. Se procura así dotar de una significación particular y de una interpretación específica a señales que han sido erigidas respondiendo a criterios variados. Esos entramados narrativos contribuyen a la configuración de una memoria judía argentina distintiva. En ella se desdobra el tiempo de su existencia, ya que se expresan dos instancias temporalmente diferenciadas: la del establecimiento de la conmemoración y la del texto escrito con posterioridad en soportes materiales como guías turísticas.

Este análisis permite determinar el proceso por el cual se recorta alguna parte de

⁴⁶ Conceptualizo a los “espacios memoriales” como marcos de configuración del recuerdo colectivo.

⁴⁷ A los fines de esta tesis me he limitado al área de la Ciudad de Buenos Aires, pero la inscripción del atentado a la AMIA en memoriales públicos la he observado también en el interior del país. En la ciudad de Concordia, una placa recuerda el hecho en la plaza principal.

pasado “judío” y se lo destaca particularmente en marcas construidas especialmente para memorializar en la arena pública, es decir, el espacio de interacción compartido entre judíos y miembros de otros colectivos sociales. Ahora bien, más allá de los criterios con los cuales se lleve a cabo la **patrimonialización**, ésta siempre supone la incorporación de nuevos usos, la apertura del referente patrimonializado hacia otros sectores de la sociedad y una consiguiente resignificación⁴⁸.

Por lo tanto, una lectura de estos memoriales debe tomar en consideración que el acto de rememorar involucra múltiples instancias temporales: tiene lugar en un presente, evoca acontecimientos pasados y tiene una proyección a futuro (Candau 2002). Es un tipo particular de discurso que, parafraseando la propuesta de Bajtín, entra en una continuidad discursiva con enunciados anteriores. De esa manera, lo enunciado en el presente incorpora enunciados pasados y anticipa futuras enunciados.

Los monumentos relevados

Un recorrido por determinados sectores de la ciudad de Buenos Aires que procure relevar memoriales relacionados con temáticas judías permite detectar que el acontecimiento que posee mayor número de monumentos recordatorios es el atentado a la sede de la AMIA ocurrido en 1994.

El transeúnte que pasa por la calle Pasteur al 600, se encuentra con que en el sector exterior del edificio de la mutual, reinaugurado en 1999, se halla un panel con los nombres de las víctimas escritos con aerosol a la manera de inscripciones en un muro. Si bien este recordatorio se recuesta en las paredes de la institución, su lectura se produce totalmente en el espacio público, desde la calle. El mural puede ser visto por todos quienes pasan por la vereda, y funciona como un jalón que señala el edificio. Según afirma una funcionaria de la entidad, dicho memorial surgió en forma espontánea y se desconoce su autoría (Macon 2001). A unos pocos metros, junto al cordón de la vereda hay una repisa negra con flores y velas que se renuevan mensualmente en una ceremonia que tiene lugar los días 18. En ese sentido, este recordatorio situado en forma permanente frente al edificio reconstruido de la sede de la AMIA arrasada en 1994 es

⁴⁸ Utilizo los términos “patrimonio” y “patrimonialización” entendiéndolos por “bienes patrimonializados” a aquellos que siguiendo la propuesta de Llorenç Prats (1997) son resultado de un proceso de selección por parte de instancias de poder, luego del cual se las considera representativas de una identidad particular.

también el lugar donde la recordación se ha ritualizado por medio de una ceremonia que tiene lugar periódicamente, en la que se encienden velas, se colocan flores y se pronuncian discursos.

Otra “conmemoración” se extiende sobre una amplia superficie adyacente al edificio. Se trata de una plantación de árboles realizada en 1999 obedeciendo a un proyecto de la Legislatura de la Ciudad, que abarca cuatro cuadras de la calle Pasteur, desde la Av. Corrientes hasta la Av. Córdoba. En ambas veredas, hay árboles plantados como recordatorio de las víctimas del atentado, dispuestos en orden alfabético. Cada uno de ellos contaba originalmente con una placa con un nombre, algunas de ellas ya no se encuentran, pero aún la plantación es perceptible como conjunto, si se está atento a la uniformidad del trazado.

En otro espacio de la ciudad, ubicado en Plaza Lavalle, frente al Palacio de Tribunales se halla una pieza escultórica⁴⁹. Construida en madera, se ubica sobre una base circular de granito. En cada una de las piezas que la conforman está grabado el nombre y la edad de una de las víctimas. En la base figura escrita una frase bíblica del *Deuteronomio* “Justicia, Justicia Perseguirás”. Este monumento fue instalado por la agrupación Memoria Activa en el año 1996. Una placa junto al monumento explica que se trata de un reclamo y no sólo un recordatorio u homenaje. La misma está en condiciones de poca legibilidad⁵⁰. Esta obra se encuentra rodeada de otros memoriales, como el construido por la Asociación de Abogados de Buenos Aires que recuerda a los abogados desaparecidos durante la dictadura militar 1976-1983, el erigido por la Unión de Empleados de la Justicia de la Nación en recuerdo de los empleados judiciales detenidos-desaparecidos y el que rememora a la dirigente de los jubilados Norma Pla⁵¹.

Estas manifestaciones erigidas a partir de mediados de la década de 1990 se encuadran en un tipo particular de discurso conmemorativo ya establecido: los

⁴⁹ Esta obra fue realizada por la artista plástica Mirta Kupfermanc

⁵⁰ Como ocurre con la dinámica de los espacios públicos y particularmente en el contexto argentino actual, un relevamiento realizado el día 18 de marzo de 2005 me permitió constatar que dicha placa ya no estaba. Asimismo, el día 4 de septiembre de 2005 fui a sacar fotos para ilustrar algunos de estos memoriales y la placa no había sido repuesta. Desde ya que su hurto es significativo y permite una lectura más amplia del contexto social en el cual los monumentos públicos se inscriben. A los fines de esta investigación resulta más pertinente hacer un seguimiento de su reposición o no, lo que indicaría el grado de “vigilancia” de los “emprendedores de la memoria” (como denomina Jelin a los actores que gestionan las conmemoraciones) que tuvieron a su cargo la instalación de este memorial.

⁵¹ Un trabajo que aborda la cuestión de los monumentos de la Plaza Lavalle es el de Albana Morosi (2004), centrado principalmente en el Monumento del Gral. Lavalle ahí ubicado.



Monumento conmemorativo de Memoria Activa – Plaza Lavalle

monumentos especialmente contruidos en el espacio público con el fin de señalar algún personaje o acontecimiento. Ellos abarcan un gran número de expresiones: monumentos, memoriales, nomenclatura de plazas y de calles. Esta forma material de memoria tiene sus particularidades relativas a su forma específica y a las funciones que históricamente han desempeñado.⁵²

En principio, los monumentos son actos conmemorativos explícitos, intervenciones en el espacio con el fin manifiesto de instalar el recuerdo de un suceso o a algún personaje especial. Es decir, corresponderían al tipo de memoria por la cual hechos pasados se reconstituyen. Su presencia en los estados modernos como parte de los mecanismos de construcción de la nacionalidad está bien documentada (González Varas 1999). En la Argentina, el emplazamiento de estatuas de próceres y de recreación de batallas tuvo su momento de auge hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en interesante coincidencia con el movimiento inmigratorio que estaba llenando el país de elementos “extraños”, (Bertoni 1992), pero es remarcable la continuidad que mantuvo a lo largo del tiempo, siempre procurando subrayar aquello destacable para el poder de turno. Desde los tempranos monumentos erigidos por el estado nacional y municipal para honrar a los héroes de la independencia y a luchadores varios contra enemigos diversos (indígenas, ingleses, españoles), hasta el emplazamiento a finales de la década de 1990 de estatuas de Evita, Juan Pablo II y Juan Manuel de Rosas en sitios particularmente significativos de Buenos Aires, la práctica se sostuvo.

En décadas recientes, de manera menos majestuosa pero con mayor participación de la sociedad civil en la selección de referentes y la gestión para su realización, han aparecido con fuerza otras formas de conmemoración. La profusión de placas sobre cualquier superficie urbana procura insertar el pasado en el campo visual del transeúnte actual, aunque sea por unos instantes. Las prácticas habituales de estos nuevos actores que conmemoran en el espacio público como la manifestación, la marcha, el ritual del acto de reclamo dejan de ser expresiones efímeras y se fijan también en el espacio. Es así como la historia muy reciente puede ser incorporada al campo de la conmemoración pública en formas que procuran trascender la temporalidad

⁵² Como expresé, la inclusión de fotografías obedeció sólo a la idea de que los lectores de esta tesis pueden no estar familiarizados con los memoriales descriptos y por lo tanto su visualización sirve para dar acabada cuenta de la descripción. Las fotografías, tomadas poco tiempo antes de la impresión de la tesis, cubren sólo los espacios que pudieron ser fotografiados. Los memoriales ubicados en el edificio de la AMIA y sobre la calle Pasteur no pudieron ser fotografiados por aducirse cuestiones de seguridad.

del evento con inicio y final para eternizarse en la materialidad de un monumento que se adhiere al paisaje. La instalación de placas no es en sí el fenómeno novedoso (porque como afirmaba, hay decenas de ellas en plazas y calles desde hace tiempo), sino más bien los agentes involucrados en su implantación y los personajes o hechos elegidos. Ellos se apartan de aquella otra línea entroncada con la idea de un panteón nacional o de una Historia Oficial como cuando eran únicamente los sectores hegemónicos quienes se ocupaban de designar los nombres de los espacios públicos⁵³.

Más allá de los acontecimientos explícitamente evocados, cualquier mecanismo de memoria, para poder invocar al recuerdo debe apelar al destinatario en formas que tengan vigencia. Uno de los requisitos para que un memorial cumpla su función de apelar a un pasado e interpelar el recuerdo de quienes se cruzan con él es que tenga una forma específica, compartida, que bajo ciertos parámetros tenga la posibilidad de evocar. En otras palabras, en primer lugar necesita un lenguaje que pueda ser comprendido por el receptor a quien se pretende interpelar y utilizar recursos que orienten el sentido de la interpretación. De ahí la forma memorial compartida con monumentos que recuerdan otros hechos. Pero a su vez, para que adquiera fuerza significativa debe poseer algún rasgo original, algo que provoque un extrañamiento. En esta instancia es que la dimensión estética adquiere un rol fundamental y los recursos artísticos puestos en juego comienzan a ser relevantes.

El siguiente caso presenta un lugar que, aunque se ubica en un espacio de índole privada y casi impenetrable por los controles a los que son sometidos quienes procuran entrar al edificio, adquiere ocasionalmente características públicas en función de la utilización que se hace de él.

A la entrada a la sede de la AMIA en el sector interno e imperceptible desde el exterior, se encuentra una pieza escultórica diseñada por el artista israelí Yaacov Agam. Ésta ocupa el espacio principal de una plaza seca entre el sector de seguridad que oficia de separación entre el edificio y la calle y el edificio recientemente construido, retirado ahora de la línea municipal. Quien haya podido superar el control de seguridad no puede

⁵³ Esto puede dar lugar a situaciones paradójicas como la que se presenta en el Barrio Puerto Madero, donde, como consecuencia de ordenanzas y leyes dictadas a partir de 1995, todas sus calles tienen nombres de mujeres. La paradoja que señalo es que las ordenanzas que según se alega (ver folleto Guía de Calles Barrio Puerto Madero SC-GCBA) estaban destinadas a superar actitudes discriminatorias contra las mujeres erigen su reivindicación en un espacio que probablemente algunas de las mujeres homenajeadas (Azucena Villaflor, Alicia Moreau de Justo, Aimé Painé) hubieran cuestionado debido a su carácter de espacio para las *élites*.

dejar de verlo antes de adentrarse en el edificio⁵⁴. Frente a la escultura, sobre una de las paredes, hay una placa, que en forma acorde a una de las convenciones del memorial, posee un listado con los nombres de las víctimas.

Este complejo conmemorativo se sitúa puertas adentro del edificio y sólo pueden participar de esta rememoración quienes acceden a la institución. Aparte de su presencia permanente para quien accede al edificio, es particularmente utilizado en actos específicos. En ceremonias internas realizadas en la institución y también cuando funcionarios oficiales visitan el edificio, o cuando se recibe a visitantes “ajenos a la comunidad” el memorial constituye una parada obligada. Es en esas instancias que pasa a formar parte de la esfera pública. (El acto sobre el cual reflexiono al cierre de este capítulo epitomiza la utilización de este memorial en eventos públicos).

En ese sentido, también ha pasado a formar parte de la arena pública como “atractivo turístico”. La AMIA ofrece visitas guiadas a turistas, muchos de ellos del exterior, quienes a cambio de una contribución monetaria, tienen acceso a un paseo por el edificio el cual se detiene principalmente en el monumento recordatorio del atentado. Asimismo, a los visitantes se les hace entrega de un folleto con ilustraciones y descripciones del monumento. El folleto también explica que *“la obra reafirma tanto el compromiso con la memoria de las víctimas al honrar su espíritu y legado vital, como con el reclamo de justicia elevado por sus familiares y la sociedad toda. El homenaje es una plegaria visual, que se convierte en un símbolo contra el terrorismo y expresa la permanente lucha del pueblo judío por la verdad, la justicia y la paz. La escultura refiere asimismo a la reconstrucción de la comunidad judía Argentina inspirada en los milenarios valores de vida y continuidad del Pueblo Judío”*.

Los monumentos conmemorativos del atentado a la AMIA establecen conexiones indexicales con un acontecimiento relativo a un “pasado judío-argentino” reciente. Con el fin de procurar producir un efecto recordatorio apelan a dos tradiciones conmemorativas. Una de ellas se entronca en la órbita nacional a través de la línea iniciada con la monumentalización temprana de los espacios públicos y continuada

⁵⁴ En este sentido, debe mencionarse el peso interpretativo de los controles de seguridad a la entrada de los edificios pertenecientes a la comunidad judía. Las protecciones de cemento, el personal apostado a la entrada, la solicitud de documentos de identidad para ingresar constituyen también un marco para contextualizar la manifestación de lo judío en el contexto argentino.

posteriormente con recordatorios de hechos traumáticos de la historia reciente. La otra se posiciona en una matriz judía a través de

-la iconografía (la Estrella de David, el candelabro) y los textos (citas bíblicas, palabras en caracteres hebreos).

-los modelos de formas conmemorativos planteados por los memoriales del Holocausto en otras partes del mundo.

Es entonces en el doble carácter de fenómeno de memorialización de la historia reciente por medio de la intervención en el espacio público ligado al reclamo de organizaciones políticas nacionales y de la apelación a la memoria constituyente de los **procesos de comunalización** judíos (Wiesenthal 1988 [1986]; Vidal-Naquet 1996 [1991]; Yerushalmi 1982), que estas conmemoraciones del atentado a la AMIA deben ser leídas.

La inscripción de la tragedia judía en la tragedia nacional: La “memoria” como tropo compartido.

Frente a estos memoriales específicamente dedicados a recordar el atentado a la AMIA, resulta de utilidad examinar otra instancia conmemorativa. Ésta no surge ni de la comunidad judía ni de agrupaciones surgidas para reclamar por el atentado. Tampoco está centrada en ese hecho. Proviene de una instancia especialmente creada y reúne a organismos estatales y no gubernamentales. Se trata del “Parque de la Memoria”, memorial a las víctimas del terrorismo de estado en la Argentina, en construcción en la actualidad y donde se ha decidido instalar un monumento recordatorio del atentado.

La construcción que está teniendo lugar en este momento en la Costanera de Buenos Aires de este “Parque de la Memoria”, donde se inscribirá en el espacio el recuerdo del terrorismo de estado de la dictadura militar, con el atentado a la AMIA y el Holocausto, a través de tres monumentos diferenciados pero ubicados en el mismo espacio físico, es una manifestación contundente de una forma particular de conmemorar y ofrece un productivo camino para explorar la articulación entre las distintas evocaciones.

El “Parque de la Memoria” es un espacio en proceso de realización en la Costanera Norte, junto a la Ciudad Universitaria. Según se informa en el puesto destinado a tal efecto en el predio mismo, la finalización de la obra, inicialmente

planificada para 2004, tendrá lugar en 2006. Por lo tanto, sólo una pequeña parte del mismo está habilitada al público en la actualidad, la denominada “Plaza de Acceso”, que al momento cuenta con tres obras escultóricas (“Victoria” de Willam Tucker, “Monumento al Escape” de Dennis Oppenheim y “Sin Título” de Roberto Aizenberg). El Parque de la Memoria está siendo construido por un comité integrado por representantes de organismos de derechos humanos, legisladores, representantes de la Universidad de Buenos Aires y del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Dicho comité se denomina Comisión pro Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. El parque, por otra parte, constará según su planificación, de tres monumentos: el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, el Monumento a las Víctimas del Atentado a la Sede de la AMIA y el Monumento a los Justos entre las Naciones (“Justos entre las naciones” es la denominación que se les da a todos aquellos no judíos que durante el régimen nazi protegieron a judíos del genocidio, poniendo en riesgo sus vidas). Consultado uno de los guías que da información en el lugar acerca de las razones para el emplazamiento del monumento a las víctimas del atentado de la sede de la AMIA, respondió que porque se trataba de un caso de “terrorismo de estado”.⁵⁵

En relación con este monumento, cabe mencionar una conmemoración que tuvo lugar durante unos pocos días en 2003, que vinculó también ambos momentos históricos y espacios físicos. Se trató de la muestra “Piedras por la justicia” de Marcelo Brodsky. Se trató de una instalación ubicada en la Plaza Houssay en la semana anterior al noveno aniversario del atentado a la AMIA y fue presentada como un reconocimiento y homenaje a la Universidad de Buenos Aires, en particular al Hospital de Clínicas⁵⁶. Tomó distintos soportes materiales: piedras recuperadas del terreno lindero a Ciudad Universitaria donde se depositaron los escombros en los días posteriores al atentado (y donde ahora se está construyendo el Parque de la Memoria), una exhibición de

⁵⁵ Como todos los monumentos conmemorativos relativos a la dictadura militar, la construcción del Parque de la Memoria no está exenta de controversias entre los distintos participantes involucrados, las cuales no abordaré por constituir una digresión del tema específico de mi tesis. En relación con la inscripción del atentado a la AMIA en un espacio que recuerda al terrorismo de estado, aún hay una serie de asuntos pendientes, como se desprende del hecho de que aún se desconoce en qué consistirá el memorial alusivo a dicho atentado y de que en distintos momentos de mi investigación he hablado con personas que trabajan en el proyecto del Parque de la Memoria y todos coinciden en la afirmación que las características que adquirirá el memorial de la AMIA corre únicamente por cuenta de dicha institución y por lo tanto no es de su incumbencia directa.

⁵⁶ El Hospital de Clínicas de la Universidad de Buenos Aires, ubicado a pocas cuadras de la sede de la AMIA fue el nosocomio que atendió en primera instancia a la mayoría de los heridos en el atentado.



Plano de Parque de la Memoria con ubicación del área destinada al Monumento a las víctimas del atentado a la Sede de la AMIA

Vista general de la Plaza de Acceso al Parque de la Memoria





Cartel ubicado a la entrada de la Plaza de Acceso al Parque de la Memoria

Parque de la Memoria. Predio en el que se construirá el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado y área destinada al Monumento a las víctimas del Atentado a la Sede de la AMIA. Al fondo, el Río de la Plata.



fotografías. Asimismo, hubo una intervención sobre la fachada del hospital que consistió en repintar el cartel que exhibe su nombre en uno de los costados, a 60 metros de altura. Desde allí se tendió un cabo náutico rojo, que se iluminaba con un hilo de luz roja durante la noche y unía el nombre del hospital con las piedras de la fachada de la AMIA. Según el folleto explicativo que se distribuía junto a la obra, dicha intervención se trataba de un reconocimiento y un homenaje a la Universidad de Buenos Aires y en particular a su Hospital de Clínicas “por su conducta tras el atentado”.

Independientemente de su presencia ineludible en el espacio físico, es la disponibilidad de los memoriales en los espacios públicos para su utilización en otras instancias, las performativas como rituales cívicos, las que les permiten integrarse a instancias donde adquieren otra significación. En esas mismas instancias el pasado también se vuelve presente, en toda su dimensión política. Asimismo, se evidencian una vez más, luego del proceso de instalación de los memoriales, cada vez que son “puestos en uso” los distintos tipos de relación entre instituciones comunitarias y estatales, y entre estas y ciertos particulares, entre gobiernos y dirigentes de la colectividad.

En todo caso, lo que importa si se trata de calibrar las características de estos memoriales como expresión de particularidades de la experiencia histórica judía argentina, es la utilización de una forma convencional que puede ser reconocida por los ciudadanos como “lugar para recordar” (en particular acontecimientos relacionados con la violencia estatal) con las especificidades que le otorgan una distintividad grupal.

El tropo de la memoria y su continua delineación por medio de otros discursos.

Conjuntamente con los memoriales erigidos en espacios públicos, noté la existencia de otras manifestaciones de discursos conmemorativos públicos que, sin tratarse de memoriales fijos en el espacio –y con las particularidades que implica cada soporte material- apelan a la memoria o tienen lugar en contextos de actos públicos de memorialización y refuerzan el tropo que aglutina el genocidio cometido por los nazis, el terrorismo de estado de la dictadura militar Argentina y los atentados de la década de 1990.

Un caso ilustrativo de esta confluencia de discursos al respecto lo hallé en la inauguración de la muestra fotográfica “1941: Un día en el Ghetto de Varsovia”

realizada por la Fundación Memoria del Holocausto (organismo vinculado a las instituciones comunitarias judías), en el marco del *Encuentro sobre Memoria Colectiva* convocado por la Comisión Provincial de la Memoria y con el auspicio de la Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, que se realizó en La Plata, Provincia de Buenos Aires, desde el 24 al 26 de marzo de 2003. En dicha oportunidad, el Director de Derechos Humanos de la Municipalidad de La Plata, Dr. Jesús María Plaza manifestó lo siguiente:

*“(...) expresó su emoción y reflexionó sobre el versículo bíblico “...y le contarás a tu hijo...” diciendo que es algo que deberíamos haber aprendido. Si los padres hubiesen contado sobre la Shoá no hubiera habido 1976 en nuestro país y si hubiésemos contado a nuestros hijos lo de 1976 no hubiese ocurrido lo que sucedió en la Embajada de Israel y en la AMIA”...*⁵⁷

En este caso se trata de un funcionario público municipal quien, por un lado retoma una cita bíblica que rescata el imperativo de la memoria y por otro explicita la conexión entre el Holocausto, la dictadura militar Argentina y los atentados de la década de 1990. Es interesante notar la confluencia de una organización judía e instancias estatales provinciales como marco en el cual esta narrativa puede comenzar a articularse.

La hibridación de la “memoria” en la música popular

Desde la música popular, la canción de León Gieco “La memoria” incluye también estos elementos⁵⁸. Vale la pena detenerse en algunos puntos: a lo largo de una

⁵⁷ Extraído del sitio web de la Fundación Memoria del Holocausto

⁵⁸ La letra completa de la canción es la siguiente, para cuyo análisis específico debe tenerse en cuenta la interrelación con el código musical que excede los límites de esta tesis:

"La Memoria" : Letra y música: León Gieco

Los viejos amores que no están,/la ilusión de los que perdieron,/todas las promesas que se van,/y los que en cualquier guerra se cayeron.

Todo esta guardado en la memoria,/sueño de la vida y de la historia.

El engaño y la complicidad/de los genocidas que están sueltos,/el indulto y el punto final/a las bestias de aquel infierno.

Todo esta guardado en la memoria,/sueño de la vida y de la historia.

serie de estrofas, intercaladas con el estribillo “*Todo esta guardado en la memoria, sueño de la vida y de la historia*” se van desgranando una serie de acontecimientos vinculados con cuestiones de injusticia social y la historia de las últimas décadas en América Latina (*La bala a Chico Mendes en Brasil, 150.000 guatemaltecos, los mineros que enfrentan al fusil, represión estudiantil en México*). No obstante, el foco está puesto en la Argentina y particularmente en la dictadura militar y sus consecuencias (El engaño y la complicidad/de los genocidas que están sueltos/el indulto y el punto final/a las bestias de aquel infierno/.../ Fue cuando se callaron las iglesias/fue cuando el fútbol se

La memoria despierta para herir/a los pueblos dormidos/que no la dejan vivir/libre como el viento.

Los desaparecidos que se buscan/con el color de sus nacimientos,/el hambre y la abundancia que se juntan,/el mal trato con su mal recuerdo.

Todo está clavado en la memoria,/espina de la vida y de la historia.

Dos mil comerían por un año/con lo que cuesta un minuto militar/Cuantos dejarán de ser esclavos/por el precio de una bomba al mar.

Todo esta clavado en la memoria,/espina de la vida y de la historia.

La memoria pincha hasta sangrar,/a los pueblos que la amarran/y no la dejan andar libre como el viento.

Todos los muertos de la A.M.I.A.
y los de la Embajada de Israel,
el poder secreto de las armas,
la justicia que mira y no ve.

Todo esta escondido en la memoria,/refugio de la vida y de la historia.

Fue cuando se callaron las iglesias,/fue cuando el fútbol se lo comía todo,/que los padres palotinos y Angelelli/dejaron su sangre en el lodo.

Todo esta escondido en la memoria,/refugio de la vida y de la historia.

La memoria estalla hasta vencer/a los pueblos que la aplastan/y que no la dejan ser/libre como el viento.

La bala a Chico Mendes en Brasil,/150.000 guatemaltecos,/los mineros que enfrentan al fusil,/represión estudiantil en México./Todo esta cargado en la memoria,/arma de la vida y de la historia.

América con almas destruidas,/los chicos que mata el escuadrón,/suplicio de Mugica por las villas,/dignidad de Rodolfo Walsh/Todo esta cargado en la memoria,/arma de la vida y de la historia.

La memoria apunta hasta matar/a los pueblos que la callan/y no la dejan volar/libre como el viento/libre como el viento.

lo comía todo/que los padres palotinos y Angelelli/dejaron su sangre en el lodo). En este contexto aparece una estrofa especialmente dedicada a los atentados:

Todos los muertos de la A.M.I.A.
y los de la Embajada de Israel,
el poder secreto de las armas,
la justicia que mira y no ve.

En el texto de esta canción aparece también la dictadura militar como precedente de lo que luego serán los atentados. Hasta aquí resulta interesante notar la forma en que se van encadenando los acontecimientos en la misma línea que planteaba anteriormente, esta vez, desde la música popular. Pero también hay otro elemento que da la pauta de la disputa por el sentido que se sigue librando y de la cual la canción es al mismo tiempo exponente y agente de lucha. Me refiero a la primer palabra del primer verso de esta estrofa: “*Todos*”. No es aventurado sugerir que Gieco participa de este diálogo intertextual, respondiendo también al enunciado que con extraordinaria vigencia continúa separando a las víctimas “inocentes” de las judías.

¿Qué conmemoran estos discursos sobre la “memoria”?

En un trabajo anterior focalizado en el discurso de la agrupación Memoria Activa, organización constituida luego del atentado a la AMIA en 1994, mostramos el entramado discursivo dialógico por medio del cual en el marco de actos públicos llevados a cabo frente al Palacio de Tribunales, se universalizó la protesta. Esta fue llevada al campo de la demanda ciudadana y en ese mismo movimiento, la demanda planteada en términos universales se tiñó de componentes particulares, asociados con elementos culturales relativos a lo judío. De esa manera, se posibilitó el acceso a la agenda política y el reconocimiento de la pertenencia judía de una nueva forma⁵⁹. Ello operó hacia fuera de los marcos comunitarios, en relación con el estado nacional y la sociedad civil, y hacia adentro de la comunidad, marcando nuevos parámetros respecto a la forma de posicionarse discursivamente. El discurso de una asociación conformada por fuera de las instituciones comunitarias (independientemente de la posible

pertenencia individual de cada uno de sus miembros) siguiendo el modelo de los organismos de derechos humanos creados en respuesta al terrorismo de estado de la dictadura militar de la década de 1970, fue posteriormente (luego de casi una década) recuperado por la dirigencia institucional. Es decir, que esta configuración discursiva quedó instaurada como línea argumentativa en la demanda ante el estado, aunque fue ganando en importancia lentamente. Prueba de ello fue la alocución que brindó el presidente de la AMIA en la apertura de unas jornadas culturales a fines de julio de 2003. Éste manifestó que “el atentado a la sede de la mutual no se esclarecería en tanto no se hiciera justicia con la masacre de Margarita Belén”⁶⁰. Esta manifestación, realizada en una alocución pública, en un acto cotidiano, no relacionado con un reclamo de justicia por el atentado, dio cuenta de un posicionamiento institucional comunitario que ahora vincula explícitamente los acontecimientos “macro” relacionados con el terrorismo de estado con la propia experiencia del colectivo judío. Dicha afirmación, realizada en un contexto intracomunitario resultó ser, visto retrospectivamente, el núcleo anticipatorio de políticas que se desarrollaron con posterioridad. En ellas confluyeron, por el lado comunitario, un cambio de discurso respecto a la problemática de la dictadura militar y por el lado estatal, el acceso a la presidencia del Néstor Kirchner, quien ha tomado el recuerdo de los horrores del terrorismo de estado, como una de sus banderas. Me interesa, no obstante, destacar la preexistencia de un discurso institucional comunitario en el cual se entrelaza la dictadura con el atentado a la AMIA para marcar que ésta ligazón no responde meramente a un acomodamiento a los discursos enunciados desde el gobierno, sino que estaba prefigurada. De esa manera, es posible otra lectura de un evento llevado a cabo recientemente que sí responde a las circunstancias sociopolíticas presentes. El 7 de diciembre de 2004 se realizó en la sede de la AMIA un “homenaje a los judíos desaparecidos” que consistió en el descubrimiento de un altorrelieve realizado por Sara Brodsky, madre de un detenido-desaparecido. El volante con el cual se anunciaba el acto es elocuente en cuanto a su propuesta de integración en una misma matriz la alegada propensión judía a la memoria y el recuerdo de las víctimas del terrorismo de estado, en especial las judías:

⁵⁹ Para un desarrollo más detallado de esta cuestión ver Fischman y Pelacoff (2002)

⁶⁰ Margarita Belén es el nombre de una localidad de la Provincia del Chaco donde tuvo lugar una matanza de presos políticos en la dictadura militar.

“Uno de los más importantes valores de la tradición judía es honrar la memoria y preservarla del olvido a través de los tiempos, más aún en el caso de las víctimas de actos que atentan contra la vida misma. Por ello creemos necesario recordar, en el marco del pasado histórico reciente de nuestro país, en relación a los crímenes del terrorismo de estado vigente en los años de la dictadura militar, a quienes sufrieron en carne propia los vejámenes, la desaparición, y la muerte, agravados por el odio antijudío.(...) Recordar es también poner de manifiesto la dolorosa época vivida y las tristes consecuencias que en vidas tronchadas acarrearán siempre la violencia y el terror.”

Asimismo, el presidente de la AMIA, que según se anunciaba no iba a hablar para no provocar irritación, debido a los reproches que habitualmente se le hacen a la dirigencia comunitaria por su actuación durante la dictadura, dijo que era *“el primer homenaje comunitario a todos los desaparecidos de la dictadura militar y a los judíos que fueron torturados un poco más (...) El homenaje es tardío pero justo y necesario (...) y por favor, nunca más **placas recordatorias** por la pérdida de vidas humanas”* (énfasis mío) (Página 12, 8 de Diciembre de 2004).

En el acto también hablaron familiares de desaparecidos judíos y el presidente Kirchner, quien estuvo presente junto con su esposa, la senadora Cristina Fernández. Asimismo, en el acto León Gieco entonó su canción “La memoria”, acerca de la cual me explayé anteriormente. Así, en un acto público con características de “actuación” (*performance*) tiene lugar una integración discursiva de las distintas manifestaciones acerca de las cuales desarrollé este capítulo. Como un buen corolario de los argumentos presentados, hacia fines de 2004, convergen en un acto realizado en la más importante institución comunitaria judía que sufrió el ataque terrorista que dio lugar a reformulaciones discursivas que constituyeron la **“retórica de la memoria”**, los siguientes elementos: el espacio memorial destinado a conmemorar el hecho, los dirigentes comunitarios ahora enunciando públicamente las conexiones entre los distintos acontecimientos, y las máximas autoridades estatales tales como el Presidente de la Nación, y el Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires). Sumado a ellos, el cantante popular León Gieco, entonando la canción que con anterioridad anticipó la ligazón entre los distintos hechos.

De esta manera se prueba cabalmente la exitosa instauración de una **“retórica de la memoria”** que ahora convive con la **“retórica del aporte”** desarrollada al principio.

Luego de esta enumeración de manifestaciones en las cuales la cuestión de la “memoria” se presenta con diferentes matices en un juego dialógico integrando discursos procedentes de distintas fuentes, la pregunta sobre la que intento reflexionar en este momento gira alrededor de la construcción discursiva que hace posible que se incluya estos tres acontecimientos (el Holocausto, el terrorismo de estado de la dictadura militar y el atentado a la AMIA) en una misma línea narrativa.

Una primera respuesta plausible, sobre la que me interesa reposar, es la que resulta de examinar estas conmemoraciones como realizando una doble inscripción: en principio, el atentado a la AMIA en la historia trágica del terrorismo estatal instaurado en la Argentina en la dictadura militar de 1976-1983. A su vez, la ligazón del terrorismo de estado argentino en una línea de continuidad con el genocidio realizado por los nazis en la Segunda Guerra Mundial. Ambas inscripciones constituyendo una secuencia que hilvana el holocausto, la dictadura militar y el atentado a la AMIA.

Andreas Huyssen (2002) afirma que en la mayor parte del mundo, el discurso de la memoria vigente a partir de los 90 está estrechamente ligado al de los derechos humanos y la Justicia. No es sólo un debate sobre memorias y olvidos, sino una lucha por restituciones, juicios, encarcelamientos. Y ninguna de esas batallas se podrían haber llevado adelante sin el sostén de una cultura de la memoria.

La asociación entre el terrorismo de estado y el atentado a la AMIA comenzó a constituirse desde el momento del ataque a través de distintos soportes materiales: discursos verbales sostenidos tanto por las agrupaciones de familiares como por los dirigentes de las instituciones de la comunidad judía, y por manifestaciones en el espacio público.

El proceso de “monumentalización conmemorativa” que se inició hacia fines del siglo XIX formó parte de un proyecto ideológico que a lo largo de varias décadas construyó un discurso hegemónico que planteaba ciertos términos de pertenencia al colectivo nacional. Dichos términos permitían una mayor o menor “integración” según el caso y plantearon a cada uno de los grupos distintas dimensiones de exclusión y consecuentemente, diferentes desafíos. Los inmigrantes en general, los indígenas, los descendientes de africanos, los judíos. Con cada uno de ellos se estableció una forma particular de vinculación justificada en una cierta narrativa de la nacionalidad.

Propongo entonces que el relato que hilvana en una red interdiscursiva el Holocausto, la dictadura y el atentado a la AMIA aparece como instancia potencialmente superadora de la dicotomía judío/argentino en la que ambos términos se excluyen, según los discursos hegemónicamente impuestos. La discusión acerca de las características de lo judío argentino, encuentra en los discursos conmemorativos surgidos del atentado a la AMIA un punto de elaboración en el que se combinan diversos elementos: el horror de la dictadura (en Argentina) se entronca con el del nazismo (en Europa) y viene a cerrar el círculo el atentado de 1994 (en Argentina). Tiempos y espacios diferentes se unen en él. Se traza una ideología coincidente para los perpetradores frente a quienes los judíos se enfrentan en su calidad de judíos, en la de argentinos, en la de judíos argentinos. En este sentido, y con relación a la vinculación entre memorias institucionales y no institucionales, en la Tercera Parte de la tesis muestro cómo en la conversación cotidiana, en ámbitos informales, la narrativa que entronca al nazismo con el terrorismo de estado argentino se encontraba con plena vigencia antes de que accediera al discurso público.

El hecho de que este entramado esté logrando constituirse en una **“retórica de la memoria”** y a partir de ella, de la “memoria como proceso de replicación” marca un punto de inflexión sobre el que muy probablemente se continúe avanzando. No obstante, de ninguna manera supondría la superación de la dicotomía excluyente judío/argentino dado que ésta continúa vigente. Tanto la dicotomía mencionada como las narrativas que proponen superarla forman parte de un campo de lucha todavía corriente. Dicha vigencia se articula a través de varias líneas: los discursos exgrupales que desde un gran número de instancias, con distinto grado de institucionalidad, continúan reiterando manifestaciones de exclusión (“murieron judíos, pero también argentinos...”) y las provenientes del propio grupo, aún cuando procura superar la separación. Esto lo desarrollé anteriormente en relación a las nociones de “gaucho judío” y “tango judío”, instituidas y reiteradas por las industrias culturales. Con el fin de demostrar cómo desde el propio grupo continúa repitiéndose la formulación discursiva en la cual la **“retórica del aporte”** ocupa un lugar primordial, presentaré el caso de la representación de lo “judío” en un museo de Buenos Aires perteneciente a una institución comunitaria.

CAPÍTULO 3

LA REPRESENTACIÓN DE “LO JUDÍO” EN UN MUSEO JUDÍO ARGENTINO: ¿LA MEMORIA DE QUIÉN/ES?

El discurso museográfico

Los museos se han constituido en los estados modernos como espacios de preservación de “memoria”(Lowenthal 1998 [1985]) al igual que los mencionados monumentos y memoriales, y también con archivos, nomenclaturas de calles y otras formas de conmemoración.

La literatura sobre museos da cuenta de las “misiones institucionales” habitualmente explicitadas, lo que permite detectar la reiteración más o menos sistemática de las siguientes actividades específicas: *coleccionar, preservar, estudiar, interpretar y exhibir* (Karp 1992). Por medio de ellas, al producir discursos sobre el pasado, los museos se manifiestan como lugares de convergencia de algunos de los complejos procesos por medio de los cuales se construye la memoria social. En ese carácter, sus exposiciones acarrean trazos de las configuraciones ideológicas y las consecuentes políticas culturales que inspiraron su fundación y de las que se fueron desarrollando a través del tiempo.

Los monumentos y memoriales como los analizados en el Capítulo 2 constituyen algunas de las formas institucionales por las que se forja la memoria grupal. Como mostré a partir del análisis de los instancias conmemorativas relevadas, el discurso de la “memoria” surgido a partir de la década de 1990 permite un posicionamiento particular del colectivo judío frente a los discursos hegemónicos de la nacionalidad. Con el fin de adentrarme en otras manifestaciones institucionales configuradoras de memoria para un estudio de caso, me interesó examinar cómo se constituyó museográficamente el pasado judío argentino en organizaciones comunitarias en etapas previas al auge memorial de los noventa. Con ese fin me acerqué al Museo Judío de Buenos Aires.

Un caso de institución productora de memoria: el Museo Judío de Buenos Aires (1967-2003)⁶¹

El Museo Judío de Buenos Aires “Dr. Salvador Kibrick” fue fundado en 1967. Es privado, pero no funciona en forma independiente, sino que pertenece a la Congregación Israelita de la República Argentina (en adelante, la CIRA), entidad que posee una serie de características particulares que detallo a continuación. La CIRA es la institución más antigua de la colectividad judía. Originada en 1862, desde sus inicios reunió a los sectores más acaudalados de la comunidad, a su vez con una inserción importante en altas esferas de la sociedad nacional, debido a las actividades laborales de sus miembros. Sus fundadores, oriundos de Europa Occidental, especialmente alsacianos, alemanes e ingleses, eran representantes de empresas de esos orígenes instaladas en el país. Ha sido históricamente la entidad base a partir de la cual fueron surgiendo las más importantes instituciones de la colectividad (lo que hoy se conoce como AMIA, la primera escuela religiosa, la DAIA, el Seminario Rabínico Latinoamericano). A pesar de ello, ha preservado una cierta identidad particular con respecto a las otras organizaciones comunitarias. Desde temprano, sus dirigentes y buena parte de sus integrantes se distinguían notoriamente del grueso de la población judía proveniente de Europa Oriental, con menores recursos y menos “sofisticados”, que los caracterizaba como “los judíos de sombrero de copa” (Feierstein 1999), señalando una inserción en la estructura social diferencial con respecto a ellos.

La importancia de la CIRA y su tendencia dinamizadora de los desarrollos comunitarios está relacionada con su carácter de institución de *élite* con poder de irradiación hacia otros sectores. En dicho carácter es posible pensar tanto la fundación del museo como su particular devenir a lo largo de su existencia. El museo es relativamente nuevo en la historia de la CIRA y por lo tanto en la de la Comunidad

⁶¹ El museo cesó de funcionar en diciembre de 2003. Ello me indujo a pensar en algún momento en dejar de lado el tema, pero reconsideré esta decisión, y decidí centrarme en las características del museo como institución comunitaria hasta fines de 2003, trabajando a partir de la información recopilada hasta el momento las formas de representación de lo “judío”. Por ese motivo, también el tiempo verbal utilizado para la descripción de las representaciones del museo es el presente del indicativo.

Las propias condiciones del museo al momento de escribir esta tesis, con cambio de autoridades incluidas, me impulsaron a abandonar temporariamente a este museo, aunque algunos datos relevados y el propio proceso de transformación por el que está atravesando en la actualidad, ameritan una atención particular en otra oportunidad.

Judía en su conjunto. Surgió de la preocupación de un miembro de la Congregación cuyo nombre lleva en la actualidad, quien donó su colección personal adquirida en viajes por el mundo para su emplazamiento. Los recientes 36 años del museo contrastan con la más larga existencia de importantes instituciones culturales de la colectividad (por ejemplo, la Sociedad Hebraica Argentina, fundada en 1926, el Departamento de Cultura de AMIA, creado en 1940), y ponen en evidencia que la museografía no encontró lugar en el pasado, dentro de sus políticas culturales. Una muestra de que tampoco parece encontrarlo en el presente es que el Centro de Documentación de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), lugar en el que se concentra toda la información referida a la comunidad judía, carece de una nómina sistemática de los museos que abordan la temática en el país.

En el Capítulo 1 proponía que las singularidades de la conformación del colectivo social judío argentino debían verse también en comparación con la configuración del colectivo judío en otros lugares. En ese sentido, resulta una contrastación inevitable el *Jewish Museum* de Nueva York que permite dar cuenta de algunas diferencias significativas, no necesariamente ligadas a las obvias diferencias de tamaño de las respectivas colectividades. Dicha institución fue fundada en 1902 como un par de vitrinas en el *Jewish Theological Seminary* y reinaugurada en 1947 en su emplazamiento actual a partir de una donación particular. Los debates acerca de su misión institucional dan cuenta de la importancia asignada posteriormente a la entidad, que evidencian su estatus de organización con relevancia en las políticas culturales comunitarias (Miller 1994)⁶².

Al iniciar esta etapa de mi investigación supuse que en el Centro de Documentación de la AMIA encontraría un listado de museos judíos. Esta inferencia probó no ser válida. El material informativo que se me ofreció fue una guía turística de reciente aparición y difusión pública. Se trataba de la guía "*Shalom Argentina. Huellas de la Colonización Judía*" (2001). Según consta en los créditos de la obra, se trata de una idea y producción de un gestor independiente (con esto me interesa recalcar que, por lo menos no aparece como una iniciativa de instancias comunitarias sino como un emprendimiento individual), auspiciada por instancias estatales. Pero

⁶² Estos se centran acerca de si se debía enfatizar la memoria del pasado, especialmente de aquel aniquilado en Europa, convertirse en un centro de diálogo intercultural o fomentar el "arte judío moderno"

fundamentalmente, en relación con lo que vengo planteando en mi tesis, me interesa destacar que esta guía constituye una manifestación más de la **retórica del aporte**. Se basa en un énfasis en la narrativa de la epopeya inmigratoria e integra, una vez más desde el título, un término identificado con lo “judío”, “*Shalom*” con el nombre del país, Argentina.

Volviendo al relato de mi proceso de investigación, la inexistencia de un listado exhaustivo de museos propio, resultó un primer dato significativo a la hora de producir una reflexión acerca de los mecanismos institucionales de producción de memoria de lo “judío argentino”. La entidad más importante de la comunidad judía, que concentra información sobre sus instituciones y que tiene a su cargo sus políticas culturales, no lleva cuenta fehaciente de los museos que se dedican al tema. Situación llamativa e importante para reflexionar, considerando que se trata de una colectividad que hace de la afirmación de la “memoria” uno de sus discursos “comunalizadores” principales y que permite concluir que no es en la institución museal donde se ha puesto el énfasis y se ha optado por no desarrollar extensamente un anclaje físico del recuerdo. La citada guía, junto a otros emprendimientos similares, como el Museo de Domínguez o el de Villa Clara (Freidemberg 2005) en la provincia de Entre Ríos, obedece a cuestiones del orden de los emprendimientos turístico-culturales, que introducen actores extracomunitarios en la conformación de instituciones productoras de memoria. Si bien es un proceso importante que marca una forma diferente de elaborar relatos sobre el pasado judío, forma que entronca a la memoria grupal en su relación con la de otras “colectividades” y a partir de la intervención de agentes estatales, no lo tomé en consideración como material sobre el cual realizar esta faceta de mi análisis, la que estaba orientada hacia la producción generada únicamente desde el colectivo judío. Desde ya que la atención a esta incorporación de distintos actores en la producción de “memoria” judía abrió importantes vetas para la reflexión, las que comencé a esbozar en propuestas para la conceptualización de la noción de “patrimonio cultural judío argentino” (Fischman 2003, 2005).

Volviendo específicamente al caso del Museo Judío de Buenos Aires, comprobé que así como otras iniciativas se han forjado y han crecido a partir de la propuesta de la CIRA, el Museo Judío no se desarrolló más allá del pequeño espacio ubicado en el importante edificio de la calle Libertad. Su grado de visibilidad siguió siendo bajo, y es incluso hoy muy poco conocido por los miembros de la comunidad (y casi

absolutamente desconocido para quienes no pertenecen a ella). Se puede afirmar que su reconocimiento público es inversamente proporcional al de la institución en la que se ubica. Una mención a la sinagoga de la calle Libertad no requiere de mayores aclaraciones, y por lo general evoca las características antes mencionadas: antigüedad, distinción, majestuosidad. Cuando se señala que el mismo edificio alberga un museo se reciben manifestaciones de desconocimiento. El museo también posee pocos recursos, y carece de personal profesional. Todas estas características dan cuenta de su relativamente escasa relevancia institucional y resaltan en marcado contraste con los rasgos que distinguen a otras instituciones culturales comunitarias, las que cuentan con un alto grado de profesionalización de su personal e importante infraestructura edilicia. No obstante, a los fines de este estudio, no carece de relevancia en tanto exponente del funcionamiento de una institución comunitaria y en tanto configurador de un discurso acerca del pasado grupal.

La historia, las actividades y las características del Museo Judío se encuadran definidamente en la institución que lo alberga, que aunque cuenta con un perfil propio en cuanto a ubicación en la estructura socioeconómica de sus integrantes en comparación con la inserción del resto de la colectividad judía, ha venido sufriendo cambios y reacomodamientos en años recientes. Dichos cambios obligan a poner la mirada en las transformaciones que están sucediendo en el mismo momento en que escribo esta tesis.

El Museo Judío de Buenos Aires se propone explícitamente como entidad custodia de la memoria colectiva. Por ese motivo, examino sus modos de representación de lo “judío”. El trabajo sobre el discurso museográfico aquí presentado y las afirmaciones realizadas, fueron hechos en base a registros y entrevistas efectuados en la institución hasta diciembre de 2003. Posteriormente, cambios internos que desarrollo luego me impidieron seguir trabajando en la institución, aunque pude recabar información de parte de aquellos que como consecuencias de los cambios habían sido excluidos de su funcionamiento⁶³. Las mencionadas transformaciones introdujeron una dimensión importante para reflexionar acerca de cómo en este establecimiento en particular se ponen de manifiesto tanto procesos de funcionamiento intracomunitario como de articulación con colectivos sociales más amplios. De esta manera, pude atender

⁶³ No fue así el caso de las autoridades que quedaron a cargo, quienes no respondieron a mis propuestas de entrevista.

a la manera en que las elaboraciones museográficas dirigidas a “preservar la memoria”⁶⁴ participan de la dinámica del colectivo social judío en el contexto de la sociedad nacional.

El museo funciona en dos salas adyacentes a la sinagoga. En una de ellas se exhiben obras de arte, principalmente pinturas. En la otra, objetos y documentos. Un relevamiento detallado permitió divisar en esta sala dos modos de organización de la representación: uno que denominaré “etnográfico” y otro “histórico”. El primero se ubica en lo que anteriormente denominé **paradigma diaspórico** en tanto que el segundo se inscribe en el **paradigma inmigratorio**. Esta correlación entre cada forma de representación y ambos paradigmas muestra la presencia en el discurso nativo de ambas categorías, que retomo y considero fundamental para mi análisis.

La representación etnográfica de lo “judío”

La exhibición adquiere forma etnográfica mediante la apelación a la existencia de un “Mundo judío” (principalmente europeo) por medio de la exhibición de objetos de uso ritual y de uso cotidiano. Las piezas, dispuestas en distintas vitrinas incluyen libros sagrados en diferentes formatos, objetos utilizados en celebraciones rituales, candelabros de ocho brazos de los siglos XVI en adelante, usados en una festividad (Jánuka). Las nomencladoras remiten al lugar de origen y dan una fecha de procedencia, aproximada en algunos casos, que puede abarcar varios siglos en objetos del mismo tipo. Esta datación no especifica si se trata de cuando fue realizada o adquirida o utilizada por sus poseedores originales que en algunos casos podrían ser quienes efectuaron la donación y en otros, no.

El relato de la vida ritual se hace de modo prescriptivo. Ésta es descripta de acuerdo a la normativa *halájica*⁶⁵. Se relaciona a candelabros con la celebración del día sábado, destacando la importancia del mismo en un denominado “Ciclo de Vida Judío”. Sin embargo, no se hace mención a las formas “reales” e históricamente situadas de relacionarse con dicho Ciclo. El relato de esa manera se centra en determinados modos abstractos de “hacer” que caracterizarían a los judíos, sin focalizar en formas

⁶⁴ La retórica del MJBA como entidad dedicada a la “preservación de la memoria” aparece reiteradamente en una publicación semestral interna. También en conversaciones informales.

⁶⁵ La *Halajá* es el cuerpo de leyes que regula la vida ritual judía.

particulares. Las especificidades estarían dadas por las distintas dataciones de los objetos, o el origen geográfico, pero la noción subyacente es la de una comunidad que trasciende épocas y lugares. Dicha idea de transversalidad diaspórica se refuerza con la exhibición conjunta de objetos de uso cotidiano como saleros rusos de plata, samovares, y hasta una lámpara de aceite bizantina, que darían cuenta de “usos y costumbres” más allá de la esfera religiosa⁶⁶ pero considerados propios de un “modo de vida” judío, independientemente de su localización específica.

La representación histórica de lo “judío”

La representación histórica de lo “judío” tiene lugar en el mismo espacio físico. A veces compartiendo la vitrina, o en exhibidores adyacentes, se ubican, entre otros, libros de la *Jewish Colonization Association (JCA)*⁶⁷, objetos de uso para faenas rurales (marcas para el ganado, coladores de granos) provenientes de las colonias. Asimismo, se expone el retrato de una persona que rara vez figura en el panteón de judíos ilustres en otras conmemoraciones comunitarias: Luis Hartwig Brie. Éste es presentado en la cartelería como primer judío reconocido legalmente como ciudadano argentino en 1871, nacido en Hamburgo en 1834 y fallecido en Buenos Aires en 1917, como fundador y presidente de la CIRA (Congregación Israelita de la República Argentina), de la *Jevrá Kedushá Ashkenazy* (que luego sería AMIA) y Alférez de Artillería en la Batalla de Caseros junto a Urquiza.

Con estos elementos aparece la Historia, en el sentido de acontecimientos y procesos situados temporal y espacialmente. Con un énfasis puesto en la inmigración rural a la Argentina a partir de la labor de la *Jewish Colonization Association (JCA)* y basándose en objetos de uso agrícola, en los libros de dicha institución, en mapas y fotografías, conjuntamente con una maqueta del “Wesser”, el barco que en 1889 trajo al contingente que marcó el inicio de la inmigración organizada de judíos al país, se refuerza el énfasis en esta faceta de la vida comunitaria. Es de destacar que, proporcionalmente, el número de inmigrantes que participaron de la colonización

⁶⁶ La incorporación de un samovar a una exhibición de “objetos judíos” también la observé en la exposición adyacente a la biblioteca del IWO (Instituto Judío de Investigaciones).

⁶⁷ Institución fundada en 1891 por el Baron Hirsch, filántropo francés, con el fin de desarrollar la colonización agrícola en la Argentina y socorrer así a los judíos que estaban sufriendo persecuciones en Rusia.

agrícola fue muy inferior al de la inmigración en general. Sin embargo, es la colonización la que adquiere el carácter de gesta sobre la que se asienta el tropo de la “inmigración exitosa”. Éste se reafirma mediante la exposición de objetos pertenecientes a determinados participantes del campo de la producción cultural. Se pone un énfasis particular en escritores de la primera mitad del siglo XX (Eichelbaum, Gerchunoff, a través de sus cartas, fotografías, libros), ligados al momento en el que prevalecía la idea del “crisol” que integraría a los inmigrantes a una cierta “cultura argentina”. Otras figuras de relevancia del campo cultural, cronológicamente posteriores (Marcos Aguinis, Daniel Barenboim, César Milstein), se presentan sin integrar la exhibición propiamente dicha, sino formando parte del “Comité de Honor”.

Esta somera, mixturada y apretada enumeración procura transmitir verbalmente el denso efecto de condensación que percibe el visitante. Condensación que constituye otro exponente de la “**retórica del aporte**” desarrollada anteriormente.

La organización del espacio según me fue referido responde a criterios emanados del *Jewish Museum* de Nueva York. A pesar de esta vinculación establecida con una institución prestigiosa es posible formular algunas dudas respecto al grado de asesoramiento con el que se cuenta o al de seguimiento de las pautas presuntamente otorgadas. La cartelería y las nomencladoras que se limitan a una descripción de los objetos y a detallar su procedencia, no articulan un relato, cualquiera sea el recorrido que el visitante encare, sino que constituyen una sucesión que no reconoce un orden preciso. Pero una lectura de otros soportes, como la folletería (“*¿Quiénes somos los judíos?*”), permite detectar una narrativa en la cual se afirma nuevamente de un modo prescriptivo (“*nosotros los judíos tratamos de ‘santificar’ el tiempo*”) conjuntamente con un anclaje en la experiencia histórica de la inmigración a la Argentina. (“*En nuestro país los judíos... así como todos los extranjeros que emigraron a la Argentina...se integraron tanto a la vida del campo como de la ciudad*”).

Con el fin de contextualizar estas narrativas en el marco institucional en el cual tienen lugar, interesa remitirse a las características de los museos como organizaciones que permiten asomarse a las políticas culturales subyacentes con bastante nitidez a partir de las características de sus exhibiciones. Los museos son considerados, en la bibliografía pertinente, como instituciones que ocupan un lugar privilegiado en la construcción de la memoria social en el Estado moderno. Uno de sus rasgos constitutivos, puesto a la luz por los estudios críticos de museos (Butler 2000), es la

relación asimétrica existente entre el museo que “colecciona” (y exhibe) y los grupos de donde provienen los objetos coleccionados (y exhibidos). James Clifford (1991) denomina a esta instancia de relación museal “zona de contacto”⁶⁸. Esta denominación da cuenta de las diferentes formas de articulación entre grupos en diferentes momentos históricos y de las variadas significaciones de lo que se exhibe, a partir de las interacciones que en él tienen lugar. En un trabajo anterior (Fischman 2002) expuse la forma en que un museo de Buenos Aires se representa la producción artesanal indígena y cómo mediante la incorporación activa de los productores se abre la posibilidad de revertir determinadas construcciones de sentido acerca de lo “indígena”⁶⁹. En este caso resulta productivo transitar la noción de “zona de contacto” para examinar la institución “Museo Judío de Buenos Aires” y su exhibición de lo “judío” bajo otra luz: el colectivo representado sería el mismo que detenta la institución. Pero, ¿verdaderamente lo es?

Contrariamente a uno de los rasgos fundamentales de los museos, en vez de tratarse de una institución “central” que acopia objetos provenientes de grupos “periféricos”, en este caso se invierte la ecuación. La comunidad judía argentina se encuentra en una ubicación periférica en relación con gran parte del “mundo judío” representado, en términos demográficos (con respecto al hemisferio norte) y de profundidad histórica. La mayor parte de los objetos en exhibición proviene en consecuencia, predominantemente de las zonas “centrales” de la judeidad (entendiendo por “central”, Europa Central y Occidental o regiones ubicadas en otras áreas geográficas pero de cierta relevancia histórica, el mundo idealizado de “Sefarad” o Lituania, considerado el centro intelectual del judaísmo en los siglos XVIII y XIX). Asimismo, el hecho histórico más destacado es el de la colonización rural, que, aunque

⁶⁸ Esta expresión es tomada del libro de Mary Louse Pratt, *Ojos Imperiales: viaje y transculturación*.

⁶⁹ El artículo citado propone una reflexión acerca de una de las formas que adquiere la representación de las artesanías en los museos en la actualidad. En principio, reseño brevemente cómo a principios del siglo XX, en el proceso de constitución de las artesanías como patrimonio cultural, se las vinculó con un pasado prehispánico y señalo los cambios que dicha vinculación atravesó en distintos momentos históricos conjuntamente con el desarrollo de una concepción de la producción artesanal como un campo complejo. Luego a partir de un posicionamiento en el campo de la problemática museal detallo cómo dicha renovación en la conceptualización del campo artesanal se expresó en los modos de exposición museográficos. Posteriormente tomo en consideración el concepto de actuación (*performance*) y me centro en el estudio de un caso particular (la realización de una feria artesanal indígena llevada a cabo en un museo de Buenos Aires). A partir del análisis de manifestaciones discursivas escritas (folletos explicativos) y orales (fragmentos de entrevistas semi-estructuradas realizadas en el transcurso de la feria),

localizado en la Argentina, fue llevada a cabo por una entidad originada en Europa Occidental, la *Jewish Colonization Association* (JCA), cuya centralidad en la exposición se manifiesta a través de los numerosos objetos y documentos de ella exhibidos.

También, el museo es un espacio con una serie de características periféricas: es un pequeño establecimiento que se encuentra a los márgenes de una institución, la CIRA que a su vez se ubica en un lugar relativamente desligado, a pesar de su carácter de matriz institucional, de las instituciones principales de la colectividad judía argentina (colectividad organizada con una estructura centralizada) tanto por la extracción social de sus integrantes como por su funcionamiento. Pero es quizás dicho rasgo intermedio de articulador entre el colectivo comunitario y los sectores hegemónicos de la sociedad nacional el que le otorga fuerza instituyente de determinados mensajes. Ello dio lugar, a que en una instancia del análisis me formulara la siguiente pregunta ¿La memoria de quién/es es la que preserva esta institución? Este cuestionamiento acerca de la representatividad del Museo Judío de Buenos Aires en su rol de productor de discursos acerca de la memoria surge de lo que se presenta como un campo borroso: ¿quiénes son los que ejercitan el recuerdo? ¿Quiénes los recordados?

El discurso de la memoria del Museo Judío de Buenos Aires, basado en la exhibición existente hasta fines de 2003, tiende hacia una homogeneización que en su incorporación y exclusión de motivos y personajes cristaliza cierta perspectiva sobre el pasado. Dicho discurso coincide con narrativas establecidas institucionalmente en la comunidad (a su vez en diálogo con narrativas hegemónicas del estado-nación) y tiende a orientar el sentido de las interpretaciones en una misma dirección: los tropos de la inmigración exitosa, la integración armónica a la sociedad receptora, el “aporte” a la cultura nacional. Todo ello con las singularidades enunciadas en cuanto al énfasis en la judeidad europea central y occidental. En un mismo movimiento se afirma el valor intrínseco del grupo representado, previo e independiente a la inmigración, y se destaca su lugar en el proceso de colonización. Es decir, la organización del museo y las representaciones efectuadas en él también tienden a una confluencia con el discurso que, en relación con los grupos de origen inmigratorio europeo propone el estado nacional. Ello obedece a las características del museo como institución comunitaria que

expongo algunas posibilidades de resignificación de las tempranas formulaciones acerca de la relación artesanía-cultura indígena surgidas en dicho evento.

constituye un exponente, con sus particularidades, del desarrollo comunitario judío argentino a lo largo de su historia.

Si bien mi investigación estuvo orientada hacia el análisis de los discursos acerca del pasado y a estudiar cómo por medio de diversos soportes materiales se configura la “memoria” (entendida como parte de procesos sociales que hacen a la dinámica del colectivo social judío argentino), en el transcurso de ella pude adentrarme en cuestiones de organización institucional que exceden a los discursos públicos que constituían mi objeto de estudio original. Las siguientes reflexiones surgidas a partir de mi experiencia de campo, aportan una dimensión más acerca de los modos en los cuales las cuestiones políticas internas se convierten en motorizadoras de aquello que luego verá la luz pública como relato del pasado sin fisuras.

El Museo Judío de Buenos Aires en la política comunitaria

A fines de 2003 el museo suspendió sus actividades, las que aún no han sido retomadas. Los motivos que se aducen para la suspensión son distintos según los participantes involucrados. El cese de funciones de la dirección se produjo de manera abrupta y conflictiva. Esta interrupción acarreó también la prescindencia de un equipo de alrededor de 40 voluntarios quienes se manifestaron por medio de cartas públicas en la prensa comunitaria⁷⁰.

Hasta mediados del año 2004 no había anuncios acerca de su reapertura, lo que motivó intentos infructuosos de mi parte por averiguar qué ocurriría con el museo. No fui atendido por las autoridades de la institución. En una oportunidad, una persona que respondió el teléfono me comentó que el museo quedaría en manos de una “gerenciadora”, situación que motivó las siguientes reflexiones.

El establecimiento de una correlación entre los cambios ocurridos a nivel comunitario como consecuencia de la crisis que hizo eclosión en el país en 2001 y el cambio institucional que se plantea con el cese de actividades del museo tal como funcionaba hasta el presente es inevitable. El cierre de la institución fue precipitado por un conflicto de intereses entre las relativamente nuevas autoridades de la CIRA que obedecen a un modelo de organización institucional comunitaria financiada por una organización basada en EE.UU, el *Joint Distribution Committee* (habitualmente

denominado simplemente “el Joint”) y las autoridades que desde 1999 estaban a cargo del museo. Éstas respondían, en parte, al viejo modelo organizacional de la Congregación (sumisión de las actividades del museo a la aprobación de la Comisión Directiva, trabajo *ad honorem* de su personal, colaboración de un cuerpo de voluntarios) y en parte también a modos de relación que forman parte de un “modo de hacer” comunitario, no definible en términos de estatutos y pautado informalmente, en el cual las relaciones personales determinan la asignación de cargos y la instrumentación de políticas. El director designado en 1999 formaba parte en aquel entonces de la Comisión Directiva de la Congregación, y como lo manifiesta en una entrevista publicada en un órgano de la misma, su membresía se remontaba a la niñez⁷¹. Aunque encuadrada en la mencionada forma de acceso a cargos de poder institucional, esta gestión se había propuesto una administración autónoma y económicamente independiente de la CIRA, a partir de un convenio firmado para la concreción de las actividades propuestas con la comisión directiva de entonces. Ello le garantizaba la posibilidad de toma de decisiones sin la aprobación de la Comisión Directiva de la CIRA.

La intervención del “*Joint*” en las decisiones comunitarias introduce una forma de gestión novedosa similar a la existente en los EE.UU., situación que provoca recelos entre miembros de la comunidad judía, en particular aquellos excluidos de las actuales formas dirigenciales. El “*Joint*” es percibido como un organismo que facilita recursos económicos, pero luego tiene una injerencia indebida en las políticas internas de la comunidad. En un contexto conversacional informal ha recibido la denominación de “FMI Judío” y en una entrevista realizada con posterioridad al cierre del museo, una persona relacionada con el manejo del mismo hasta ese momento, me manifestó jocosamente que el culpable había sido el “imperialismo yanqui”. Esta expresión revela una preocupación ya registrada en otros miembros de la comunidad, sobre la actuación del “*Joint*” y sobre las transformaciones que acarrea. A pesar de los cambios ocurridos tras la introducción del “*Joint*” como actor relevante en la formulación de políticas comunitarias, sería ingenuo dejar de percibir el peso de los “contactos personales” en el desarrollo de sus actividades. Es posible afirmar que aquel “modo de hacer” sigue estando presente, aunque de manera más sutil y el conflicto con la dirección del museo quizás tenga más de enfrentamiento personal que lo que cualquiera de las partes admite.

⁷⁰ Al respecto ver Mundo Israelita 2/01/04

⁷¹ La nota, aparecida en 2000, se titula “El Templo de Libertad en mis recuerdos”

La participación del “*Joint*” en las políticas comunitarias se manifiesta en una tendencia hacia la profesionalización de la gestión que contrasta con el manejo que ha tenido el museo desde su fundación hasta el presente⁷².

Los cambios operados a partir de fines de 2003 llevan a pensar la posibilidad de un desplazamiento de la asimetría en esta “zona de contacto” particular. Si efectivamente el museo quedara bajo la tutela del “*Joint*” la situación será distinta. Ya no se trataría de la pequeña institución que acumula y exhibe a costa de nativos con los que establece un lazo de afinidad y expresa públicamente las elaboraciones ideológicas surgidas de otra con poder local. Serían otros “nativos” (nativos por su parte de la nación más poderosa de la tierra) quienes definirían las políticas destinadas a representar a los judíos argentinos dentro de su propio contexto “nativo” latinoamericano.

Si esta nueva gestión considera que el museo debe seguir existiendo, como parece ser el caso, aunque con algunos cambios de denominación, queda por verse qué representación surgirá de dicho cambio (Para las Altas Fiestas judías, *Rosh Hashaná* y *Iom Kipur* (Año Nuevo y Día del Perdón) de 2004, en la sinagoga de la calle Libertad se entregaba un folleto que describía la creación de un “Centro Cultural de la Memoria Judía en la Argentina”. El proyecto se presenta como una realización mancomunada de la CIRA y la “Fundación Judaica” acerca de la cual en el folleto no se suministra mayor información que un isotipo. El planteo, la diagramación, la terminología dan cuenta de una idea en consonancia con determinadas concepciones actuales de la museografía (“...migrar del modelo tradicional de museo con objetos del pasado a un centro de interpretación de la memoria...”). Fuera de esta incorporación terminológica y formal, aunque con nuevos ropajes, la **retórica del aporte** vuelve a presentarse con fuerza, tal como lo afirma textualmente el siguiente fragmento: “...*Queremos invitarlos a experimentar y compartir el aporte singular de la tradición judía a partir del cual podamos consolidar nuestra identidad en la unidad de nuestras diversidades y en la contribución singular de la cultura judía a la identidad Argentina...*” (énfasis mío)

⁷² Cuando en meses previos al conflicto indagué, en otra instancia comunitaria en la que se cuestionaba el manejo unipersonal del museo, se me contestó que su director realizaba aportes monetarios de su propio patrimonio lo que le aseguraba discrecionalidad en la toma de decisiones. Lo mismo se me manifestó desde el sector que responde al ex directivo, aunque con una valoración positiva de esta actitud.

En ese sentido cabe volver a preguntarse la memoria de quién/es se *preservará* en el museo, si la constituida por las *élites* dirigentes comunitarias locales, como ocurrió hasta la actualidad ó una impulsada por un organismo “central” supranacional. Más allá de cómo se resuelva este interrogante, las condiciones que dan lugar a su formulación ponen de manifiesto, con mayor precisión que cualquier otro indicador y más eficacia que cualquier exhibición museográfica, la “exitosa” integración del grupo judío a la sociedad nacional argentina, y el grado de “acrisolamiento” logrado, a niveles que ni Gerchunoff en su momento más idealista se atrevió a soñar.

TERCERA PARTE

LA MEMORIA EN LAS “FORMAS DE HABLA” JUDÍAS ARGENTINAS.

En la Segunda Parte focalicé en las **conmemoraciones**, es decir, aquellas expresiones en el espacio público erigidas con el fin manifiesto de recordar o, tal como afirman algunos de quienes se constituyen en activistas de recuerdo grupal, de *preservar* una memoria colectiva.

En la Tercera Parte encaró una dimensión de la memoria social que se manifiesta de manera más sutil, y por lo tanto más compleja para caracterizar y analizar. Específicamente, me centro en el **discurso verbal oral** en su calidad de herramienta para la elaboración del pasado en el presente. Tengo en cuenta dos dimensiones del mismo: su **accionar explícito**, en particular, cuando es utilizado para dar cuenta de experiencias acontecidas en otra instancia temporal y su **modo implícito** de participar en los procesos de producción de memoria, cuando mediante la repetición de expresiones (con distinto grado de semejanza con sus precedentes) se replican manifestaciones provenientes del pasado.

Mi atención está puesta entonces en la dinámica por la que se configura la memoria social, en el discurso verbal oral en su combinatoria con el discurso público de las conmemoraciones. Asimismo, propongo su consideración en la relación dialéctica por la cual el discurso verbal se convierte en instrumento de sustentación del discurso público a la vez que, en el mismo proceso, incorpora elementos de dicho discurso y se los apropia en un continuo movimiento de generación y regeneración de recuerdo.

Al igual que en el eje anterior, el concepto teórico-metodológico que enhebra el análisis es el de *performance* (actuación). Esta noción permite examinar con detenimiento los procesos de producción de memoria en situaciones comunicativas diversas, desde un ritual público hasta una conversación. Conjuntamente con el concepto de *performance* que forma parte de las aproximaciones en vigencia en la actualidad en el campo de los estudios folklóricos, debido al carácter de los materiales analizados y a mi interés por situar la discusión desde una perspectiva vinculada con dichos estudios, abordo esta parte tomando en consideración líneas conceptuales y metodológicas que el campo de la Folklorística ha abordado en profundidad como parte de su constitución como área de conocimiento.

La delimitación de soportes perceptuales (registros de instancias de habla), de agentes (personas que se identifican como judías) y de contextos de situación en los que se produce el registro (entrevistas realizadas mayoritariamente en ámbitos hogareños), deja explícitamente de lado los discursos institucionales comunitarios. Ello no significa que no son tomados en cuenta, dado que son retomados de las indexalizaciones producidas en el discurso de los hablantes (y también seleccioné un *corpus* de materiales institucionales que trabajé y acerca del cual trata la Segunda Parte de la tesis). El foco en esta Tercera Parte está puesto en las reelaboraciones que de aquellos discursos institucionales realizan los propios hablantes.

En procura de una determinación de aquello que forma parte del “pasado” que se trae al presente de la enunciación, he delineado una dimensión temporal que atraviesa distintos espacios y que he denominado “historia anterior”. Como mostraré, el “pasado” judío es multifacético y la vinculación con él estará dada por múltiples vías. Éstas, en relación con variables determinadas, producirán ligazones de mayor o menor intensidad con “ciertos” pasados. Por lo tanto, distinguí dos planos narrativos con diferentes características:

- a- el de lo relatado como experiencia directamente proveniente de la transmisión de progenitores o ancestros cercanos que vivieron en Europa e inmigraron a la Argentina
- b- el que hace a una “memoria” previa que evoca momentos históricos anteriores, e involucra todo aquello que se nombra como pertinente por ser parte de la “historia judía”, en la cual el narrador se entronca a través de sus relatos.

Ambos planos se sitúan en otros espacios físicos (la Europa lugar de origen de los inmigrantes, la etapa del “viaje” - los últimos tiempos antes de la partida, el trayecto, la llegada- la Europa donde se sitúa el devenir histórico de los judíos en los últimos 2000 años, los lugares mencionados en la Biblia: Canaan, la tierra de Israel, Egipto).

Asimismo, aparece otra dimensión que encuadré como “desarrollos posteriores”. Ésta abarca narrativas que se relacionan intertextualmente con discursos producidos específicamente en la Argentina: aquellos que, provenientes de cierta definición de la identidad nacional influyen en la conceptualización de lo “judío” para quienes se definen como tales. Surgen como marco de referencia entonces los discursos acerca de la nacionalidad vigentes al momento de producirse el mayor caudal inmigratorio y algunas de sus transformaciones en relación con la noción de “alteridad”, es decir, las coordenadas que definen los grupos que efectivamente son incluidos en la nacionalidad

y los que no. También, la interrelación con aquellos integrantes de colectivos sociales configurados en relación con otros ejes de pertenencia: aquellos que, entre otros, se denominan los “argentinos”, los “*goim*”, los “*tanos*”, “gallegos”, los “vecinos”. Asimismo, esta memoria incluye formas expresivas que se podría caracterizar como folklóricas (cuentos, proverbios, juegos de palabras) que aparecen intercaladas en el discurso narrativo. Por lo tanto, esta parte se divide en dos capítulos, con un particular énfasis en las formas en que tiene lugar la producción verbal del recuerdo. En el Capítulo 4 tengo en cuenta el lexema: “tradición” en el habla de los entrevistados a través de un análisis basado en el **análisis del discurso conversacional**, a partir de mi lectura de la metodología propuesta por William Chafe (1994). En el Capítulo 5 me centro en géneros específicos del tipo conversacional (Abrahams 1988 [1975]) a partir de las definiciones surgidas de los intercambios comunicativos analizados, lo cual me permite focalizar en la **dimensión estética** del lenguaje, en particular en la consideración de instancias de **arte verbal**.

Consideraciones específicas

Dado que la Segunda Parte se centra en discursos institucionales, el presente eje toma en consideración discurso proveniente de instancias informales. No obstante, presté particular atención a la vinculación institucional de los entrevistados con el fin de determinar de qué manera dialogan los enunciados informales con los institucionales para conformar un discurso de la memoria. La delimitación del grupo objeto de estudio para el tema propuesto, está compuesto por

-**“hijos de inmigrantes”** arribados al país en la etapa de mayor flujo inmigratorio provenientes de Europa Central y Oriental (para los aspectos demográficos específicos ver Avni 1991; Mirelman *op.cit.*)

-**nacidos en Argentina o llegados a edad muy temprana** (el período de nacimiento está comprendido entre las dos Guerras Mundiales). Este criterio me interesaba para trabajar con “ciudadanos” argentinos, es decir, con aquellos que de acuerdo con la normativa legal tuvieron desde su nacimiento plenos derechos jurídicos, lo que suponía, derivaría en un posicionamiento subjetivo particular, vis à vis los padres extranjeros y los “otros” argentinos.

-escolarizados en la Argentina. Desde el ámbito oficial argentino desde temprano hay un proyecto que se propone “argentinizar” a los inmigrantes y a sus hijos. Por lo tanto, el pasaje por las instituciones escolares los ubica en un lugar similar al de los hijos de inmigrantes con otras pertenencias identitarias.

-con lazos institucionales con la colectividad judía en el presente. Es decir, los entrevistados participan de actividades comunitarias, ya sea en entidades sociales, educacionales, culturales o deportivas. Están en contacto con las mismas en distinto grado (las frecuentan de forma más o menos activa), y han transmitido, en diferente medida, su pertenencia institucional a sus hijos (algunos de ellos tienen una activa vida institucional otros ninguna).

La participación en actividades institucionales de la colectividad judía fue tomada como un indicador *a priori* de un cierto tipo de identificación con la judeidad. El objetivo de esta demarcación fue acotar el grupo objeto de estudio a aquellos que han permanecido en contacto con las instituciones comunitarias fundadas por los inmigrantes (o con alguna vinculación institucional en el caso de las establecidas después). Fuera de este punto, las cuestiones relativas a la intensidad de la inserción institucional, su relación con una concepción de la práctica ritual o su conocimiento de la misma, y la pertenencia comunitaria de sus descendientes fueron retomadas a partir de lo enunciado en las entrevistas.

Me pareció más relevante centrarme en quienes afirman su identidad judía y no la ponen en duda (los cuestionamientos de estas aparecen reiteradamente y son de índole variada, pero no en relación al hecho de “ser” judíos) más que en otro grupo también numeroso (aunque se carece de datos estadísticos al respecto): el de quienes articuladamente disocian su franca autoadscripción como judíos de la participación en la red institucional comunitaria. En dicho caso, el distanciamiento con respecto a los discursos institucionales comunitarios es explícito y no requiere de mayores sutilezas analíticas. Es decir, que el trabajo se orientó hacia quienes interactúan cotidianamente con discursos institucionales para divisar los grados de acercamiento/distanciamiento con ellos.

También dejé de lado, aunque resulta significativo mencionar su existencia, a quienes más allá de no interactuar con la comunidad establecen discursivamente una distancia, por medio de afirmaciones contundentes oídas repetidamente. A modo de

ejemplo, se puede citar a quienes dicen “soy de *origen* judío” y de esa manera dejan a salvo la posible adscripción por parte de sus interlocutores.

-identificados como Ashkenazíes. En términos generales, se denomina Ashkenazíes a los judíos Europa Central y Oriental y Sefaradíes del Norte de Africa y Cercano Oriente (Avni *op.cit.*; Mirelman *op.cit.*).⁷³ Esta delimitación obedeció al hecho de que es dable constatar en los discursos institucionales judíos una visión homogeneizadora que incorpora bajo la rúbrica de lo “judío” a lo Ashkenazy y Sefaradí, las condiciones sociohistóricas de uno y otro grupo al momento de la inmigración, e incluso el discurso de los aquellos que pertenecen a cada uno de ellos manifiestan percepciones altamente diferentes que ameritan estudios separados y eventualmente una comparación⁷⁴. Obviamente, ese trabajo excede las posibilidades de una tesis doctoral.

-no “ortodoxos” Esbozar una definición de la “ortodoxia” supone referirse a un sistema clasificatorio de las formas de ejercicio de los rituales judíos surgido en el siglo XIX y que involucra a tres categorías de practicantes de la religión judía: a los “reformistas”, los “conservadores” y los “ortodoxos”, cada uno de ellos con su doctrina (Neusner 1995). Dentro de este esquema, los ortodoxos serían aquellos que mantienen prácticas más apegadas a la “*Halajá*” o compendio de leyes por la que debe guiarse la vida judía, según la visión Rabínica. La selección de éstos se debe a que en la literatura antropológica sobre el tema se afirma la existencia mayoritaria del “judío argentino medio” como una característica distintiva de los judíos argentinos (Barúa 1990)

Al iniciar mi trabajo, para la determinación de la “generación” tomé una serie de registros “objetivos” que realizan una delimitación “externa”. Ésta toma principalmente cohortes de nacimiento y a partir de ellas, otras marcas caracterizadoras oportunamente mencionadas. Pero luego del análisis, comprobé que lo que efectivamente dará cuenta de la conformación de una generación será el propio discurso de los enunciadores. Ellos irán configurando un “nosotros” a partir del establecimiento de rasgos diferenciadores con respecto a sus padres y a las generaciones posteriores. Éstos constituirán

⁷³También esta diferenciación presenta algunos problemas, pero la tomamos por dos motivos: es de uso corriente en la bibliografía histórica y antropológica (aunque con crecientes cuestionamientos) y forma parte de un “sentido común” comunitario y así se sostiene con frecuencia en el discurso cotidiano.

⁷⁴ En este sentido, es relevante la investigación que está realizando con inmigrantes Sefaradíes al Uruguay y sus descendientes Marquesa Macadar (2003) en la cual se ponen de manifiesto que la categoría “sefaradí” no es universalmente aceptados por todos aquellos que son habitualmente designados con ese término.

características “subjetivas” de adscripción. Entonces, más allá de un “nosotros judío” constituido relacionalmente a través de una diferenciación con “otros” no judíos, habrá también una configuración intragrupal de un “Nosotros argentinos/Uds. europeos” y viceversa, basada en la adjudicación de determinados rasgos a partir del lugar de nacimiento.

En este caso particular esta generación es la que encarna la transición entre lo que denomino “viejo mundo” y “nuevo mundo”. Sus padres, llegados al país a partir de principios de siglo XX, provenientes principalmente de Europa Central y Oriental, habían formado parte de la cultura judía de aquella región en mayor o menor medida, según la edad de abandono de sus lugares de origen, y también, en mayor ó menor medida, habían recreado un mundo judío en el contexto del estado nacional al que habían arribado. Por “mundo judío” entiendo una amplia constelación de usos a diferente nivel: relaciones interpersonales, prácticas rituales, redes de asociaciones, con distinto grado de institucionalidad, agrupamientos políticos, el espacio de lo cotidiano, patrones de relacionamiento con el mundo no judío.

Esta es una generación bisagra entre dos mundos. Toma y reelabora los discursos en los cuales se socializa en diferentes planos de interacción.

a- en espacios informales:

- en el ámbito familiar, en relación con sus mayores,
- en el extrafamiliar en relación con amigos y vecinos (judíos o no)

b- en espacios formales

- instituciones oficiales estatales
- organizaciones de la esfera comunitaria

El punto interesante de esta situación intermedia en que se encuentran los miembros de esta generación es que:

- funcionan como “traductores”
- encarnan la producción de un tipo particular de alteridad: son “otros” con respecto a sus padres al tiempo que lo son con respecto a los “argentinos”.

- se convierten en replicadores creativos de aquellos discursos por medio de los cuales se procura “instruirlos” en la continuidad de la cultura judía de Europa (en diversas, y en algunos casos contradictorias dimensiones de lo religioso o lo político), y en los discursos del estado nacional.

Ello no significa que esta generación sea la única que desempeñe un rol activo

en los procesos de comunalización y tradicionalización, dado que como explicité anteriormente, es la de los propios inmigrantes la que tiene a su cargo el trabajo específico de inserción. Incluso los inmigrantes mismos también realizan infinidad de reelaboraciones, y de hecho las transformaciones que examinamos en sus hijos son sólo posibles a través de su intermediación.

Por otra parte, si bien a los fines analíticos de los procesos de producción de memoria es imprescindible una definición clara de generación, por lo menos a través de indicadores “objetivos” que delimiten el objeto de estudio, el trabajo con el discurso muestra que los límites generacionales son más que difusos en algunos aspectos. Es decir, que ninguno de los marcadores “objetivos”, ni su combinación, puede delimitar de manera tajante a una generación. Algunos pueden sí, servir a fines estadísticos, y sin duda hay orientaciones comunes, pero la variabilidad en los discursos, los matices, las contradicciones entre lo que “cabría esperar” siguiendo las definiciones según variables sociodemográficas y ciertos “modos idiosincrásicos” que quedan en evidencia cuando se toma la competencia artística verbal de los entrevistados, dan lugar a conclusiones más sutiles.

Asimismo, el punto de observación parte de un posicionamiento particular del investigador. Esta construcción de “generación” viene dada por alguien que se identifica como judío argentino, que “objetivamente” pertenece a una generación siguiente a la estudiada, de nieto de inmigrantes (aunque ello sea así en parte, y reconfirmando de esa manera el carácter de constructo de la noción misma de “generación”, tanto como categoría analítica como nativa). Reconozco que hay una línea de continuidad entre los inmigrantes, sus hijos y yo. Desde ese lugar es que miro a esa generación y encaro su estudio, tal como lo postulé en el capítulo introductorio al considerar el problema de mi posicionamiento subjetivo. Así como sus miembros reelaboraron las propuestas discursivas de las generaciones anteriores y aquellas proporcionadas por el estado nacional y por los contemporáneos, mi nacimiento en un momento posterior y las circunstancias en las que desarrollo mi vida me aseguran una distancia. A la manera de “legado” he recibido (y continúo recibiendo) una serie de discursos que procuro reelaborar.

Pero volviendo a la generación objeto de estudio, ella reelabora la “judeidad” en un contexto que, como desarrollé en la Primera Parte, plantea la “argentinidad” con parámetros que en muchas oportunidades entran en conflicto con la conformación de lo

“judío”. Esa reelaboración de la “judeidad” se produce simultáneamente con la de la “argentinidad”.

Al prestar atención a la dimensión institucional en la cual desarrollan sus vidas, noté la existencia de un conjunto de organizaciones, tanto desde el ámbito oficial argentino como desde el comunitario, que desde temprano se propone, en el primer caso “argentinarlos” y en el segundo “judaizarlos”. Tanto en uno como en otro caso hay diferentes matrices ideológicas en juego y enormes disputas que se irán zanjando con el paso del tiempo, y en función de quienes ganen y quienes pierdan se establecerán pautas y coordenadas de identificación, muchas de las cuales están atravesadas por lo lingüístico, algunas de las cuales continúan vigentes en la actualidad. Se vería así una articulación de lo “viejo” y lo “nuevo” (ó en términos de Raymond Williams, lo residual y lo emergente). Dicha articulación en la que intersectan discursos provenientes de dos mundos, se desarrolla con particular importancia en la infancia de la generación objeto de estudio. Como se ha afirmado (Peltz 1995) la reinterpretación de los acontecimientos vividos en los primeros años de vida constituye una fuerza vital en el desarrollo de un grupo de origen inmigratorio. En ese sentido, el análisis de las características de la reelaboración de dichas experiencias en la conversación cotidiana tiene una importancia fundamental para determinar cómo dichas experiencias influyeron, y lo hacen en la actualidad en la constitución del colectivo social judío argentino.

La “tradición” en discurso y la construcción de la memoria: metodología de análisis para el discurso verbal oral.

A partir de una serie de entrevistas realizadas desde el año 1998 hasta la actualidad, focalicé en la construcción discursiva de la memoria del grupo, determinado a partir de los criterios arriba enumerados. Específicamente centré mi atención en el *habla* procurando responder, siempre en relación con la problemática en estudio a una pregunta que para los estudiosos del lenguaje se ha mantenido como motor de indagación a partir de los planteos de J.L.Austin (1962). Reformulando la pregunta de un título fundamental de este autor *How to do things with words* (¿cómo hacer cosas con palabras?), mi indagatoria a este nivel, tiene como base general la pregunta ¿Qué

ocurre cuando la gente se expresa con sus palabras?; e incorpora a los planteos genéricos de Austin, las dimensiones contextuales específicas en las cuales el habla tiene lugar. En particular me preocupa determinar las maneras a partir de las cuales el lenguaje en su uso creativo constituye un vehículo para la elaboración de la memoria de un grupo, en este caso, el judío argentino, y en ese proceso, lo configura.

Trabajar con los materiales obtenidos en seis años de trabajo de campo demandó metodologías específicas. Su multiplicidad reclamaba también una pluralidad de recortes y de estrategias analíticas. Por esa razón, en mi trabajo fui poniendo el foco en distintos aspectos de lo enunciado en las entrevistas. Esta concentración permitió dar cuenta, aunque sin agotarlos, de los procesos bidimensionales -de construcción y transmisión- de memoria a través del discurso verbal oral en su complejidad.

En esta Tercera Parte examino específicamente manifestaciones de discurso verbal oral, entendido como una “*zona de interfase entre lenguaje y cultura, imprecisa y constantemente emergente, creada por instancias efectivas de lenguaje en uso y definida específicamente en términos de tales instancias*” (Sherzer 1987) (traducción propia). Ello supone reconocer como significativa y tomar en cuenta particularmente como dimensión analítica la situación de enunciación concreta. En este caso, el contexto de la entrevista en la cual el entrevistado relata al entrevistador (identificado expresamente como judío antes del encuentro) experiencias relativas al proceso inmigratorio.

El soporte material para el análisis según los recortes adoptados en cada caso es el mismo: las entrevistas. Pero a partir de una concepción que plantea que lo que cada una de ellas proporciona a la comprensión de los procesos de construcción de memoria social es distinto, según cómo sean analizadas. Ello no significa afirmar la imposibilidad de un análisis sistemático de los elementos de las entrevistas debido a su multiplicidad. Lo que los intercambios conversacionales manifiestan en primera instancia es la riqueza del habla como forma de expresión y como material para someter a análisis. Cada una de las lecturas realizadas proporciona mayores elementos en forma de capas de sentido, no reveladas por lecturas anteriores que permiten una percepción en mayor profundidad de los fenómenos socioculturales de los que dan cuenta y de los que generan al enunciarse.

Inicié la aproximación a las entrevistas como instancias en las cuales se relatan acontecimientos pasados, momentos que defino como *de construcción de memorias* “no

institucionales” (en oposición a las memorializaciones institucionales de carácter público). Estas memorias son de segundo orden con relación a los discursos institucionales aunque a su vez elaboran el pasado de maneras singulares. Ello significa que, están reguladas institucionalmente y se configuran en interacción con los discursos institucionales, pero al realizarse en ámbitos informales, privados, adquieren características diferenciales. Por esa razón, en principio es un espacio para el surgimiento de nuevas interpretaciones.

Una posibilidad de enfoque del discurso verbal, que habitualmente es la más utilizada en el trabajo con entrevistas por parte de los antropólogos, es centrar la voz “autorial” en un enunciador que supuestamente habla “solo” frente a un grabador aunque el entrevistador esté enfrente. Me refiero específicamente a la introducción de “enunciados” provenientes de los “informantes”, ampliamente utilizados como ilustración o refuerzo de las afirmaciones del investigador. Sin dudas, trabajar la entrevista de esa manera es mucho menos problemático que lo que resulta incorporar al investigador a la misma ya que el “informante” queda situado como la única voz merecedora de atención. No obstante, la focalización en la instancia comunicativa en la que hay un enunciador “principal” (el “entrevistado”), pero también hay otros participantes (hijos o nietos de los entrevistados) y el investigador, me permitió dar cuenta de los mecanismos particulares por los cuales se articula verbalmente la memoria. El trabajo de Alessandro Duranti (1986) *“The Audience as Co-Author”* plantea ya la relevancia de esta cuestión que ha resultado herramienta analítica clave en mi propia investigación. Desde esta perspectiva, el habla es “pública” e intersubjetiva y por lo tanto la dependencia mutua entre las palabras de alguien y la respuesta e interpretación de la audiencia es reconocida y se hace de ella un punto de partida para cualquier empresa hermenéutica.

El análisis del discurso conversacional comenzó a ser desarrollado por los sociólogos Harvey Sacks y Emanuel Schegloff a principios de la década de 1970. Si bien el mismo ha sido objeto de críticas, en especial por situarse a niveles “micro” y dejar de lado variables contextuales más amplias (véase Duranti 1997), me pareció relevante tomar las conversaciones producidas en las entrevistas como unidad de análisis. En principio, debido a que, como enuncian los estudios teóricos sobre la memoria social, es la conversación cotidiana una de las esferas en las cuales ésta se produce. En mi carácter de antropólogo, mi participación en las conversaciones tenía

lugar en las entrevistas, aquellas grabadas y también en las que no lo fueron. Luego, porque también mi condición de “nativo” y mi posicionamiento particular en los intercambios conversacionales era insoslayable. Pero también, y fundamentalmente con alcances que van más allá del tema específico de la tesis, para poner en evidencia la complejidad de la comunicación humana.. En la escritura etnográfica, la conversación tiende a ser evitada, y es sólo el entrevistado y su discurso monológico lo tenido en cuenta. En mi tesis procuro incorporar distintas posibilidades de encarar el análisis, particularmente teniendo en cuenta la complejidad del tema tratado. El reconocimiento de la pluralidad de voces autoriales en las interacciones comunicativas lleva a incorporar la conversación como una herramienta metodológica. Los estudios de análisis conversacional han demostrado que incluso los actos de habla aparentemente más ritualizados, por ejemplo, el principio de una conversación telefónica, involucran negociaciones y deben producirse de modo cooperativo. En intercambios verbales menos rutinarios, la forma y el contenido del habla son constantemente reformulados por los co-participantes, a través de su habilidad para crear ciertos alineamientos y sugerir o imponer ciertas interpretaciones.

A lo largo de mi trabajo también empleo la noción de “**diálogo**” desarrollada por Bajtin/Voloshinov (en Morris 1994). Ésta contiene no sólo a la interacción verbal oral cara a cara, sino en un sentido amplio, a todo enunciado sujeto a interpretación. Las cuestiones desarrolladas en la Segunda Parte se sustancian en diálogos entendidos en estos términos. No obstante, aunque esta noción permanece como trasfondo sobre el que se producen los hechos sociales, la demarcación metodológica que desarrollo en esta parte se circunscribe a **interacciones verbales orales**. En ellas, focalizo en el modo en que a través de géneros discursivos variados y sus recursos estilísticos, se construye artificialmente la recordación.

CAPÍTULO 4

LA “TRADICIÓN” EN DISCURSO

En este capítulo, sigo el recorrido del término “tradición” y de otros asociados como “tradicional” o “tradicionalidad” en el discurso de los miembros del grupo objeto de estudio. Mi interés no apunta a la delimitación específicamente lingüística de campos léxicos, sino a mostrar cómo la propia utilización del término indexicaliza estos procesos de construcción de una vinculación con discursos pasados. De esa forma es resemantizado y con esta resemantización se resignifica no sólo el término sino también todo el campo de asociaciones vinculado a lo “judío” y a lo “religioso”.

Desde la llegada de los primeros contingentes de judíos a la Argentina, coincidiendo con la gran ola inmigratoria de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la colectividad judía argentina se configuró como mayormente laica. Se ha explicado que dicha configuración obedeció tanto a un proceso de secularización iniciado en Europa en una etapa previa a la emigración como al laicismo predominante en la sociedad argentina a partir de la década de 1880 ya mencionado (Mirelman *op.cit.*). Más allá de esta secularización característica que dio lugar a lo que en términos de pautas de comportamiento religioso en el ámbito local fue denominado en la literatura antropológica “judío argentino medio” (Barúa *op. cit.*), aquella configuración laica inicial se vio afectada en la segunda mitad del siglo XX por movimientos de índole religiosa que, llegados a la Argentina desde los EE.UU., introdujeron y modificaron prácticas rituales⁷⁵. Desarrollaré extensamente las implicancias de estas cuestiones en un apartado posterior (“La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal”). Mientras tanto, me importa recalcar que lo que explica la decisión de centrar la investigación en “no ortodoxos” es que el “judío argentino medio” constituye el grupo demográficamente más numeroso aún hoy. Asimismo, porque la cuestión del “retorno a la ortodoxia” constituye una problemática en sí misma que involucra principalmente a los “judíos argentinos medios”.

En la década de 1960, el arribo del Movimiento Conservador liderado por el rabino estadounidense Marshall Meyer y en la de 1970 la llegada del Movimiento

⁷⁵ Por “judío argentino medio” se entiende a personas que se identifican como “judías” pero que no participan de actividades religiosas y constituirían el grueso de la población judía Argentina.

JaBaD, encuadrado en la llamada ortodoxia, marcaron dos instancias de redefinición del secularismo constitutivo de la judeidad argentina. Se podría afirmar que el primero se expandió y tuvo un momento de auge en los 80 mientras que el segundo se desarrolló con fuerza a partir de los 90 en concordancia con el crecimiento de los denominados “nuevos movimientos religiosos” no sólo en Argentina sino también en otros lugares de América Latina (Topel 2002, 2003). En la colectividad judía, el auge de estos movimientos ortodoxos ha sido vinculado a problemáticas específicas (las consecuencias de la desestructuración comunitaria producida por la política neoliberal del momento) y ha afectado especialmente a los sectores jóvenes (Pelacoff 2000).

Considero que para una cabal explicación de estos procesos de “retorno” a la ortodoxia, es necesario, aparte de su contextualización en movimientos macro de redefinición de identidades a partir de transformaciones a niveles globales y locales, determinar a partir de qué conceptualización de lo religioso desarrollada en la dinámica interna de la comunidad estos movimientos basan sus reelaboraciones. Por lo tanto, indago en la forma en que la primera generación de judíos socializada en la Argentina se vinculó con las prácticas y los textos vigentes en la etapa anterior a la inmigración, en el mundo judío de Europa Central y Oriental. Esta generación a su vez corresponde a aquellos que se vieron influenciados por el auge del Movimiento Conservador en su adultez y se constituyeron posteriormente en los padres y abuelos de aquellos que se vuelcan hacia las alternativas ortodoxas en la actualidad. Determinar quien es “ortodoxo” y quien “ultraortodoxo” es una tarea ardua ya que esta caracterización depende en gran medida del enunciador. En principio se podría afirmar que “ortodoxo” es aquél que cumple los preceptos según lo indica la Ley Judía y “ultraortodoxo” es aquél que pertenece a alguno de los grupos o sectas (esta diferenciación también según el posicionamiento de quién lo enuncie) que llevan el cumplimiento de los preceptos a un grado de estrictez que desconoce formas alternativas de prácticas, remarca especialmente los diacríticos religiosos por medio de las vestimentas, etc. Algunos de estos grupos son jasídicos, otros no, aunque desde posiciones exgrupales a menudo son denominados todos como “jasídicos”. Esto genera alguna incomodidad entre quienes aunque siendo estrictamente observantes, no pertenecen a ningún grupo “jasídico” debido a que, aunque todos se rigen por la Ley Halájica, tienen principios doctrinarios distintos y una historia de enfrentamientos que se remonta a siglos atrás. Dicho todo esto, en el discurso nativo de quienes no adscriben a la ortodoxia ni a la ultraortodoxia,

todos estos términos (ortodoxo, ultraortodoxo, jasídico) se usan frecuentemente en forma intercambiable.

La tradición como cambio: variación semántica de un término en el contexto discursivo de la interacción verbal.

A partir de la constatación de la frecuencia del empleo del vocablo “tradición” o adjetivos derivados en el discurso verbal oral de los entrevistados, me concentré en su significación en el contexto específico de uso. El empleo del término “tradición” y la adjetivación de determinados sustantivos como “tradicionales” refieren, por lo general, tanto en el sentido común como en el discurso de las ciencias sociales, una noción de inmutabilidad (cultura “tradicional”, visión “tradicional”, costumbre “tradicional”). Así, la tradición se opone a lo moderno, al cambio, a la transformación y se califica como “tradicional” a aquello que se supone forma parte de una cadena de continuidad que se ha mantenido sin cambios a través de un tiempo cuyos orígenes no son trazables.

Si bien la noción de “tradición” constituye uno de los ejes conceptuales sobre los que se edifica el campo del Folklore, desde el cual formulé gran parte de mi indagación, quizás el hecho de que otras disciplinas también han fijado su atención en ella ha motivado, en principio su señalamiento como campo problemático, y consecuentemente, una reflexión acerca de sus alcances. La Historia ha realizado una importante aproximación, en particular a partir de la publicación de *The Invention of Tradition* por Eric Hobsbawm y Terence Ranger en 1983. Según plantea Hobsbawm en la Introducción, la “tradición” está constituida por aquél conjunto de prácticas ritualizadas dentro de una organización jurídico política y cultural determinada: el estado-nación moderno. Asimismo, este autor establece una distinción entre “tradición”, “costumbre” y “convenciones o rutinas”. Dicha distinción limita la definición de “tradición” a aquellas inventadas desde un poder hegemónico (Briones 1994). De esta manera concuerda con Raymond Williams (1977) quien define a la tradición como una “fuerza activamente configurativa” y la presenta como un instrumento “selectivo” en la producción de hegemonía.

Resulta interesante notar que, según Hobsbawm, el folklore, en tanto “práctica consuetudinaria tradicional” sería apropiado y sometido a un proceso de formalización o

ritualización con fines nacionalistas. Es decir, se puede colegir que de acuerdo a ésta perspectiva, existiría un cuerpo de tradiciones “auténtico” que es reconvertido para constituirse en práctica ideológica del estado-nación. Me interesa destacar esta distinción entre prácticas que postula Hobsbawm con el fin de marcar que desde mi perspectiva del folklore, tal división no es operativa. Ello es explicitado en la reformulación fundamental del concepto de tradición que llevan a cabo Richard Handler y Jocelyn Linnekin (1984) quienes la caracterizan como una permanente interpretación del pasado. La apelación al pasado se haría en función de una continuidad (verificable empíricamente o meramente construida sobre algún débil lazo trazable). Según estos autores se trataría entonces de una construcción simbólica, una asignación de sentido realizada en el presente. Ahora bien, concuerdo en que tal como lo plantean Handler y Linnekin, no hay traspaso isomórfico, es decir, que más allá de la atribución de tradicionalidad a cierto ítem o comportamiento, cada replicación conlleva una dimensión de cambio, incluso en el caso, siguiendo también un ejemplo de los citados autores, de la repetición irreflexiva de algún comportamiento aprendido de los padres. Por lo tanto, además de los casos específicos en los cuales se apela a la tradición para legitimar el presente, es posible plantearse que la noción de tradición remite a todas las instancias de transmisión cultural. Como afirma Dell Hymes (en Bendix *op.cit.*) todos los grupos humanos “tradicionalizan”. Al hacerlo, re-crean continuamente, por lo que por definición entonces, la tradicionalización comprende cambios. Esto lleva entonces a focalizar en las instancias específicas en que éstos se concretan con el fin de llegar a una comprensión de los mecanismos y las significaciones que adquieren dichos cambios.

Hasta ahora entonces me he referido a las concepciones habitualmente aceptadas, tanto al nivel del sentido común, como en el campo de las disciplinas humanísticas y sociales, como específicamente en los estudios folklóricos donde tiene una importancia capital y donde ha sido reformulado de forma de permitir una comprensión del modo en que los grupos sociales establecen vínculos de continuidad con el pasado. En el caso que me ocupa, mostraré cómo lo definido como tradicional funciona como indicador de cambio, es decir, aquello que se caracteriza como “tradicional” es un exponente de lo que varía.

“Religiosos no, tradicionalistas, sí”. El entramado de lo “tradicional” en el discurso verbal oral.

Dado que uno de los ejes en los que centré mi indagatoria es el de las formas de observancia ritual con el fin de determinar la interpretación de las prácticas anteriores en su articulación en las prácticas actuales relacionadas con la construcción de una memoria particular, uno de los ejes estructurantes de las entrevistas realizadas giró en torno a estas prácticas. Las preguntas relativas a las mismas obtuvieron respuestas de un tono de llamativa consistencia. Al mismo tiempo que se negaba cualquier práctica de esta índole, se afirmaba la cualidad de “tradicional” de ciertos comportamientos relativos a la esfera de lo religioso.

Esta caracterización como “tradicional” presenta una contradicción que se podría poner en los siguientes términos: una noción de ruptura con la cultura judía de los antepasados efectuada en algún momento (como se verá luego, adjudicada a los progenitores inmigrantes), y un intento por recomponer de alguna forma un lazo que se estima roto con una genealogía pasada. Es decir, una noción consciente de la elección deliberada de poner en práctica comportamientos asociados con una cultura judía con la que se reconoce alguna filiación.

Así comprobé que el adjetivo “tradicional” se constituye en indicador metadiscursivo de una distancia respecto a lo establecido como práctica ritual. Planteo su característica metadiscursiva desde el momento que, como afirmaba antes, el uso socialmente vigente indica una continuidad conservadora de creencias, en tanto que su uso en el contexto del diálogo con los entrevistados en el cual ellos relatan aspectos del pasado propio en relación con el grupo judío, indica sí una idea de continuidad, pero con una gradación cualitativa diferente. De esa manera, esta noción de herencia impuesta ritualizada e inevitable se diluye.

La noción de “tradicición” aparece constantemente en el discurso conversacional como un sustituto de la religión, tal como se evidencia en el *corpus* de entrevistas que realicé. Se afirma usualmente que “la casa” (la familia de origen) no era “religiosa” sino “tradicional”, o que no se es religioso, sino “tradicionalista”. La diferencia se plantea a partir de un conocimiento de la normativa religiosa judía ya que para ésta la observancia supone una serie de prácticas rituales obligatorias. Por otro lado, la “tradicición” no sería

coercitiva y dejaría margen para la reformulación de esos usos. Se manifiesta por lo tanto una decisión consciente de continuar con ciertas prácticas, pero despojadas del mandato coactivo de la religión. Ésta es por lo tanto relativizada, y se deslinda la “tradición” de la religión como una práctica cultural de otro orden, como se advierte en el discurso que analizaré a continuación.

Metodología de análisis y pautas de transcripción

Realicé el análisis a través de la transcripción de segmentos discursivos basándome en una relectura de la metodología desarrollada por William Chafe (1994; ver también la adaptación realizada en Johnstone 1990) para el estudio del discurso oral. Este autor afirma que el discurso verbal se manifiesta en “estallidos de habla” (*bursts of talk*) seguidos de pausas. Dichos estallidos, transcritos como “líneas” expresan “unidades de ideas” (*idea units*) y proporcionan importantes claves analíticas. La adaptación mencionada ha implicado una focalización en los componentes lexicales más que a los prosódicos como enfatiza Chafe para la segmentación de líneas, aunque tienden a coincidir⁷⁶.

He realizado una segmentación de párrafos siguiendo algunas pautas de entextualización, (Bauman y Briggs *op.cit.*) proceso de convertir un fragmento de discurso en texto, esto es, delimitarlo de forma convertirlo en extractable su contexto original. Las formas de entextualización tomadas en consideración fueron variadas. Han consistido en marcadores discursivos (Shiffrin 1987), fragmentos de respuesta entre preguntas formuladas por el investigador o entre comentarios introducidos por un tercer participante de la entrevista, cambios de entonación, silencios prolongados.

Aparte de esta segmentación también aislé componentes lexicales individuales y los incorporé al análisis a fin de clarificar algunos puntos, y desarrollar algunas de las argumentaciones.

(íbamos) : palabra conjeturada

(...) : segmento no transcripto

⁷⁶ Entiendo que la transcripción forma parte fundamental del trabajo analítico. Los criterios seguidos en mi tesis responden a la orientación de mi investigación. Por ese motivo dejo de lado las modalidades de registro específicamente relacionadas con la lingüística antropológica del mencionado Chafe (1993) y las desarrolladas en la Argentina (Fernandez Garay 1997; 2002).

shil : términos en Idish o Hebreo

“P: sus padres eran practicantes o cómo

*R: no, no, no, religiosos religiosos no,
respetuosos de las tradiciones, sí”*

Esta respuesta fue dada por un entrevistado nacido en Polonia y llegado a la Argentina a los seis meses con sus padres. Dirigente comunitario en distintas instituciones a lo largo de su vida, la mayoría de ellas de orientación sionista, plantea claramente la distinción entre ser *“religiosos religiosos”* y ser *“respetuosos de las tradiciones”*. Destaco el carácter de dirigente comunitario y de instituciones de orientación sionista para marcar variables que inciden en su posicionamiento subjetivo. Esta cuestión surge de la contrastación con otros discursos institucionales (de los cuales los soportes perceptuales son registros de observaciones, materiales periodísticos y folletería) que permiten ver un mayor acercamiento en otros campos semánticos entre aquellos y los planteos de este entrevistado.

Me interesa notar que la entrevista de donde surge este segmento fue realizada en un momento de la investigación en cual, luego de una elaboración analítica de entrevistas anteriores cuyas preguntas incluían el vocablo “religión” o “tradición” tomé como opción metodológica no utilizar ninguno de estos términos. De este modo pude evitar la “incitación” a utilizar estos términos a través de mi propio uso, y comprobar la frecuencia de empleo y correspondencia semántica en todos los enunciados.

El siguiente fragmento, proveniente de una entrevista realizada a una hija de inmigrantes polacos nacida a principios de la década de 1930, plantea la distinción que me interesa mostrar:

*“bueno, mi papá venía de una familia religiosa,
pero viste,
como todos los jóvenes,
la parte de religión estaba por ahí nomás,*

*cuando vino mi bobe⁷⁷
sí se mantuvo
en el sentido de que ella seguía con
manteniendo toda la **tradición**,
la parte de **tradición**, sí...”*

Sitúa por lo tanto a su padre en un contexto familiar de origen observante, y le atribuye a su juventud el abandono de la religión. Este sentido se construye y refuerza por medio del “viste”, antepuesto a la generalización acerca de la juventud, con el cual consolida mi rol como interlocutor que concuerda con su afirmación. Quien a su llegada en un momento posterior vuelve a instaurar una continuidad es la abuela, es decir, una representante de la generación mayor, anterior a la de los inmigrantes jóvenes, a quien se señala como ligada a la cultura del viejo mundo. Dicha continuidad pasa por *mantener* “toda” la tradición, la cual pasaría a ser una totalidad preservable íntegra o parcialmente, de acuerdo a la voluntad. La “tradición” entendida en su totalidad se aproximaría entonces a la esfera religiosa.

En relación con la configuración de una generación por medio del lenguaje, hay un uso lexical que muestra cómo se van recortando dimensiones culturales y correlacionando generacionalmente. Cuando se refiere al padre, la “religión” se convierte en una “parte” de un todo mayor. Ocurre lo mismo con “tradición” cuando se refiere a la abuela. Al decir “*la parte de tradición, sí*”, esta entrevistada desagrega una serie de prácticas de aquellas de la religión. Esas prácticas se presentan, de esa manera, como cualitativamente diferentes.

Es importante notar una cuestión que surge de la situación comunicativa específica en que se me manifestaron estos dichos vinculada a mi posicionamiento como investigador, problema al que me referí en el capítulo introductorio. Observada como una instancia más de producción discursiva intragrupal, la interacción concreta gana en significación: en el diálogo no hay una interrogación de mi parte, un interés por clarificar a qué se está refiriendo específicamente. Aparece en la escucha un entendimiento implícito de lo que ella refiere y por lo tanto no repregunto a qué alude cuando distingue el dominio de la tradición de “la parte de religión”. Esto se puede tomar como un indicador de la vigencia en el presente de esta construcción semántica

⁷⁷ “abuela” en Idish

que permite que la distinción entre religión y tradición fluya en forma natural, sin provocar una inquietud. Esta vigencia la he constatado también en diálogos informales con miembros de la comunidad de otros grupos etarios. En relación con la constitución de una generación, ello da cuenta de un enunciado que atraviesa los límites generacionales más allá de cómo estos se trazan. Con ello se demuestra que no es la carga semántica del término el componente identificador de la “generación”, ya que ella está ampliamente difundida, sino que es la particular posibilidad de relatar el proceso de ruptura que configura el nuevo concepto de “tradición” a partir de la atribución del mismo a los padres inmigrantes la que lo configura.

Dicha constatación excede asimismo mis diálogos personales, ya que también la he registrado en los medios de comunicación masivos. En el programa “Él dijo, ella dijo” emitido por Canal 7 el 17/3/03, interrogado acerca de si era “religioso”, el actor Norman Erlich afirmó que no era “religioso”, sino “tradicionalista”. Con esta afirmación implicaba un alejamiento de prácticas rituales, aunque con un grado de conexión con ellas, no de ruptura. Igualmente y en la misma línea, en el programa *Letra y Música* emitido por Canal 7 el 14/6/04, la artista plástica Renata Schussheim afirmó que su familia no era “religiosa” sino “tradicionalista”. Esta confrontación intertextual con el discurso mediático pone de manifiesto la resignificación del lexema “tradición” en la confluencia polifónica de enunciados y canales de discurso.

La percepción del proceso inmigratorio como instancia de quiebre

La misma persona que separa “la parte de tradición” localiza discursivamente en el arribo a la Argentina el punto de disyunción entre la religión y la tradición:

*“yo pienso que acá mucha gente
bueno incluso los padres de F,
mis padres también en su momento,
el haber llegado acá
a lo mejor no siguieron siendo tan religiosos,
tan fanáticos como eran antes,
pero la tradición siempre la mantuvieron”.*

Reforzando la noción ya expresada (y por mí no interrogada), esta entrevistada le otorga a la “tradicición” la cualidad diferencial de práctica que los inmigrantes siempre constituyeron separada de los usos religiosos.

Asimismo, la contraposición de deícticos (acá-antes) yuxtapone oposicionalmente una dimensión temporal y una espacial en la asociación de la religión con el “fanatismo”⁷⁸. Hubo un *antes* en el cual la *religión* y el *fanatismo* eran la norma, y un nuevo tiempo que se inicia con la llegada *acá* (la Argentina) que supone un relajamiento de antiguas prácticas, aunque siempre queda como dimensión preservada aquella de la *tradicición*. La entrevistada realiza también un anclaje en una dimensión social más amplia de la experiencia individual por medio del desplazamiento de la enumeración desde un colectivo general hasta los propios padres (mucha gente/los padres de F.-una amiga participante de la entrevista/mis padres).

Hay una percepción de una etapa nueva que se inicia con el arribo a la Argentina que supone el dejar de lado prácticas religiosas en las cuales tenían competencias. Consecuentemente, se presenta a la generación de inmigrantes efectuando una ruptura consciente con la cultura de los antepasados. Esta percepción de la generación de los inmigrantes como aquella que efectuó una ruptura con las prácticas religiosas de los antepasados europeos es una constante, más allá de las gradaciones o de que en algunos casos se mencione que existían algunos que, a pesar de ser inmigrantes, seguían siendo religiosos o “*llevaban el ritual*”.

Las razones argumentadas para el distanciamiento de la práctica religiosa por parte de los inmigrantes pueden agruparse entre aquellas vinculadas con las características de la vida cotidiana, en especial relacionadas con las dificultades materiales y la necesidad de asegurarse el sustento: “*era una época dura*” o “*había que trabajar*”. También con las condiciones impuestas por las normativas del contexto argentino, lo cual generaba situaciones de conflicto entre las prescripciones rituales y las obligaciones institucionales nacionales. Estas situaciones terminan resolviéndose en los relatos, por lo general, a favor de las regulaciones provenientes del contexto social mayor. Ello no debe llevar a colegir que estas ordenanzas planteaban conflictos difíciles de salvar. Más bien, según la representación que de estos inmigrantes hacen sus hijos, independientemente de la convicción en sus prácticas, se adaptaban con flexibilidad a

⁷⁸ Para una consideración específica sobre la deixis lingüística, véase Benveniste (1983) y la lectura posterior de Kerbrat-Orecchioni (1986).

las reglamentaciones oficiales. Por ejemplo, un punto claro de choque de normativas es aquél que encontraban aquellos que debían asistir obligatoriamente a la escuela los sábados y por lo tanto no podían respetar el día de descanso ritual. El relato de una hija de inmigrantes residente en Córdoba en la década de 1920 muestra la resolución de esta situación:

*“los sábados no se trabajaba,
aunque a nosotros nos permitían ir al colegio, escribir
porque para mis padres
lo más importante era la instrucción,
no íbamos a faltar al colegio una vez por semana
así que en eso,
en ese sentido,
no eran tan estrictos”*

Por un lado, se presenta la prescripción religiosa de no trabajar el día sábado, que los padres inmigrantes cumplían. Por otro, la obligatoriedad de ir al colegio y escribir, que a los hijos (“nosotros”, la generación nacida en Argentina) se les permitía hacer. Sin embargo, la asistencia a la escuela no se presenta como resultado de su carácter inapelable, sino en virtud de la apreciación de la educación (en cuestiones seculares) por parte de los padres, quienes la valoran por sobre la práctica religiosa. Es decir, son los inmigrantes quienes deciden que las normas oficiales se impondrán por sobre la prescriptiva ritual.

El otro tipo de razones esgrimidas para el alejamiento de la religión por parte de los inmigrantes está relacionado con cuestiones ideológicas, articuladas en diferente medida en términos políticos, o simplemente vinculadas a convicciones personales. Por lo general este abandono se entronca con una visión del progenitor inmigrante como entendido en asuntos religiosos, por haber sido instruido formalmente antes de emigrar, pero al mismo tiempo escéptico y desinteresado por la puesta en práctica de los preceptos aprendidos. Ello aparece elocuentemente en el siguiente párrafo surgido de un diálogo con un entrevistado nacido en 1930, cuyos padres habían llegado al país en la década anterior:

*“porque mi papá no era religioso,
mi papá era ateo,
mi papá estudió en la ieshivá⁷⁹ de chico,
sabía todo,
leía muy bien el Hebreo, el Idish,
pero mi papá no creía en nada”.*

En términos formales, hay un paralelismo en cuatro líneas. Las primeras tres y la última. La primera y la última de las líneas se presentan en términos negativos: “no era religioso”; “no creía en nada” y las dos interiores en términos positivos: “era ateo”; “estudió”.

Nótese la caracterización del padre en su relación con la dimensión religiosa por medio del paralelismo semántico: un señalamiento a través de una negación: “mi papá no era religioso”, seguido inmediatamente por una aserción: “mi papá era ateo”. Inmediatamente el entrevistado realiza una construcción sintáctica en la cual el orden aseveración/negación se invierte, reforzando el sentido propuesto por los enunciados anteriores. La aserción se configura por medio de tres aseveraciones contundentes aunque con cambios en los tiempos verbales. El entrevistado usa el pretérito indefinido para indicar la adquisición, por parte del padre, de conocimientos en un momento específico: “estudió” en la *ieshivá* es decir, tuvo una educación formal en los textos sagrados. Luego pasa al imperfecto para indicar primero en un nivel de generalidad, y luego en forma más particularizada los resultados de ese estudio: “sabía” todo, es decir, poseía erudición de los aspectos religiosos judíos, y “leía” muy bien en Hebreo e Idish. La posibilidad de la lectura en estos idiomas sugiere una ejemplificación de ese saber total, dado que leer en Hebreo significaba la posibilidad de acceso a los libros sagrados y a la oración ritual. Leer en Idish, por otra parte marca el hecho de la total inmersión en la cultura que supera la mera competencia lingüística oral, que era la característica compartida por todos los judíos procedentes de esa región de Europa, para marcar también que tenía acceso a la cultura letrada.

De esta forma, se afirma la competencia en los componentes culturales con los que, según su hijo, este inmigrante elige efectuar una ruptura. A pesar de su compenetración con ellos, erige un distanciamiento con la dimensión religiosa. La

adversación que tiene como marcador el “*pero*” indica, y antecede a la negación: “*no creía en nada*”, mucho más corta que la cláusula anterior, pero igualmente contundente en su aserción.

El relato de la manipulación de la tradición

Sin embargo, los testimonios recogidos muestran que el ateísmo, o el agnosticismo no eran (y aparentemente no lo son hoy) son un obstáculo para el mantenimiento de una tradición ya que, tal como lo delimitan discursivamente los distintos enunciados, ésta se presenta como algo perteneciente a una categoría distinta que, contrariamente a la religión, que posee estrictas pautas de cumplimiento, puede ser construida y manipulada a partir de intereses individuales. Ello se percibe claramente en las referencias a las prácticas relativas al calendario festivo. La alusión a él, que formaba parte de las entrevistas, es tomada por mí como un indicador de posicionamiento subjetivo respecto a aquello relativo a la “judeidad”. El propósito de su inclusión en las entrevistas era el de hacer surgir narrativas que refirieran distintas formas de reelaboración tanto en las formas de llevar a cabo la celebración en sí misma con sus preceptos positivos como con los negativos, es decir, las prescripciones y las prohibiciones asociadas a ciertas fechas. De esa manera la instancia de entrevista se convirtió en una ocasión para el ejercicio de la memoria donde fue posible calibrar las formas y dimensiones del recuerdo.

En una ocasión, hablaba con una entrevistada nacida a principios de la década de 1920 acerca de las festividades, y de cómo se practicaban. Ella dijo:

*“yo todo lo que recordé
de la casa de mis abuelos,
de mi mamá,
de otras casas donde a veces (íbamos)
traté siempre se hacerlo en mi casa”*

Esta declaración plantea varios puntos interesantes. En principio, porque la entrevistada, aunque sin mencionarlo explícitamente, se posicionó como creadora de su

⁷⁹ Escuela de estudios judaicos

propia tradición, la cual aparece entonces como resultado de prácticas anteriores que *recuerda* y actualiza. Asimismo, ese recuerdo abarca dos ejes. Uno temporal generacional que le proporciona profundidad histórica y es legitimado por la presencia en él de poseedores autorizados del saber (los abuelos, la madre -todos provenientes del viejo mundo) y otro eje que abarca desde lo personal hasta lo colectivo, para volver a lo personal (“la casa de *mis* abuelos”, “*mi* mamá”, “*otras* casas”, “*mi* casa”), y la incluye como parte de un grupo mayor de pertenencia. En relación con la propia inserción en un colectivo mayor, ésta afirmación se ubica en la misma línea de aquella presentada anteriormente en la que otra persona consultada comenzaba ejemplificando a partir de la mención a un colectivo ampliado, siguiendo por los padres de una amiga y concluyendo con los propios

Otra entrevistada, nacida a principios de la década de 1930, en el relato del arribo de su madre a la Argentina y su abandono de prácticas religiosas a partir del albergue en la casa de un familiar, también inmigrante (en un momento anterior), que ya no era practicante, cuenta:

*“mi tío donde fue [mi mamá] era completamente agnóstico,
ateo,
y no quería saber nada,
para él Iom Kiper⁸⁰ abría
y qué se yo, no?
(...),
era una casa de **tradición**, sí,
por ahí Iontef⁸¹,
si había trabajo,
como había un taller,
Rosh Hashune⁸²
por ahí trabajaban,
Iom Kiper, no
era sagrado”*

⁸⁰ Día del Perdón

⁸¹ Festividad religiosa

⁸² Año nuevo

En el contexto de la normativa religiosa judía, no trabajar es sólo una de las muchas prescripciones que supone la observancia de las reglas festivas, las cuales incluyen una multiplicidad de prácticas: cumplir con un número de oraciones, comer ciertas comidas, abstenerse de viajar, de encender luces, y otro gran número de preceptos, por lo tanto quizás la decisión de trabajar o dejar de hacerlo haya manifestado el límite máximo en la práctica al que éstos inmigrantes estaban dispuestos a llegar en tanto como lo expresa la modalidad asertiva, constituían “*una casa de tradición, sí*” (énfasis mío). Asimismo, en relación con la oposición normativa (trabajar/no trabajar), se indica el carácter cuentapropista de la actividad laboral desarrollada, por lo cual se descarta la existencia de un conflicto con regulaciones de índole externa respecto a la obligatoriedad de cumplir con horarios de trabajo.

Nótese, sin embargo un indicador de un reconocimiento de la jerarquía entre las festividades, tanto por parte de las personas aludidas como de la propia entrevistada quien en principio asegura que en la fiesta de *Iom Kiper* se abría el taller, pero luego de afirmar la tradicionalidad de la casa comienza a relativizar la aseveración anterior: “*por ahí... si había trabajo... por ahí...*”. Por lo tanto se afirma que en una de ellas (*Rosh Hashune*) había mayor flexibilidad respecto a la norma laboral con respecto a la otra (*Iom Kiper*). Asimismo, *Iom Kiper*, se califica finalmente como sagrado.

En este contexto también la apertura o el cierre de un negocio en las fiestas y la distinción entre la importancia de una festividad y otra se convierte en indicador de la observancia de la religión judía como surge del relato de otro hijo de inmigrantes. Aún estando situados en el extremo más alejado de la observancia, una de ellas sería el límite inamovible. Para la celebración del Año Nuevo podía abrirse el negocio, pero para el Día del Perdón, la fecha considerada como más importante en el calendario judío, no.

“y las fiestas...

los primeros años

Rosh Hashana, Iom Kipur

[mis padres] tenían cerrado el negocio,

Iom Kipur sí tenían cerrado,

Rosh Hashaná no,

cuando nosotros nos hicimos grandes,

empezamos a activar en el ken⁸³

y todo eso,

los obligábamos a mis padres a que cierren el negocio para las fiestas,

a pesar de que él [el padre] no iba al shil⁸⁴ ”.

En principio, este entrevistado engloba a las dos festividades, pero inmediatamente establece la distinción entre una y otra que muestra el reconocimiento de un orden de importancia tanto por parte de sus padres, como por parte suya. Dicho reconocimiento manifiesta una coincidencia con la propuesta de la Ley Escrita judía como con los discursos de las instituciones religiosas.

Este fragmento asimismo menciona otros elementos que hacen al desarrollo de la vida judía en la Argentina y a través de su aparición en el discurso transparenta características de la organización comunitaria judía en la Argentina que afectaron particularmente a la generación objeto de estudio. Un factor institucional que restableció una práctica relacionada con lo religioso, o por lo menos la exhibición pública de la práctica es el *ken*. La organización juvenil sionista, una institución laica, vuelve a poner en juego la identificación con un aspecto de la vida religiosa.

Es importante registrar esta sutura que la acción de los mencionados movimientos sionistas efectúa entre un pasado y el presente en el cual comienzan a ejercer su influencia, aunque la misma se produzca como “efecto secundario”. Es decir, la mayoría de estos movimientos son laicos pero como parte de su configuración ideológica se proponen “recrear” ciertos rituales relacionados con el calendario judío. La educación proporcionada en dichos ámbitos aparece como un elemento reinstaurador que legitima ciertas prácticas, retraditionalizándolas. Tiene un alcance que excede al grupo al que están destinadas (los jóvenes que se forman en ellas) para convertirse en factor restablecedor de costumbres para los propios inmigrantes que en su momento habían elegido un desapego con respecto a la observancia. Se debe destacar que esta retraditionalización no supone un regreso a antiguas prácticas, sino una resemantización limitada que se sitúa en el plano de la dinámica de la relación intergeneracional entre los inmigrantes y sus hijos. Así como los hijos nacidos y educados en la Argentina, orientan a sus padres respecto a prácticas locales que les son ajenas (desde manejos lingüísticos

⁸³ centro juvenil sionista

⁸⁴ sinagoga

hasta rutinas burocráticas) a partir de su participación en ciertos marcos institucionales de la colectividad de los cuales sus padres se mantienen alejados, también lo hacen respecto a cuestiones rituales judías de las cuáles éstos se han distanciado. Merece destacarse, aunque será desarrollado en un apartado posterior, que cuando esta persona menciona las festividades, lo hace con la pronunciación hebrea en lugar de hacerlo con la Idish. Esto da cuenta de otra de las acciones normatizadoras de las instituciones de orientación sionista que instituyeron el Hebreo como lengua de identificación y uso compartido, acción que se intensificó con la creación del Estado de Israel en 1948 que adoptó como lengua oficial el Hebreo (Zadoff 1994).

La “tradición” en el discurso sobre la comida

La “tradición” se relaciona también en el discurso con la comida y con las prácticas dietéticas, explicitando que el hecho de que los inmigrantes se hayan regido por las normas dietéticas rituales puede haberse debido a otras razones, distintas de las estrictamente religiosas.

*“en casa el 90% de la tradición judía era la comida,
en casa se cocinaba mucho comida Idishe,
mi mamá no hacía cerdo,
nada treif⁸⁵,
pero no por religión,
porque no la pasaba”*

La “tradición” se sitúa en este caso, en la comida, “comida Idishe”, que se erige en un repositorio de judeidad, explícitamente negando el componente religioso. Se alude a la persistencia de un tabú alimentario la ingesta de cerdo y de otros alimentos prohibidos pero se descarta taxativamente que ello haya tenido que ver con una prescripción religiosa y se la ubica del lado del gusto, como lo indica el uso de la expresión en castellano coloquial “no la pasaba”.

El grado de interrelación, abierto y manipulable, entre lo religioso y lo que no lo

es está claramente expresado en el siguiente comentario de la misma persona que se había manifestado como creadora de su tradición:

*“porque en mi casa hemos sido toda la vida respetuosos,
toda la vida hemos cumplido casi con todas las cosas que marca la religión judía,
pero no mucho”*

En una frase se encuentra lo que a simple vista podrían parecer enunciados contradictorios, pero que no lo son a la luz del campo semántico que abarca lo “tradicional”. Esta persona dice que toda su vida en su casa han sido respetuosos y han cumplido “casi” con todos los mandatos religiosos. Pero inmediatamente agrega: *no mucho*. Se estaría ante la misma noción que se marca de otra manera: se practican algunos ritos, y se reconoce que se deja de practicar otros. También la posibilidad de una manera individual e idiosincrásica de poner los preceptos en práctica, algo que para la ley judía, no está permitido.

A los fines de este trabajo centrado en manifestaciones discursivas orales, resulta importante entonces dilucidar qué parte de dicho pasado se elige reproducir y mediante dicha puesta en discurso de qué manera se coadyuva a la relativización de aquello perteneciente al campo de lo religioso. Adquieren relevancia entonces las características de la objetivación en discurso oral de prácticas ubicadas en un pasado. Según lo relatado, los inmigrantes y sus descendientes habrían tenido la posibilidad de recrear en su vida individual prescripciones vigentes en sus lugares de origen y procedentes de *corpus* textuales judíos de acuerdo a su voluntad o/y en su relación con otras configuraciones ideológicas o visiones del mundo.

Los usos del término “tradición” en los contextos discursivos analizados permiten dar cuenta de la conformación de un discurso de la memoria a partir de la articulación entre un pasado “judío” (ubicado en otro continente, imbricado en relaciones de un orden social anterior) e instancias posteriores de resignificación de aquel pasado en otros contextos históricos. La atribución de la característica de tradicionalidad a determinados comportamientos da cuenta de la posibilidad de efectuar cambios. En la oposición religioso/tradicional, el primer término es el prescriptivo, inmodificable y el segundo es el que permite la recreación.

⁸⁵ Según las reglas dietéticas judías, no apto para comer.

Lo verbalizado en las entrevistas establece distancias intertextuales con normas instituidas en distintos discursos anteriores (por ejemplo, el Shuljan Aruj o Código de Leyes judío, o la tradición oral). Dicha distancia o “brecha intertextual” (Briggs y Bauman *op.cit.*), y su manipulación permite a los actores posicionarse respecto a una herencia cultural. Paradójicamente, es esa distancia que resulta de las modificaciones respecto de dicho tronco cultural la que se denomina “tradición”, o la que se califica como “tradicional” en el discurso. Mediante una operación de resignificación (cuyo origen escapa a los objetivos de este trabajo centrado en los usos actuales y en lo que ellos producen), la conversión de prescripciones rituales fijadas en textos canónicos en prácticas regidas por criterios propios se impone y pasa a denominarse “tradición”. A través de sucesivas “transformaciones de la palabra” (Bauman 1996) se configura discursivamente el concepto de tradición como cambio⁸⁶.

Asimismo, el discurso verbal establece conexiones indexicales entre lo efectivamente enunciado en el presente con los discursos producidos por instituciones de la comunidad. De esa manera, se teje una interrelación entre prácticas discursivas de distinto orden: las pronunciadas en la comunicación cotidiana y aquellas surgidas de las propuestas educativas de aparatos institucionales, cuya relevancia surge con nitidez. En la voz de los entrevistados, lo que se define como “tradición” está relacionado con formas particulares de interpretar y poner en acto un ritual de la religión judía. Es decir, pasa a denominarse “tradición” al espacio construido a partir de la conciencia de la ruptura con una noción de continuidad cultural. Se manifiesta así la ligazón flexible establecida con la tradición cultural judía. Ligazón que, de la misma manera que ha sufrido modificaciones a partir de iniciativas institucionales desde el momento mismo de la inmigración y su constitución como colectividad, puede seguir haciéndolo con posterioridad. Desde ese lugar es posible hacer una lectura de las propuestas hechas por los movimientos ortodoxos que, desde distintas posturas doctrinarias, idealmente proponen un acortamiento de la distancia intertextual y un “retorno” a las prácticas de los antepasados. Desde el mismo punto de observación, se puede examinar las respuestas a dichas propuestas de quienes han sido formados en la noción de que la “tradición” es cambio.

⁸⁶ Por “transformaciones de la palabra” entiendo el proceso por el cual a través de sucesivas entextualizaciones y recontextualizaciones un texto determinado sufre cambios en su significación.

Una vez desentrañado este juego de posibilidades de acercamiento y alejamiento establecidas intragrupalmente, queda abierta la posibilidad para introducirse en otras dimensiones sociales atinentes a los resurgimientos de las prácticas religiosas en las cuales se enmarca el florecimiento de los movimientos ortodoxos.

Más allá del caso específico tratado aquí, la asignación de la cualidad de “tradicional” a prácticas que suponen reformulaciones de usos anteriores mediante una vinculación indexical de contextos discursivos diferentes plantea la posibilidad de reformular la conceptualización de la tradición no sólo desde la producción teórica sino también desde el discurso del sentido común. Si hasta el momento la reflexión producida en el campo de los estudios folklóricos había pasado a considerarla como una interpretación del pasado hecha a partir del presente pero con una orientación hacia la continuidad (Handler y Linnekin *op.cit.*) ahora, a partir de este caso concreto, los usos comunes del término “tradicición” pueden comenzar a pensarse directamente como involucrando una dimensión de cambio activo frente a lo establecido en forma autorizada. Se abre así, a partir de esta resemantización, una prometedora posibilidad para el análisis y comprensión de las transformaciones sociales y para abordar la problemática de los procesos sociales de producción de memoria, también desde los estudios folklóricos (ver algunas consideraciones al respecto en Fischman, 2004b)

Corolarios del análisis y reflexiones metodológicas

Como muestra el uso de la noción de “tradicición”, más allá de lo que pueden probar las fuentes documentales utilizadas por la historiografía que ha analizado la constitución de las instituciones comunitarias (Avni *op.cit.*; Mirelman *op.cit.*), la fundamental importancia de éstas en la recuperación y utilización de contenidos de fuentes judaicas surge del discurso de los entrevistados. Es así como una gran parte de los “saberes” a los que se adjudica un carácter tradicional (entendiendo por “tradicional” en este caso el significado de sentido común mencionado) y una profundidad temporal de siglos, proviene originalmente de aparatos institucionales comunitarios de formación desarrollados en la Argentina a partir de la inmigración y de la constitución de las organizaciones comunitarias. Pero los comportamientos generados por las políticas surgidas de estos organismos comunitarios han sido naturalizados a un punto tal que se borra toda ligazón con esta fuente de origen. Esta operación de obturación es también

constitutiva de los procesos de elaboración de memoria. La fuerte conexión con un pasado remoto y con fuentes textuales a las que no se ha tenido acceso directo se realiza a costa del “olvido” de la acción de los agentes que la generaron.

CAPÍTULO 5

LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA POR MEDIO DEL ARTE VERBAL

Hoy ya no se discute, por lo menos en circuitos académicos, que la conformación identitaria excede la pertenencia a marcos institucionales. Más allá de los discursos comunalizadores (Brow *op. cit.*) que procuran crear una noción de unidad a partir de la pertenencia a una “colectividad”, las formas de adscripción e identificación son múltiples. Por lo tanto, en mi investigación acerca de la elaboración de la memoria de los judíos en el contexto del estado-nación argentino, consideré necesario tomar otros discursos en los cuales el pasado es recreado en el presente, aparte de aquellos generados por las organizaciones comunitarias. A lo largo de esta Tercera Parte voy trabajando el discurso verbal oral como un soporte material con el cual se construyen memorias “no institucionales”. En el relevamiento teórico realizado en el Capítulo 1, mencioné la imbricación entre los discursos institucionales y los no institucionales en la representación del pasado. En el Capítulo 4 muestro cómo esa interrelación se patentiza en el discurso conversacional en el cual surge permanentemente la alusión a los marcos institucionales que restablecen conexiones con prácticas localizadas en contextos pasados. Así como en dicho capítulo analizo los materiales de las entrevistas tomando elementos del análisis conversacional, en este capítulo presento los resultados de un análisis focalizado en el arte verbal.

La denominación de **arte verbal** fue introducida por William Bascom en 1955 para designar expresiones como mitos, cuentos populares, leyendas. Desde su formulación inicial hasta la actualidad dicha definición ha sufrido transformaciones. Aunque no hay acuerdos totales sobre cómo delimitar estas manifestaciones, desde la perspectiva que desarrollo en esta tesis, entiendo que su determinación formal no debe ser realizada apriorísticamente. En ese sentido, mi propia conceptualización de determinada forma o género jugó un papel en las entrevistas, como irá evidenciándose, pero sólo como mecanismo a partir del cual pude clarificar nociones “nativas” e incorporarlas al análisis. Por lo tanto, caracterizo como arte verbal a prácticas sociales que se manifiestan en formas expresivas que tienen lugar en situaciones comunicativas

más o menos reconocibles culturalmente y se manifiestan tanto en componentes lingüísticos como paralingüísticos (Bauman 1977).⁸⁷

Con el fin de examinar los modos de recreación del pasado con el juego con el lenguaje, examiné segmentos de intercambios conversacionales en los cuales la dimensión de “arte verbal” aparecía destacada. La idea directriz del análisis es que dichos intercambios, llevados a cabo en un presente, entablan lazos entre el ayer y el hoy y por lo tanto constituyen una dimensión de la memoria grupal. Mi intención era incorporar a la reflexión modos de enunciar el pasado, alternativos a los institucionales. Es decir, detectar en el habla informal las voces disonantes de aquellos que participan de la vida institucional de la colectividad, y desde ese lugar elaboran la experiencia de ser judío argentino con tonalidades diferenciales respecto a los enunciados emanados de las organizaciones comunitarias. De esa manera, hallé que estas voces, en tanto construcción de segundo orden con respecto a los discursos institucionales, los ponen en cuestión de diversas maneras, aunque más no sea a partir de la enunciación de pequeños detalles.⁸⁸ La denominación de “voces disonantes” obedece a que expresan la posibilidad de manifestar sentidos alternativos, aunque éstos no necesariamente contradigan aquello afirmado por los discursos institucionales.

En este capítulo expongo mi trabajo con el *discurso artístico verbal* en sus instancias de expresión. Me centro en las entrevistas realizadas como instancias de “uso”, es decir momentos en el que determinados juegos con el lenguaje son puestos en práctica. Algunos de estos mecanismos de recordación o de transmisión de experiencias pasadas han sido históricamente abordados por la Folklorística desde una perspectiva particular asociada a cuestiones de identidad grupal (leyendas locales, mitos, relatos familiares). Mi aproximación toma algunas de estas formas, pero en el marco de las manifestaciones discursivas más amplias en los cuales tienen lugar. Entiendo que el pasado aparece no sólo en el contenido que se relata, es decir, en los aspectos semánticos, sino también en componentes formales. Éstos pueden ser utilizados como estrategias retóricas con el fin de establecer un sentido para lo que se enuncia o su carácter de mecanismo para la recreación del pasado puede escapar a la decisión de los enunciadores, pero aún de ese modo se constituyen en eslabones de una cadena de

⁸⁷ El reconocimiento de los elementos paralingüísticos no supuso un análisis de ellos, dado que hubiera requerido el desarrollo de una metodología específica. No obstante, admito su relevancia para la caracterización de las formas expresivas.

⁸⁸ Estos discursos se asemejarían a las “tácticas” definidas por Michel de Certeau (1996 [1980]).

transmisión de experiencia pasada. Es decir, si uno se atiene al contenido de lo que se relata (uno de los niveles en lo que es preciso situarse) para determinar cómo se constituye el recuerdo, la focalización se centra en aquellos episodios que el enunciador selecciona y enuncia como parte de su reconstrucción del pasado. Pero dichos componentes no agotan la gama de posibilidades para la transmisión de memoria que tiene lugar durante y a través del mismo soporte discursivo material. Cada una de las formas abordadas constituye un modo de producción de memoria que supone un doble carácter. Por un lado, hace uso de saberes previos, y por otro los recrea en las instancias comunicativas en los que se manifiestan. La especificidad de cada una de las formas requiere una explicitación detallada de los códigos invocados y los canales utilizados.

Mi abordaje particular de las formas estéticas en uso me lleva a situarme en el juego con el lenguaje. Aunque el juego analizado puede estar basado en el uso de códigos lingüísticos específicos y estar ellos en el foco, no es únicamente el código lingüístico lo que me interesa. Resulta también relevante tanto la forma estética que este código constituye simplemente por ser utilizado, y las resignificaciones que tienen lugar cuando se pone en uso. Asimismo, adquieren importancia las nuevas creaciones que se hacen con él.

Esta aproximación resulta especialmente productiva porque permite rastrear la “memoria” en el uso del lenguaje. Tal es el caso de esas manifestaciones que no necesariamente surgen señaladas de modo explícito, como podría ser una narrativa cristalizada alrededor de algún hecho, sino que pueden incluso llegar a ser expresiones con un bajo grado de indexabilidad⁸⁹, y sin embargo acarrear el recuerdo social, de forma de poner de relieve aquello silenciado pero que no obstante se nombra de alguna manera.

Desde mi investigación sobre la memoria, uno de los niveles que someto a la consideración es el de los **relatos** específicos por medio de los cuales ésta se construye. Según la aproximación al tema que realizo en este capítulo, pongo particular atención no sólo en el aspecto semántico de aquello que se dice sino también en la *forma* en que ello es dicho. La noción de “dimensión estética” proviene de la caracterización de las funciones del lenguaje de Roman Jakobson (1960). Está específicamente relacionada

⁸⁹ Defino indexicalidad como la dependencia del contexto de los enunciados lingüísticos. Como afirma William Hanks (1989), decir que una forma lingüística *indexicaliza* es decir que está por su objeto, no por su parecido con él ni por una convención, sino por contigüidad. Lo indexical y aquello que reemplaza están copresentes en el contexto de la enunciación.

con una de ellas, la función “poética” (centrada en el mensaje) y según las conceptualizaciones del Folklore surgidas a partir de la década de 1960, determina aquello que adquiere las características de arte verbal en las situaciones concretas de enunciación. La dimensión estética tiene una importancia fundamental en tanto permite investir una cierta interpretación a hechos atribuidos al pasado que trasciende lo meramente referencial, y de esa manera le proporciona capacidad de agencia al mensaje (Tonkin 1992). Afirmar la dimensión estética supone reconocer, en principio, que en la comunicación tienen lugar distintas convenciones discursivas. Asimismo, que en ella fluctúa la diferenciación entre enunciador y audiencia, pero en todas las situaciones ambos tienen una participación activa.

Esta perspectiva de análisis se inscribe entonces en un programa intelectual que hunde sus raíces en la antropología lingüística boasiana y más atrás en la filosofía del Romanticismo. Forma parte de un proyecto con alcances académicos y políticos. Por un lado, se trata de un intento de recuperación de las formas particulares de habla poética como objeto de estudio académico. Por otro, de crear conciencia, entre los hablantes actuales, de la relevancia de sus propias palabras.

Vale aquí una aclaración respecto a la diferencia entre esta propuesta y otras aproximaciones a los estudios sociales que toman en cuenta el discurso verbal. Si bien comparto con estas aproximaciones algunos abordajes metodológicos (y personalmente considero que las barreras disciplinarias restan en lugar de sumar), no se trata únicamente de “dar voz” o de recuperar aquello que tienen para decir aquellos que habitualmente no son tomados en cuenta como fuentes autorizadas, sino de considerar a aquellos con cuyo discurso uno como investigador trabaja, de “socios intelectuales” (Bauman y Briggs *op.cit.*). Es decir, se trata de sujetos que construyen significaciones con su actividad creativa independientemente de la presencia de los investigadores. Cuando estos no están, dicha expresión creativa adquiere una dinámica valiosa en sí misma que tiene incidencia en la forma en que desarrollan sus vidas. Con esta consideración en cuenta, abordo las manifestaciones que se producen en el encuentro entre los entrevistados y el investigador.

También es fundamental notar la especificidad de esta mirada con respecto al análisis conversacional citado anteriormente y que proporciona las herramientas analíticas para el Capítulo 4 sobre la noción de “tradición”. Si bien la interacción conversacional es un punto de partida donde la producción artística verbal tendrá lugar,

desde esta perspectiva se introduce un nuevo matiz, ya que no es el análisis conversacional en sí mismo el que proveerá las claves analíticas necesarias para explicarla, sino la focalización en la posibilidad expresiva del habla.

El arte verbal judío argentino: un itinerario de lectura en el contexto del *corpus* disciplinar de la folklorística

En una conferencia pronunciada en 1999, el escritor Ricardo Piglia afirma que mediante ciertos usos del lenguaje el estado construye, en distintos momentos históricos, ficciones narrativas destinadas a borrar cualquier discurso crítico. Dichas ficciones, constituyen un “sistema de motivación, de causalidad, una forma cerrada de explicar una red social compleja y contradictoria”, al tiempo que establecen “una norma lingüística que impide nombrar amplias zonas de la experiencia social”. Piglia sugiere que con el fin de desmontar y desarmar esas ficciones del estado la literatura debe “construir una red de historias para reconstruir la trama de lo que ha pasado”. Para ello propone “oír el relato popular”, al que caracteriza como “pequeñas historias, ficciones anónimas, microrrelatos, testimonios que se intercambian y circulan” y que “condensan de un modo extraordinario un sentido múltiple”. El reconocimiento que este autor hace de dichas manifestaciones y de su relevancia es destacable. No obstante, entiendo que más allá del invaluable aporte que los literatos pueden hacer al abocarse a retrabajar dichas narrativas y a construir contrarrelatos que desmonten las ficciones estatales, desde una perspectiva de los estudios folklóricos como la desarrollada en esta tesis, es posible afirmar que esas narrativas pequeñas, deshilvanadas, relatadas en contextos conversacionales, ya contienen en sí un mensaje potencialmente alternativo que se manifiesta a través de su dimensión estética. Tales manifestaciones de arte verbal conforman una memoria narrativa, y resultan transmisibles en virtud de sus recursos poéticos, dando cuenta del pasado de una forma particular.

En el caso específico que trato, en el proceso de vinculación entre los judíos y la sociedad nacional Argentina se han ido produciendo singulares expresiones estéticas que abarcan piezas literarias, obras teatrales, composiciones musicales entre otras manifestaciones vehiculizadas por las industrias culturales. Éstas manifestaciones destacan, describen y problematizan áreas de la experiencia grupal y crean un nuevo

repertorio en el cual dialogan tradiciones procedentes de los contextos de origen con aquellas provenientes del contexto nacional. Aparecen así como medio de expresión de las temáticas relativas al proceso inmigratorio tanto en lo referido a la relación entre los judíos y otros colectivos sociales, como a las reelaboraciones de aquello que se considera propio de la “judeidad” (los rituales, los textos sagrados), dentro del mismo grupo. Este repertorio se constituye en su realización y circulación en modelizador de esa experiencia⁹⁰. Pero dichas manifestaciones, no son las únicas. El arte verbal que tiene lugar en interacciones discursivas informales también da cuenta de la experiencia judía argentina por medio de la apelación a recursos estéticos. Entre las manifestaciones más destacadas, se puede mencionar la narración oral de cuentos humorísticos, la enunciación de proverbios, el relato de experiencias personales. Realizo esta ejemplificación genérica sólo a los fines de precisar los términos de la cuestión, dado que la noción de género es de por sí problemática y desde la perspectiva propuesta éste debe ser definido en su contexto de uso, como lo plantearé luego. Incluso, es también la elección de determinados géneros sobre otros y la competencia en sus reglas de uso un hecho significativo donde se evidencian las dislocaciones y recomposiciones producidas por las migraciones.

A pesar de su riqueza, difusión y carácter reflexivo, este tipo de expresiones ha recibido escaso estudio sistemático, contrariamente a lo que ocurre con la producción perteneciente a las industrias culturales, que ha sido y es objeto de numerosas investigaciones críticas que analizan la obra de los productores culturales que abordan la temática. Destaco su relevancia y la necesidad de poner la mirada en ellas, dado que constituyen formas de manifestación para aquellos - una gran mayoría - que no tienen otra forma de exponer estéticamente sus ideas ni de dar a conocer su visión del mundo más que ante una audiencia limitada. Estas formas de articular discursivamente las experiencias pasadas son tan merecedoras de atención y valoración como las de aquellos que integran el circuito de las industrias culturales.

Me interesa enfatizar la importancia de centrar la atención en la producción verbal artística de hablantes contemporáneos y en cómo ésta participa de los procesos de elaboración de memoria social como una vía de acceso al tema que complementa aquella encarada habitualmente por la antropología social y la crítica cultural. Como he

⁹⁰ Algunos destacados estudios de estas manifestaciones que abordan tanto relevamientos sistemáticos como análisis críticos se encuentran en Senkman (1983) y Feierstein (*op. cit.*).

planteado, mi aproximación teórica y metodológica al tema proviene no sólo de la antropología social, sino también de los estudios folklóricos, y desde ese posicionamiento encaré mi investigación. Por lo tanto, en un primer momento revisé la producción acerca del folklore judío en general y del folklore judío argentino en particular. El resultado de aquella búsqueda fue que en el caso del denominado folklore judío, la mayor parte de las investigaciones suele recaer en las manifestaciones de las aldeas de Europa Oriental, y en las expresiones adjudicadas a las comunidades sefaradíes en sus numerosos lugares de asentamiento luego de la expulsión de España (las, según manifestara el musicólogo Edwin Seroussi, *siempre languidecientes expresiones judeoespañolas*).⁹¹ Ello me dio la pauta de la vigencia de la caracterización en la bibliografía académica de los judíos como miembros de subgrupos denominados Ashkenazíes y Sefaradíes (aunque los nativos utilizan estos etiquetamientos con menor frecuencia, y en muchos casos los cuestionan). Pero lo que es más importante, me permitió constatar la escasa o nula atención que se presta a las formas expresivas contemporáneas y locales surgidas en los nuevos contextos en los que se desarrolla un entramado social judío, formas que refieren y plantean problemáticas novedosas y específicas⁹². Así, conjuntamente con las recreaciones del arte verbal del viejo mundo, al poner en valor las creaciones surgidas en el contexto argentino, con sus formas dialectales y sociolectales propias se abre el espectro para el conocimiento de las particularidades de los modos de rememoración y apreciación del pasado y su significación para la conformación del colectivo social judío argentino.

Es decir, si es necesario prestar atención (y también posible disfrutar) los saberes populares cristalizados en el folklore del *shtetl*⁹³, también hoy que el *shtetl* ha quedado definitivamente en el pasado, también es dable reconocer a los judíos argentinos como sujetos “folk” que crean nuevas formas de decir, muchas veces invocando saberes anteriores y otras veces dejándolos de lado. Esta idea no es nueva dentro de los estudios

⁹¹ Estas palabras fueron manifestadas en el curso “Transculturación e identidad: Literatura y música judeo-árabe en la diáspora Sefaradí”, dictado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en 2003.

⁹² Estas cuestiones las desarrollé en Fischman (2004c)

⁹³ Ídish, pequeña aldea de Europa Oriental. La significación del término excede su sentido literal dado que una profusa producción literaria a partir del siglo XIX se ha ocupado de construir una descripción del mismo que llega hasta nuestros días como una forma de “lieu de memoire” imaginario. Con características de “pequeña comunidad” al estilo de comunidad “folk” de Redfield llega hasta nuestros días como el espacio cotidiano idealizado en el que habitaban los

folklóricos referidos a los grupos de origen inmigratorio, aunque no siempre es tenida en cuenta, dado que se mantiene el sesgo de la búsqueda de prácticas pasadas en camino hacia su desaparición. En relación con esta noción, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1978) propone, en su estudio sobre inmigrantes judíos a Canadá, poner el foco en los procesos de cambio y creatividad que supone el choque entre el bagaje cultural traído de los lugares de origen y las situaciones encontradas en el lugar de inmigración. En esas recreaciones estimo necesario enfocar la mirada para el caso judío argentino⁹⁴. En distintos momentos históricos, como resultado de los procesos de intersección y de cruzamiento, el juego con el lenguaje de los judíos argentinos vehiculizó la expresión de problemáticas socioculturales específicas y la transmisión de experiencias vividas o recibidas oralmente o provenientes de textos sagrados, todas ellas ubicadas en distintos momentos pasados. Estas manifestaciones dan cuenta de un “modo de hacer” con las palabras que implica también una forma de pensarse.

Al tomar en cuenta las expresiones de arte verbal, se abre un espectro de posibilidades para la comprensión de la construcción de sentidos que tiene lugar a partir del juego con el habla. Éste escapa a las limitaciones impuestas a la creación artística por criterios sancionados por las “autoridades” regimentadoras y legitimadoras de lo estético. No todos los intérpretes de arte verbal poseen la misma destreza para su ejercicio (algunos son mejores “actores” o “*performers*” que otros), pero la evaluación de su calidad queda en manos de los integrantes del evento comunicativo en el cual ocurre. Ello permite poner en valor las formas de habla a partir del criterio de los participantes, todos ellos asimismo, potenciales actores⁹⁵. Me interesa destacar entonces la cuestión de la habilidad implicada en esta forma de acción, habilidad que también plantea un cuestionamiento al rol del analista, por cuanto ésta será evaluada por criterios internos que sólo pueden ser determinados a partir de un trabajo etnográfico y no de pautas establecidas por un concierto de críticos informados como ocurre con la producción de las industrias culturales.

Así como afirmé que la producción artística verbal excede las limitaciones de

judíos de Europa Oriental. La descripción más rica de este mundo es a mi criterio la que proporciona el escritor Scholem Aleijem en sus relatos.

⁹⁴ Utilizo el término “recreaciones” de modo de enfatizar la ligazón con saberes que previos que subyace a estas elaboraciones.

⁹⁵ Cabe la aclaración que quienes se dedican a la literatura en el sentido más canónico del término, o a las artes, también pueden, en los contextos pertinentes, tener destreza en la práctica del arte verbal y hacer uso de ella, pero ese no es el punto ahora.

criterios estéticos sancionados externamente acerca de lo valioso y lo descartable, esta perspectiva también introduce la posibilidad de poner en un pie de igualdad las elaboraciones artificiosas de la experiencia, quienes quieran que las formulen, con los enunciados instaurados por discursos autorizados. La aceptación de que todos los seres humanos tienen la capacidad de hablar en forma estéticamente destacada, aumenta la disponibilidad de matices reflexivos acerca de los procesos sociales que atraviesan los grupos. Desde ese lugar adquieren legitimidad los sentidos constituidos de manera diferencial a los establecidos institucionalmente y a los posibles cuestionamientos que pueden formular. En el caso que estoy tratando, la experiencia de la inmigración judía a la Argentina, la pluralidad de discursos posibles acerca del pasado excede a los provenientes de las instancias comunitarias y a los hegemónicamente impuestos del estado nacional.

Procuró así destacar la relevancia de las manifestaciones de arte verbal como objeto de conocimiento, en particular para determinar cómo estas constituyen las representaciones y visiones del mundo de los judíos argentinos, entre los que me cuento como investigador nativo y como hablante. Desde esta perspectiva, las creaciones y recreaciones de *todos* aquellos que se identifican como judíos argentinos, independientemente de su afiliación institucional y de su participación en los marcos comunitarios, adquieren una importancia que hasta el momento no han tenido. Ellas se suman, de esa manera, a los discursos institucionales y a la producción de las industrias culturales agregando complejidad a los procesos de articulación de la memoria y de construcción identitaria. Por esa razón, desarrollé algunos aspectos de esta problemática de forma particular.

Metodología de análisis para el discurso oral considerado como “arte verbal”

Los criterios de transcripción y segmentación del material discursivo de las entrevistas fueron los mismos que los utilizados para el examen de la utilización de la noción de “tradición” en el Capítulo 4. Si bien mantuve dichos criterios en la etapa del análisis, el modo de exposición en este capítulo varía con respecto al anterior, con el fin de agilizar la lectura.

La focalización en el juego con el habla supuso la interrogación acerca de

expresiones concretas. El análisis se centró entonces en las respuestas a dichas preguntas, y en los diálogos e intercambios generados a partir de las mismas. Tomé en consideración también la participación de cada uno de los integrantes del evento comunicativo.

Siguiendo los lineamientos propuestos, la selección de las expresiones presentó un itinerario de indexalizaciones que me permitió dar cuenta de discursos anteriores ubicados en distintos contextos:

- la situación de enunciación (el momento de la investigación)

- el momento histórico en el cual se afirma que estas expresiones se manifestaban con frecuencia (la Argentina de entreguerras)

- momentos anteriores de donde proviene la competencia en las lenguas que sirven de “materia prima” para las manifestaciones expresivas (el continente europeo en etapas previas a la emigración).

- momentos intermedios, no mencionados explícitamente en los que estas expresiones pueden haberse enunciado y que constituyen manifestaciones precedentes a la efectivizada en la situación actual de enunciación (el tiempo transcurrido entre la Argentina de entreguerras y el momento de realización de las entrevistas en las que se manifestaron las expresiones).

- momentos futuros, anticipados en la situación de enunciación (lo efectivamente ocurrido con estas expresiones luego de su manifestación en las entrevistas al ser transcritos y convertidos en materiales para mi investigación, lo anticipado por los enunciadores al momento de la manifestación, aunque dicha anticipación no se efectivizara).

Esta cadena de indexalizaciones pone en evidencia la constitución de la memoria en el discurso verbal oral. Aunque la referencia temporal esté ubicada en el presente, como cuando una de las entrevistadas, refiriéndose a una escuela pública ubicada en el barrio de Once en la actualidad dice: “*el shule Mitre le dicen, porque [van] muchos de la colectividad, muchos religiosos*”, la incorporación terminológica del Idish trae como consecuencia un anclaje en el pasado que tiene incidencia en el momento actual.

Como vengo tratando a lo largo de esta tesis, sostengo una conceptualización de la dinámica cultural como una cadena de “tradicionalizaciones” con un pasado que está disponible para ser recuperado, aunque dicha disponibilidad no signifique una

accesibilidad inmediata, sino la existencia de un acervo codificado en diferentes soportes: textos escritos, archivos documentales, relatos orales.

La poética de la memoria y sus géneros

La articulación entre una mirada atenta a los procesos de producción de memoria y una perspectiva centrada en el arte verbal dio como resultado una focalización en la cuestión del “género” de discurso. Trabajé con las definiciones de “género” inspiradas en la noción propuesta por Bajtin, quien plantea que éste es el principio organizador compositivo de los enunciados. Dichas definiciones conceptualizan al género como un tipo de estilo de habla, una constelación de rasgos formales y estructuras co-ocurrentes, relacionados sistémicamente, que sirven como una estructura orientadora convencional para la producción y recepción de discurso. Es decir, un estilo de habla orientado a la producción y recepción de una clase particular de texto (Bauman 2000c).

Si bien es cierto que las manifestaciones expresivas se producen dentro de ciertas convenciones, y por lo tanto adquiere relevancia la noción de “género”, ésta cuenta con su propia historia de crítica desde diversos ángulos, crítica que debí tener en cuenta al realizar mi trabajo. La determinación del “género” plantea problemas analíticos que no es posible obviar en una investigación que tome en cuenta el arte verbal. Históricamente los estudios folklóricos han centrado su atención en el análisis de géneros específicos, definidos y clasificados desde una perspectiva disciplinar por los investigadores. Desde el propio campo, a partir de la década de 1960, se han formulado críticas hacia las formas de encarar dichos estudios. En principio, se ha cuestionado la validez de la categorización genérica “*etic*” para el análisis de los fenómenos folklóricos (Ben-Amos 1969). Posteriormente la crítica se ha centrado en la propia complejidad de la definición de los géneros, incluso mediante la utilización de categorías “*emic*”, dado que se reconoce la posibilidad de la combinación genérica en función de los contextos en los cuales se realizan enunciados genéricos (Briggs y Bauman *op.cit.*)

A partir de la conceptualización según la cual toda interacción discursiva tiene lugar en términos de géneros que se van produciendo en la conversación, en la instancia analítica seleccioné algunos en función del problema general de investigación. Con el fin de trabajar desde la perspectiva del arte verbal me centré en el juego con las palabras, sin una determinación a priori de género. Esta aproximación surgió de la

combinación del hecho de que los entrevistados afirmaban, por lo general, que no recordaban “cuentos tradicionales” y de la escasa competencia lingüística en Idish manifestada por ellos. En la mayoría de los casos manifestaron no conocer “cuentos” y al preguntarles por relatos, afirmaban desconocerlos y sentirse particularmente desconcertados cuando les solicitaba el relato de “historias” ([los padres] “*no eran gente de contarnos historias*”). Estaban sí, dispuestos a narrar “experiencias”, o situaciones vividas por ellos o sus padres, definidas en algunos casos como “anécdotas” y por lo tanto, siempre con una adjudicación de veracidad a lo dicho. Hallé que “Historias” connota relatos ficticios, traducción del término Idish “manse”. También, una conjunción de relatos, como se desprende del hecho de que en una oportunidad, al finalizar la entrevista, todo lo relatado en ella fue englobado bajo el término “manse” (“*ya se terminó la manse*”)

Cuando interrogué acerca del sentido del término, las “manses” (plural de manse) fueron lo más aproximado a un género complejo “nativo” que me fue descrito: “*eran como cuentos, que eran de verdad, pero se contaban como cuentos*”. La interrogación acerca de los contextos de uso de los “manses” dio como resultado su caracterización como relatos semejantes a “chismes” de poca importancia, narrados en contextos familiares. Como afirma M: “*y en la conversación fluía, después uno decía: ¿qué estuviste haciendo en el mercado?*” “*escuché manses*”. “Manse” designaría entonces en la visión nativa a narrativas de experiencia que adquieren la forma de relatos ficcionales en el momento de la enunciación, mediante la incorporación de determinados recursos estilísticos.

Por lo tanto, hago un recorrido a través de una multiplicidad de géneros verbales que señalan los modos multifacéticos de elaboración discursiva de memoria. Procuro mostrar sus caminos de realización, dando cuenta de la amplitud genérica, dado que sus manifestaciones abarcan desde la manipulación del código lingüístico hasta la complejidad de una narrativa desarrollada a partir de componentes estructurales definidos.

La “memoria” de una generación

La parte de mi investigación relacionada con el juego con el lenguaje se centró en un objeto de estudio al que en una primera instancia, siguiendo los criterios de la

literatura antropológica y sociológica caractericé como la generación de “hijos de inmigrantes” o “primera generación nativa”. Específicamente, focalicé en los hijos de inmigrantes judíos, nacidos en la Argentina en el período de entreguerras, es decir entre 1918 y 1939, momentos que abarcan respectivamente los puntos de mayor ingreso de inmigrantes judíos y prácticamente la finalización de la inmigración judía a la Argentina, con excepción de los muy pequeños números que llegaron luego de la Segunda Guerra Mundial. Dicho recorte se basó en una noción de “generación” que formaba parte de mis supuestos iniciales. Según éstos, un conjunto de rasgos comunes procedentes del hecho de ser partícipes de la misma experiencia histórica, definidos según criterios analíticos externos, proporcionarían una delimitación concordante de sí mismos como generación. Consecuentemente, la pertenencia a un mismo grupo etario posibilitaría una memoria planteada en términos similares. En ese sentido, en un trabajo reciente sobre la memoria de los crímenes de la dictadura militar uruguaya, Hugo Achugar (2003) plantea la pertenencia a un grupo etario particular como especialmente determinante en los procesos de constitución de memoria, característica que este autor ubica más allá de la pertenencia ideológica, la extracción socioeconómica, el género, la etnia, la religión y la orientación sexual.

Los rasgos estipulados para determinar la generación cuya memoria a través del uso del lenguaje indagaría y a partir de los cuales seleccioné los consultantes cuyas entrevistas constituyeron el *corpus* principal de análisis, fueron desarrollados al principio de la Tercera Parte, bajo el subtítulo “consideraciones específicas”⁹⁶.

Este trabajo no busca establecer la veracidad fáctica de lo dicho por los entrevistados, sino interpretar los sentidos de aquello que se enuncia. Dejo por lo tanto fuera de la discusión la calidad de “fuentes confiables” de los enunciados orales, dado que la memoria es un hecho social en sí mismo. Por lo tanto, la problemática relevante redundaba en la cuestión de qué se recuerda y en la de los sentidos asignados a esos recuerdos. Ello no supone negar la determinación de los procesos históricos en las situaciones actuales en las que la memoria se produce, sin entender a la conformación misma de la memoria social como componente de la dinámica histórica.

Así como tomo dos hechos históricos significativos para realizar una

⁹⁶ El “*corpus* principal” es aquél constituido por las entrevistas a personas que entran dentro de los criterios establecidos para la “generación”. Aparte de estas entrevistas cuento con otras realizadas a personas que no entran dentro de estos parámetros, pero que utilicé como “*corpus* de contraste”.

delimitación etaria del grupo objeto de estudio, la “generación”, también situó la etapa de realización del estudio en un momento histórico particular, posterior a un acontecimiento específico que afectó a los judíos argentinos de forma especial y que vuelve a significar un hito sobre el cual comenzaron a replantearse la condición judía y argentina, en ámbitos comunitarios y extracomunitarios, académicos y extraacadémicos. Me refiero a los atentados a la Embajada de Israel y a la sede de la AMIA ocurridos en 1992 y 1994 respectivamente. Mi tesis, por lo tanto, procura establecer las características de las reelaboraciones discursivas vigentes en la actualidad que manifiestan los posicionamientos subjetivos de miembros de esta generación con respecto a una historia anterior (previa a la llegada a la Argentina) y los desarrollos posteriores en relación con los contextos discursivos propuestos en el marco del estado-nación. En este sentido, la pertenencia judía se establece como aquella que posee continuidad a través de un eje temporo-espacial y que se presenta como una identidad constante a través del tiempo y el espacio, aunque recreada. Los narradores se relatan como análogos a aquellos que “eran antes” (en las generaciones anteriores), aunque son explícitos respecto a las variaciones que los hacen llegar a ser lo que “son hoy”. Variaciones en las que a la generación de los inmigrantes, quienes efectuaron el viaje entre el viejo y el nuevo mundo, se les adjudica un papel fundamental en tanto productores de un quiebre, como mostré en el Capítulo 4, aunque sus hijos también se perciben como actores activos en los cambios producidos. En ese sentido, tomo en cuenta y considero un elemento fundamental del análisis las formas en que los miembros de esta generación expresan la percepción de sí mismos, de sus progenitores y de sus descendientes, en una articulación discursiva que combina apelaciones a la continuidad y a la existencia de lazos que manifiestan tanto encadenamientos con anclajes pasados como también situaciones presentes y orientaciones hacia el futuro.

Teniendo en cuenta las dificultades para provocar la enunciación de aquello comúnmente reconocido como “folklore” en entrevistas, éstas se orientaron principalmente al relato de experiencias personales, las que en algunas instancias fueron caracterizadas como “cuentos” o “*manses*” (ver arriba) y en otras, sin ser marcadas explícitamente por los entrevistados, quedaban como parte del intercambio conversacional.⁹⁷ Las preguntas de las entrevistas estaban orientadas hacia el relato de

⁹⁷ Por aquello comúnmente reconocido como “folklore” entiendo lo que según definiciones *etic* se conoce en términos de géneros como, entre otros, “cuentos”, “proverbios”, “leyendas”.

experiencias situadas en la infancia de los entrevistados. En tanto ciertas narrativas podían ser articuladas verbalmente de modo de dar cuenta de situaciones ocurridas en la infancia o juventud de los narradores, un componente predominante de lo que adscribo a cuestiones de “ideología del lenguaje” limitaba las posibilidades de “recordar” expresiones idiomáticas ubicadas en un pasado no tan distante.⁹⁸ Es decir, determinados “hechos” podían recordarse, la lengua en la cual estos hechos se habían moldeado presentaba mayores dificultades para aparecer en el discurso. En este sentido es que la escasa competencia en Idish mencionada anteriormente adquiriría importancia.

Noté así que de la misma manera en que se adjudicaba a los inmigrantes la ruptura con las costumbres ancestrales, como queda expuesto en el Capítulo 4, también se les asignaba responsabilidad en la falta de preservación de su lengua, el Idish. Esto había ocurrido principalmente, según los relatos recopilados, en su intento por hacerse del idioma nacional. Por lo tanto, la competencia de estos hijos de inmigrantes para su utilización efectiva resultó ser disímil. No obstante, la apreciación del Idish resultaba siempre positiva. Ello se manifestaba en expresiones evaluativas elementales como “*el Idish es lindo*”, hasta enunciados acerca de características asignadas a la vida de esta lengua, como “*el Idish parece que nunca muere*” o a las posibilidades que proporciona su conocimiento, relacionado también con el modelo diaspórico que he formulado desde el inicio de la tesis “*porque te defendés en todas partes del mundo, pienso que el Idish no se va a perder, que de alguna forma uno vuelve siempre, ¿no?*”. A pesar de esta valoración, las posibilidades de manifestación de enunciados extensos en esa lengua resultaron escasas. En pocas oportunidades los entrevistados pudieron articular frases completas en ese idioma, incluso en el caso de que estuvieran hablando entre sí dos personas pertenecientes a la misma generación y con un vínculo especial como el de esposo-esposa, lo que aseguraba una familiaridad similar a la de situaciones cotidianas en las que dicha articulación fuera posible. Inclusive entre aquellos que manifestaron haber recibido algún grado de educación formal en Idish, su expresión resultaba dificultosa. La adjudicación de la dificultad recaía reiteradamente en la situación de los

⁹⁸ En este caso me refiero a “ideologías del lenguaje” como el conjunto de representaciones acerca del valor de las lenguas que hace que algunas de ellas sean tenidas en mayor estima que otras, o consideradas como las que son necesarias dominar. Reconozco que el concepto cuenta con un número de acepciones, no todas las cuales coincidentes. (Acerca de “ideologías del lenguaje” un libro fundamental es la compilación de Schieffelin, Woolard, y Kroskrity (1998)

padres inmigrantes que, a pesar de no tener dominio del castellano, o por esa razón, eran responsabilizados por no haber aprendido correctamente el Idish.

En relación con la incompetencia lingüística, un fenómeno interesante que noté en las entrevistas, fue la utilización de manifestaciones con mayor grado de complejidad que los vocablos simples. Se trata de expresiones que los entrevistados procuraban decir en Idish, pero que en pocas oportunidades lograban concluir las adecuadamente. Ellos mismos los denominaban "*dichos*" y su característica primordial, según surge de lo relatado en las entrevistas y de lo efectivamente ocurrido en ellas, es su utilización en situaciones conversacionales. Asimismo, el intento de replicación de expresiones oídas a los padres terminaba siempre en frases inacabadas o en conjunciones de sonidos que generaban "trabalenguas" que no podían concluir satisfactoriamente. Incluso, en reiteradas oportunidades opté por sugerirles que me dictaran palabra por palabra alguna de estas expresiones, lo que me permitió concluir que también se presentaban dificultades en el momento de diferenciar los componentes lexicales de los enunciados referidos. También en situaciones en que pedía que escribieran en "fonética castellana" para mí, quedaba al descubierto un desconocimiento de las normas gramaticales.

Me adentré así en el análisis con particular atención a cuestiones tales como el cambio de código lingüístico y la manifiesta falta de competencia por parte de los hablantes para concluir la expresión. Del análisis surgió la denominación "*dicho inconcluso*" para caracterizar estas expresiones cuando aparecieron en las entrevistas con las características mencionadas, y dieron cuenta de su carácter de unidad de producción de memoria en tanto expresiones evocadoras y generadoras de intercambios verbales en los que se traía a la discusión hechos pasados con terminología utilizada por los padres, es decir, situaciones de uso consideradas apropiadas para los enunciados manifestados. Algunas de estas expresiones se asemejarían a lo que comúnmente se entiende por proverbio. Pero, considerando las consideraciones acerca de las clasificaciones genéricas con las que encaré mi investigación y las dificultades planteadas por el destacado paremiólogo Wolfgang Mieder (1990) para llegar a una definición universal del proverbio, puse el foco no tanto en los sentidos adjudicados a las expresiones caracterizadas como "proverbios", sino a las cuestiones implícitas en los usos de los "proverbios" por parte de los entrevistados.

Esta problemática queda pendiente para encarar en futuros estudios, aunque me interesa plantearla porque también hace a la forma en que la memoria aparece en el uso

del lenguaje. Abordarla específicamente en este momento supondría una digresión del tema de la tesis, y también la necesidad de desarrollar una metodología particular para analizarlas, dada su diversidad y los numerosos contextos en que fueron recopiladas. Pero me interesa destacar que cuento, como resultado del trabajo de campo y como material para futuras investigaciones, con una colección de “expresiones inconclusas” en lengua Idish. Algunas de ellas registradas en entrevistas, otras en contextos informales, y anotadas en cuadernos. En ambos casos se presenta el problema, también relevante, de mi relativa competencia para efectuar una transcripción. En los casos en los que las frases fueron recopiladas fuera de entrevistas grabadas, procuré preguntar y anotar las situaciones en las que se habían manifestado, y los contextos en los cuales los enunciadores recordaban haber oído dichas expresiones. También inquiría acerca de los sentidos de las mismas y las causas por las que habían sido dichas en esa situación. En una oportunidad, una entrevistada recordó algunas expresiones con posterioridad a nuestro encuentro y me hizo llegar las mismas por escrito, proporcionándome otro material importante: la propia transcripción a una fonética castellana de “*dichos*” en Idish.

Todas estas situaciones con relación al uso de expresiones folklóricas me llevaron a percibir una de las maneras a través de las cuales el grupo objeto de estudio, el de los hijos de inmigrantes, se caracteriza a sí mismo diferencialmente, ya que se considera en una posición de “pérdida” respecto a la lengua utilizada por los padres. A partir de esta percepción opté por enfocar en la creatividad manifiesta en el uso de las distintas lenguas y en su uso combinado (el Idish y el Hebreo, siempre sustentadas primordialmente en enunciados en castellano). Me interesa profundizar entonces en otras implicancias de este juego con el lenguaje.

La configuración de una *generación* por medio del lenguaje: epítetos, apodos y criptolalía.

La focalización en el juego con el lenguaje permitió visualizar en una primera instancia, la conformación de un discurso de la memoria que delimita áreas de pertenencia y de exclusión por medio de las cuales se configura una comunidad judía argentina. Estos conceptos, trabajados por los estudios folklóricos, cobran una relevancia particular en relación con la reflexión sobre procesos de construcción de

memoria de un colectivo particular en un contexto social mayor⁹⁹. Pero asimismo, el análisis realizado me dio la posibilidad de detectar la configuración de un colectivo generacional distinto con respecto a los inmigrantes, independientemente de las caracterizaciones de los entrevistados, externas al habla tomadas en un principio. Así, pude observar cómo en la interacción comunicativa cotidiana se establecen en la actualidad, del mismo modo en que lo hacían en el momento histórico referido en las entrevistas, estas diferenciaciones. En principio, la ya mencionada pérdida en competencia lingüística. Luego, la cita a las formas en que eran percibidos por sus padres, quienes comienzan a verlos como “otros”, en tanto que ya son argentinos. En un fragmento de diálogo que presento luego, los hijos argentinos, son caracterizados por sus propios padres como “haraganes”, por el hecho de poseer esa nacionalidad (ver apartado posterior: “La caracterización de unos y “otros” por medio del lenguaje”). Sin embargo, además de estos comentarios, en alguna medida al margen, pero que contextualizan el caso, lo más interesante es recuperar cómo ya dentro del contexto familiar el lugar de nacimiento era la base para la creación de una identidad diferencial. Este factor aparece también con fuerza en un momento histórico determinado (que coincide con su niñez y adolescencia) y afectando directamente a esta generación de hijos de inmigrantes. *Los primeros años* hace referencia exactamente a las etapas iniciales, las del reciente arribo de los inmigrantes, momento que los testimonios coinciden en presentar como la etapa de cambio más drástico con respecto a un pasado en el que se ubica una observancia ritual, como mostré en el Capítulo 4. Aparece luego un *nosotros* constituido por los hijos de los inmigrantes, que viene a producir un cambio en el ordenamiento de las prácticas religiosas. Este momento posterior involucra a la generación nacida en Argentina en su relación con otros factores institucionales e ideológicos que comienzan a adquirir relevancia. En las décadas de 1930 a 1950, los movimientos sionistas y a partir de la década de 1960, el Movimiento Conservador, que introdujo una serie de cambios en las prácticas rituales.

La caracterización de los inmigrantes también incluye la adjudicación de juegos con el habla que les eran propios y que formaban parte de su conversación cotidiana. Uno de los juegos más nombrados por los entrevistados son los apodos.

⁹⁹ En este sentido, la noción desarrollada por Martha Blache y Juan Angel Magariños de Morentin (1980; 1987; 1992) acerca de la forma en que determinados comportamientos generan grupos de identidad resultó particularmente útil.

“...siempre, entre los idn era muy común, siempre aparte del nombre, una característica que los marcaba para siempre”

“la cuestión era de los judíos, los gringos, se ponían todos apodos, no había alguien que no tenía un apodo”.

En este momento, me interesa recalcar cómo los hijos de los inmigrantes caracterizan el mundo de sus padres. En el primer enunciado, son “*los idn*” (literalmente, los “judíos”), pero esta determinación no marca al colectivo “judío”, sino a los inmigrantes, dado que se menciona que “los” marcaba para siempre. De esa manera “*idn*” aparece caracterizando únicamente a la generación de los inmigrantes. En el segundo enunciado, ello se ve con mayor nitidez por la explícita aclaración que hace la hablante: los judíos, pero no todos, sino “*los gringos*”. Luego “*se ponían*” (ellos) apodos.

Entre los apodos recopilados se encuentran los siguientes. Entre paréntesis, y también en cursiva, figuran las traducciones proporcionadas por los mismos entrevistados. Los paréntesis en blanco indican falta de traducción por parte de ellos:

“de dare” (la flaca)

“de grobe” (la gorda)

“eizerdike ferts” (un pedo, un tipo que tenía pocas luces)

“la shleperke” ()

“la fenteflufke”

“la shwartze” ()

“la kaleke” ()

“Itzik, de meshiguene”

“pápushke” (buñuelos)

“sifonchik” (en vez de sifón, dijo “sifonchik”)

“Shepsl, el gueler” (el amarillo, el colorado, era rojo con pecas)

“Di damste tale” (el talle de dama, porque era amanerado)

“Der skersher” (el guerrero, yo no sé de dónde, es de la edad de mis padres)

“el diplomat” (porque hablaba de política)

“Hershl, der strasherer” (1.amenazar 2.el pueblo de dónde era)

“di mume” (la tía, no sé por qué)

“el kvetcher”, “la kvetcherke” (exprimir, porque decía que a los chicos había que darles jugo de naranja”)

“Winikove” “Winichije” (sufijos)

“Docter” “Docterchije” (sufijos)

En las entrevistas estos apodos fueron suministrados, en la mayoría de los casos, como inventarios de nombres y personajes del mundo de los padres que poblaban la infancia recordada de sus hijos. Los criterios para la adjudicación de apodos varían. Ellos son: características físicas, de personalidad, algún hecho acaecido en un momento que significó la recepción del apelativo por parte de sus paisanos (y la reiteración a partir de entonces), la repetición de actitudes o enunciados que hacían que las personas fueran asociadas con ellos. También hay en algunos casos dudas acerca del significado de los apodos o de las razones para su utilización.

Asimismo, la “criptolalía” o utilización de términos en otra lengua para evitar su comprensión por parte de la audiencia, también fue reconocida como una forma de establecimiento lingüístico de contornos generacionales a través de un límite puesto en relación con la competencia en determinado idioma. Un entrevistado me relataba que sus padres, provenientes de Besarabia, región que en la infancia de ellos estaba bajo la égida de Rumania, utilizaban el rumano para intercambiar información que no querían que sus hijos entendieran. Cita por ejemplo que cuando su madre indagaba a su padre trabajador respecto a la posibilidad económica de comprar helado sin que sus hijos se enteraran, decía *“vi cuplí marógine”*, frase que tradujo como “andá a comprar helado”. Si el padre accedía significaba que contaban con dinero para comprar el helado. El relato me fue contado por su costado humorístico, por cuanto los hijos habían logrado “decodificar” la frase pero da cuenta importante de los límites generacionales que fueron conformando un colectivo particular con respecto a los inmigrantes. La misma decodificación del habla en clave de los padres, en este caso en polaco, me fue narrada por una entrevistada, quien no pudo reproducir los términos utilizados en esa lengua, pero sí las situaciones en que ocurrían dichos intercambios, para expresar desacuerdos, y su traducción al castellano: *“no me acuerdo las palabras que decían, pero ya sabíamos lo que decían porque siempre era igual, decían ‘dejála’, ‘no te pongas en caprichoso’”*.

El relato siguiente, ubicado en el presente, da cuenta de una práctica aprendida de los padres y reiterada en la actualidad:

“(...) incrustamos frasecitas, viste, te sale sólo no me acuerdo en éste momento qué pero uno lo dice sin darse cuenta siempre hay alguna palabrita en Idish, o a veces lo que hacían nuestros padres con nosotros que yo me acuerdo mi abuela y mi mamá si querían decir algo para que los chicos no entiendan lo decían en polaco, y a veces yo le quiero decir algo a mi hija con respecto a la nena que la deje que no la deje, o qué le digo en Idish qué dice mi mamá o sea que todavía lo usamos al Idish, cositas así, como conversación entera, no”

En este caso, resulta esclarecedor notar la repetición de las prácticas entre los hijos de inmigrantes. Así como sus padres, con el fin de imposibilitar la recepción de alguna información utilizaban términos en las lenguas vernáculas de los países donde habían nacido, es decir, el idioma que habían dejado definitivamente en el pasado (polaco, rumano, ruso), los hijos de inmigrantes utilizan la lengua de sus padres, el Idish que ellos mismos han dejado atrás, como lengua secreta. En algunos casos es el Idish abandonado por el castellano, sin una lengua que ocupe su lugar como diacrítico étnico, en otros casos es el Hebreo el idioma que se recupera como lengua compartida. Los cambios en las competencias lingüísticas y en los usos que se hacen de ellas, algunas veces similares, otras distintos, dan acabada cuenta de los procesos de transición sobre los que se configura la memoria.

Géneros conversacionales y narrativos

En la etapa de análisis y para la exposición, dividí los materiales artísticos verbales surgidos de las entrevistas en dos clases. Por un lado delimité un número de **géneros conversacionales**. Por otro lado, circunscribí una narrativa, surgida de la propia caracterización de los enunciadores como “anécdota” y como resultado de la estructura narrativa del discurso que permitía considerarlos dentro del género reconocido en los estudios folklóricos y sociolingüísticos como la “narrativa de experiencia personal” Labov y Waletzky (1967) (desarrollaré esto en el apartado siguiente).

Géneros conversacionales

Los géneros conversacionales son caracterizados por Roger Abrahams (*op. cit.*) como aquellos en los que “una persona dirige su expresión de un modo interpersonal a una cantidad limitada de personas como parte del discurso cotidiano”¹⁰⁰. En particular, me centré en aquellos géneros constituidos por los elementos más pequeños de expresión utilizados, según este autor, para “sazonar e intensificar el discurso”¹⁰¹. Ahora bien, la elección de estos elementos para el análisis no significa que ellos se presenten aisladamente, ni que su presencia sea claramente identificable, tanto para los hablantes como para el analista. Incluso hay géneros mixtos o borrosos, y también ellos se presentan enmarcados uno por otro (Bauman 1992a).

Tomé determinadas expresiones en relación con sus contextos de uso y como exponentes de mecanismos productores de memoria. Ello por entender que, conjuntamente con componentes institucionales, el lenguaje es a su vez un marco social de la memoria, como afirma Joel Candau (*op. cit.*) y que el poder evocador de las palabras posibilita particularmente la introducción de un pasado en el presente. Específicamente, trabajé la producción de un discurso verbal sobre el pasado centrándome en el punto de intersección de las reelaboraciones lingüísticas con las manifestaciones expresivas.

Tomé estas expresiones siempre a partir del diálogo con los entrevistados, sea por su propia mención o en la respuesta a mi indagatoria. Es decir, el análisis que presento no se basa en un relevamiento exhaustivo ni pretende constituir un inventario representativo. Incluso en el mismo *corpus* de entrevistas hay numerosas expresiones que responderían a la misma clasificación genérica, pero que no seleccioné. La

¹⁰⁰ Este autor propone un esquema clasificatorio de acuerdo a los siguientes parámetros: la estructura de los materiales (palabras, notas musicales), la estructura dramática (referida al conflicto entre los personajes) y la estructura del contexto (referida a la relación entre el enunciador y el “público”). A partir de dicho esquema, distingue entre “géneros conversacionales” en los que hay un compromiso activo entre el enunciador y su auditorio, “géneros de juego”, en los que el compromiso activo predomina sin llegar a ser absoluto, “géneros ficcionales” en los que el compromiso personal está mediatizado y “géneros estáticos” en los que existe un distanciamiento absoluto entre emisor y receptores de la situación comunicativa. Para una descripción más detallada de esta clasificación, ver Palleiro (2004b)

¹⁰¹ Abrahams (*op.cit.*) menciona entre estos: procedimientos locales para nombrar a personas, lugares, planta, flores y pájaros, etc.; la jerga, coloquialismos y lenguajes especiales, descripciones intensificadoras e hiperbolizantes.

selección no fue azarosa pero sí dirigida por mis objetivos de investigación, y desde ese lugar es que permiten un acceso a los mecanismos grupales de producción de memoria.

Así, en el análisis de los materiales fueron surgiendo pequeñas expresiones de las que me pareció necesario tomar nota y presentarlas como formas en las cuales se constituyen intertextualmente términos dotados de sentidos que anclan la experiencia presente en pasados significativos.

La recreación “folk” de toponimias

La recreación “folk” de toponimias constituye un caso representativo de los numerosos anclajes temporo-espaciales posibles a través del juego con el lenguaje. La siguiente enumeración de algunas de estas denominaciones da cuenta del entrecruzamiento de formas verbales con las cuales se tejen indexicalizaciones territoriales.

La denominación de la localidad entrerriana de Basavilbaso, zona donde se asentaron inmigrantes judíos en las colonias de la JCA (*Jewish Colonization Association*), como la *Kasrilevke* (pueblo surgido de la pluma del escritor en lengua Idish Scholem Aleijem) de Entre Ríos aparece en una canción del cantante Jevél Katz compuesta en la década de 1930, aunque con sucesivas reediciones que le confieren vigencia a partir de su propalación por los medios audiovisuales. Tanto su creación como su permanente difusión a lo largo del tiempo, presenta una vez más, la continua constitución de la “**retórica del aporte**” desarrollada en la Primera Parte. Asimismo, y reforzando lo antedicho, el cantante Jevél Katz, era y es (según constaté en algunas entrevistas) llamado el “Gardel judío”, denominación que presenta una combinación terminológica con la cual lo judío se “argentiniza” por medio de su vinculación con la expresión popular por excelencia, el tango.

Siguiendo con las toponimias, la ciudad balnearia de Miramar, ubicada en la provincia de Buenos Aires, y preferida por veraneantes judíos a partir de la década de 1960, aparece frecuentemente nombrada como “*Miramoishe*”, dando cuenta de una interrelación entre el nombre original en castellano del lugar y “Moishe”, el nombre

con el cual se caracteriza popularmente a los judíos tanto intra como exogrupalmente¹⁰².

También los barrios de Buenos Aires son caracterizados de acuerdo a la presencia de los judíos en ellos y se da cuenta de la experiencia histórica del asentamiento grupal en determinadas zonas de la ciudad. En correspondencia con la percepción del barrio de Villa Crespo como una zona de la ciudad habitada por judíos, la denominación de “Villa *Creplaj*”¹⁰³, todavía en uso, enlaza una vez más el nombre en castellano con un término Idish con el fin de producir un efecto identificador a la vez que humorístico. Alternativamente, he registrado una denominación menos humorística, pero claramente indexical en relación con la historia de los judíos. En reiteradas oportunidades esa zona es referida como “el gueto”. Me interesa aclarar, una vez más, que si bien la denominación aislada en sí carecería de connotaciones humorísticas, su utilización en instancias de juego con el lenguaje, adquiere habitualmente connotaciones burlonas. Pese a ello, revela una conexión con el pasado judío que se manifiesta en una noción de los espacios de residencia de los judíos en determinados momentos históricos en ciertos lugares de Europa. El primer gueto fue creado en Venecia en el siglo XVI cuando los judíos de Venecia fueron confinados a una zona de la ciudad, y posteriormente fue convirtiéndose en lugar de residencia para los judíos en distintos lugares de Europa. Las resonancias más fuertes del término, son las que surgen de los sucesos de la Segunda Guerra Mundial, donde los guetos fueron lugares en principio de confinamiento, pero también de revuelta y rebelión contra los nazis, como en Varsovia y otras ciudades (Birnbaum 1988).

Los tres casos citados en principio, si bien fueron recopilados en mi trabajo de campo, y a partir de ahí los he incorporado a la tesis, también provienen de mis recuerdos personales en tanto “nativo”. Como “prueba” de una idea que se sigue manifestando y dando cuenta también de una situación “objetiva” respecto al colectivo judío en relación a la noción de “diáspora”, una experiencia fortuita acaecida recientemente muestra que la noción de “gueto” como área de residencia judía sigue estando presente. Recientemente llevé a pasear con mi esposa por Buenos Aires a una

¹⁰² En línea con la incorporación de recuerdos propios a la investigación, hacia principios de los años 1980, el cartel indicativo del nombre del riacho que se encuentra a la entrada de dicha ciudad, había sido cubierto con un graffiti que decía “Río Jordán” en alusión al río de Medio Oriente, ubicado al este del Estado de Israel. De esa manera, quien hubiera escrito dicho graffiti procuraba indicar que tras el río se encontraba el “Estado Judío”, situación que causaba hilaridad en los veraneantes judíos de dicho balneario.

¹⁰³ “Creplaj” es una especie de pasta rellena, similar a los “capellettis”.

familia de judíos sudafricanos y entre los lugares a visitar, les mostré los barrios judíos de la ciudad. Cuando estábamos llegando al barrio del Once, al empezar a reconocer lugares y situaciones afines a las que conforman el imaginario acerca de la vida judía de Europa Oriental como varones observantes con la cabeza cubierta, comercios de comida kosher y sinagogas, la matriarca de esta familia, mayor de setenta años, hija a su vez de inmigrantes judíos polacos a Sudáfrica, en tono jocoso comentó “*no puede ser, esta gente joven me está trayendo de vuelta al gueto de donde salieron mis padres*”.

Ello demuestra, la persistencia de la noción de “diáspora” en tanto pertenencia a un colectivo más amplio residente en distintos lugares, como constitutiva de una forma de construir la subjetividad que se manifiesta tanto en el discurso “nativo” judío argentino como en el “nativo” judío de otros lugares.

El juego con el lenguaje y su uso para la caracterización de “unos” y “otros”.

Como forma de ahondar en la propuesta desarrollada hasta el momento de ubicar los procesos de producción de memoria grupal en situaciones de uso de arte verbal, me interesa en esta instancia recuperar, en el contexto de una situación de “actuación” (*performance*) cuya matriz narrativa concierne el relato de experiencias ocurridas en su infancia, la utilización que una entrevistada hace del Idish para caracterizar el habla de sus padres¹⁰⁴. Dicha “actuación” consiste en una reelaboración en el presente de un juego lingüístico formulado décadas atrás por los padres. La voz de éstos entra en el discurso de su hija a través del recurso del habla referida directa, resaltada por sutiles cambios prosódicos como la entonación, pero principalmente por el cambio de código: sus padres hablan en Idish.

El siguiente fragmento de entrevista realizada a una hija de inmigrantes polacos, nacida en Buenos Aires en 1930, a quien llamaré “Elisa” resulta interesante para analizar algunos de los puntos propuestos. De la conversación participa también su hija. Si bien hay una enunciadora principal que es quien lleva adelante el relato, la significación se va construyendo en la interacción, como queda claramente evidenciado

¹⁰⁴ La noción de “actuación” (*performance*) está extensamente desarrollada en el Capítulo 1. Me interesa enfatizar en este punto que se trata de una “actuación”, porque surge de un contexto conversacional “desmarcado”, pero a medida que avanza el diálogo la entrevistada desarrolla su destreza en el arte verbal.

en los enunciados de los otros dos participantes, su hija y el investigador.

En la parte anterior al fragmento que presento, Elisa fue trazando un panorama de cómo los judíos denominaban a los integrantes de otros grupos, por ejemplo los italianos o los españoles, hasta que llega a los argentinos.

*"E: (...) los argentinos eran **di maries**, las mujeres, **di maries** las mujeres, ahora este no se si, "**argentina chveke**", sabes lo que es **chveke**? son clavos, "**argentina chveke**" a nosotras mismas, a mi hermana y a mí "**argentina chveke foiles**" sabes lo que es **foiles**? **haraganas**, nos decían ()*

F: a uds.

M: claro, que ya eran argentinas

F: ya eran argentinas, claro"

En esta instancia particular comenzó refiriendo cómo denominaban a los argentinos a partir de una caracterización basada en los nombres que desde la visión grupal los identificaba. Corrigió, afirmando que eran las mujeres, agregando así especificidad a la definición. Luego de un uso acumulativo de conectores interjectivos, introdujo otra denominación: "argentina chveke", que tradujo para el interlocutor, como "clavo". De esta manera presentó una segunda forma de conceptualizar a los argentinos (más específicamente a "las" argentinas).¹⁰⁵

Ahora, de esta lectura surge algo particularmente significativo: la traducción que realiza Elisa es metalingüística y no referencial. El término "clavos" tiene una carga semántica que va más allá del sentido literal. Metafóricamente refiere en el mundo comercial a los clientes que no pagan. Explicación que Elisa no consideró necesario dar y que el entrevistador no preguntó. Esta introducción terminológica es la que traza un campo semántico respecto a un mundo nombrado previamente.¹⁰⁶ Se trata del habla de unos sujetos sociales afines al momento histórico relatado. Según comentarios recopilados en otras instancias de diálogo (entrevistas y conversaciones informales),

¹⁰⁵Esto se relaciona con el planteo realizado anteriormente de la constitución de un colectivo generacional diferencial en función del lugar de nacimiento. Mediante el enunciado "*a nosotras mismas, a mi hermana y a mí*" se pone de manifiesto que los padres inmigrantes ya ven en estas hijas nacidas en Argentina los rasgos que adscriben a los nativos (son "*chvekes*" o "*clavos*"), y otra vez, según la visión de los padres, son caracterizados más acabadamente, ahora mediante la incorporación de un adjetivo "*foiles*", que Elisa traduce, mediante el mismo mecanismo de la pregunta metalingüística utilizado en otros momentos de la entrevista, como "*haraganas*".

“Di maríes” era la denominación dada a sus clientes por los “cuenteniks”.

F: sí como era la vida acá en esa época

*E: la vida era () de trabajo, los años 30, () cada uno se empleó en lo que podía que era todos est, qué se yo un poco improvisado también, muchos tejedores, había mucho lo que se llamaba **cuenteniks**, sabes lo que era **cuenteniks**?*

F: sí

E: los que vendían este

M: a plazos?

E: a plazos no?, porque ellos se iban por las provincias, por las calles, ellos ganaban () y sabés cómo llamaban a las este, a las clientas? di maríes, di maríes, porque María no se cuánto, "ij guei tzu di maríes",

Los *cuenteniks* eran buhoneros que vendían su mercadería a plazos casa por casa, ocupación adoptada por un número importante de inmigrantes judíos a su arribo al país. Aquellas clientas, cuando no cumplían las obligaciones contraídas, se convertían en “clavos” de los mercachifles. De ahí esta asociación entre uno y otro término que, utilizada en principio en el diálogo doméstico, y actualizada en el presente en situación de entrevista da cuenta de una múltiple combinación de representaciones: cómo los inmigrantes conceptualizaban a los nativos en general y por extensión a sus hijos nacidos en Argentina en particular. Y también cómo éstos a su vez perciben a sus padres inmigrantes en la actualidad.

A un nivel, se da cuenta así de la percepción que estos inmigrantes judíos tenían de los “nativos” argentinos, noción que sigue estando vigente entre extranjeros el día de hoy. La percepción de los nativos argentinos incluye rasgos de “pereza” u “holgazanería”, percepción construida por analogía con el resto de los latinoamericanos. El hecho de que el argentino, en particular el porteño, no se reconozca en esta visión exotérica no es óbice para que ella exista como remanente de siglos de colonialismo y de delineación de imágenes de los habitantes de las periferias.

Ello se manifiesta también entre lo judíos nativos y extranjeros al día de hoy. Esta adjudicación de rasgos diferenciales refuerza dentro de un modelo diaspórico las características idiosincrásicas locales. Se trata de otro período histórico y de judíos arribados al país en décadas recientes y en condiciones distintas a las del período

¹⁰⁶ Entiendo por “campo semántico” a aquél que está constituido por “los lexemas y las distintas unidades semánticas relacionadas paradigmática o sintagmáticamente dentro de un sistema

inmigratorio. Me refiero a los pertenecientes a grupos ultraortodoxos, entre los cuales se encuentran muchos integrantes nacidos en el exterior. Ello ocurre porque algunos de ellos vienen al país en calidad de dirigentes o en el caso de mujeres, por casarse con argentinos a quienes han conocido en los períodos de instrucción de éstos en casas de estudios religiosas en Estados Unidos o Israel. Una colega que investigó características de la ultraortodoxia entre mujeres me comentó que una señora perteneciente a uno de estos grupos, no nacida en el país, se había quejado de la poca predisposición para la ejecución de actividades de las argentinas, que según su expresión, “*se la pasan tomando mate*”. Se estaría entonces ante prejuicios y estereotipos sostenidos en el Primer Mundo acerca de las características de los habitantes de los “países subdesarrollados”, comunes también en la actualidad entre otros grupos inmigrantes (Bialogorski 2002). Interesantemente, los judíos nacidos en estos países poseerían dichas características, aún siendo “ultraortodoxos”, es decir con una gran cantidad de diacríticos diferenciadores con respecto a los “nativos” no judíos.

Los juegos a partir de la competencia (o incompetencia) lingüística como locus para la elaboración de los procesos de articulación y conflicto intragrupal

Con el fin de continuar examinando las posibilidades de la perspectiva que propongo, presento a continuación un fragmento de una entrevista realizada en 1998 a dos mujeres, hijas de inmigrantes ambas, nacidas a principios de la década de 1930 en Buenos Aires. Este breve tramo ofrece una gran cantidad de elementos para analizar, tanto al nivel de sus componentes formales como semánticos. Me limitaré a algunos de ellos nada más, para señalar algunos puntos de mi argumentación en relación con el juego creativo con el lenguaje en los procesos de elaboración de memoria.

En la parte que pongo a consideración, una de ellas, Dora, es el principal sujeto de la enunciación en tanto que la otra, Rosa, asiente o completa alguna información como parte de una conversación de la cual también tomo parte como entrevistador. En una parte anterior de la entrevista, Dora me había manifestado su casi absoluto desconocimiento del Idish debido a que por una discapacidad auditiva de un miembro de la familia, en la casa se había adoptado el castellano como único idioma para la

lingüístico" (Lyons 1980).

comunicación. No obstante, unos pocos minutos de diálogo en el que ejercita juegos con el lenguaje, permiten dar cuenta de la construcción de significaciones a pesar -y a partir- de la incompetencia alegada.

*“D: (.....) mi papá era un hombre muy, cómo te puedo decir, muy alegre, él cantaba todo el día, él trabajaba en la máquina, porque era aparador de calzado, entonces de las 6 de la mañana a las 10 de la noche él cantaba, cantaba Idish, Hebreo, rezaba, porque en el pueblo había aprendido a rezar, tanto es así que cuando iba a los actos en el cementerio del **farein**, preferían que mi papá diga el **kadish** a que lo diga los **muleros**, los **muler**, por qué? Porque mi papá lo decía con más sentimiento y más, no sé, con más sentimiento, viste que los **muler bwaada** y no entendés nada, por eso viene la palabra **muler**, **muleros** les decían no sabés que les decían?”*

F: no

R: sí

D: en Tablada, ahora no sé, ahora no

R: sí, hay, hay unos muchachos religiosos que te lo dicen también (ininteligible)

D: pero los viejos te lo decían bwwada nadie entendía nada, entonces en vez de decirle, cómo es en Idish?

R: mule

*D: entonces les decían **muleros**, porque eran muleros, eran aparte eran sinvergüenzas, yo me acuerdo una vez, que yo no sabía que cada manzana podían, le saqué 506 tickets, como para ir de mi mamá, de mi tía, qué se yo, entonces el tipo después que me cobró me dice “**no, yo no me puedo mover de esta manzana**” cosas así...estaba el concepto como que si había padre no se podía ir a Tablada, antes*

R: que no se podía ir al cementerio

D: no se podía ir al cementerio

R: por lo menos eso era el concepto de la gente de nuestros padres, viste?”

Al principio se describen acciones habituales del padre, propias de su vida como inmigrante trabajador y hacia el final se explicitan costumbres vigentes en aquel momento e imperantes para esos “otros” a los que se denomina la “gente de nuestros padres” y que define a la generación inmigrante. Tanto al inicio como al final de este segmento hay una remisión a la generación anterior, a saberes y prácticas de los padres, en la dinámica del antes/ahora con la cual se van constituyendo los discursos de la memoria. Ese distanciamiento de los conocimientos y las creencias adjudicados a la generación anterior supone una conciencia de los cambios operados. Se tiene competencia en las prácticas precedentes, pero como saberes en cierta medida ajenos. En el término de una generación se operaron transformaciones que posicionan diferencialmente a esta descendencia.

En cuanto a lo lingüístico, hay en principio una enumeración de lenguas que se presentan como conocidas por el padre (Hebreo, Idish) y dan cuenta de un universo

idiomático característico adjudicado a los progenitores. Pero me interesa en esta instancia focalizar en el *uso de las lenguas* específico de Dora en este contexto quien, como anticipaba, se manifiesta incompetente, y de esa manera se distancia de la generación de sus padres. Aún así, Dora puede utilizar los términos “*kadish*” y “*farein*” en forma “apropiada” en la situación de entrevista.¹⁰⁷

Ahora bien, más allá de los lexemas que utiliza adecuadamente, resulta iluminador atender especialmente a otro vocablo que usa de modo “inapropiado”: “*muler*”¹⁰⁸. ¿Qué hace con ese término que mal conoce, como queda evidenciado por la “correcta” pronunciación posterior de Rosa? Lo convierte en una palabra del habla popular porteña, “*mulero*” y lo usa para comentar su opinión acerca de este otro personaje de la vida judía: los hombres que por una suma de dinero ofrecen una oración en el cementerio. Y continúa con una narrativa que reafirma su argumentación. El *mule* le cobra y luego le explica una supuesta interdicción que le prohíbe cumplir con lo pactado. De esa manera, puede confirmar su caracterización y reforzarla. Aparte de “muleros”, estos personajes eran “sinvergüenzas”.

Este segmento de entrevista articula importantes dimensiones del arte verbal como productor de memoria. Por un lado, y en relación con lo que vengo tratando, el juego metalingüístico por el cual se conecta el pasado con el presente. Por otro, la narración de varios relatos ilustrativos de la experiencia histórica: uno que sitúa laboral, cultural y socialmente al padre de la narradora. Otro que la ubica a ella. Ambos en relación con un tercer “tipo” o personaje reconocible dentro de la vida comunitaria. Todos estos relatos y personajes configuran un muestrario de varias etapas que evidencian una reelaboración de la experiencia histórica por parte de los sujetos. De esa manera, el trabajo con el discurso surgido en situación de entrevista, permitió mirar en perspectiva el ordenamiento de las “trayectorias de vida” no sólo de la persona entrevistada, sino también de todos aquellos que son nombrados. Así es posible seguir a los *dramatis personae* que surgen en el diálogo y analizar las narrativas que los tienen como protagonistas. Los personajes que surgen en las narrativas ocupan un amplio espectro temporal. Este se extiende desde antepasados de **ego** o contemporáneos a ellos

¹⁰⁷ Kadish: palabra de origen arameo que designa a la oración fúnebre

Farein: palabra Idish que designa a las agrupaciones de inmigrantes judíos en función de su ciudad o pueblo de origen en Europa.

(tíos, amigos, vecinos) hasta generaciones posteriores a las de **ego** (hijos, nietos, sobrinos, hijos y nietos de amigos). De esa forma se traza un cuadro abarcador que, por medio de los relatos, permite recuperar la significación de desplazamientos espaciales, ascensos y descensos socioeconómicos, cambios en actividades laborales, reelaboraciones en la vinculación con la esfera de lo religioso.

Así como tomé en cuenta características sociodemográficas “objetivas” que preceden y son simultáneas al nacimiento de los miembros de la generación entrevistados, recuperé ciertos elementos que permitieron dar cuenta del posicionamiento “objetivo” actual de los sujetos de la enunciación tanto con respecto a su inserción en los espacios institucionales de la comunidad judía como en su relación con la sociedad nacional. De esa manera me resultó posible establecer desde *dónde* se realiza la narración del “trayecto de vida” en el presente. Es decir, para poder determinar la vinculación con el pasado y precisar algunas de las significaciones de sus narrativas, circunscribí su ubicación actual. En este sentido, se trató de tomar tanto los datos correspondientes a cualquiera de los “eventos narrados” como de aquellos pertinentes para una descripción del “evento narrativo” (Bauman 1986). Los informantes seleccionados hablan desde su posicionamiento personal y a título individual, más allá de la inserción en estructuras institucionales que pudieran tener y que se indican en cada caso, y de la interrelación que este discurso, producido fuera de los marcos institucionales establece con ellos.

Llegado a este punto, considero relevante avanzar hacia otras elaboraciones discursivas que articulan la memoria con mayor complejidad. Me refiero a las narrativas. Estas estructuras secuencian la experiencia mediante tramas (Bruner 1988) y según afirma Paul Ricoeur (en Bruner *op cit.*) “se refieren a la realidad no para copiarla, sino para otorgarle una nueva lectura”. ¿Cuál es la lectura acerca del pasado que proponen las narrativas orales recopiladas? A continuación me introduzco en estas cuestiones.

¹⁰⁸ Utilizo los términos “apropiado” e “inapropiado” para connotar los usos lexicalmente aceptados como válidos por las instituciones normatizadoras de la lengua, pero sobre el cual se sitúan los de aquellos integrantes del grupo que tienen una mayor competencia.

La configuración narrativa de la memoria grupal

En su extenso libro sobre la memoria social, Fentress y Wickham (*op. cit.*) sostienen que un relato es una especie de receptáculo natural para la memoria. Se trata de una forma de secuenciar un grupo de imágenes a través de conexiones lógicas y semánticas en una forma que es fácil de retener. Los relatos no son tanto descripciones de hechos, como constructores de acontecimientos. Habitualmente tienen un “punto”, el cual organiza la construcción de la narrativa misma. Según Kenneth Burke, los relatos son “selecciones” más que reflejos de la realidad. Al crear una trama, los narradores estructuran eventos dentro de un esquema que les confiere sentido.

La bibliografía sobre narrativa ya ha establecido que ésta trae hechos del pasado a la conciencia presente (Ochs 1997), como así también que preocupaciones del presente, a la vez que generan, dan forma a la configuración narrativa del pasado.. Las narrativas conducen el pasado a la conciencia actual y proporcionan así un sentido de continuidad entre el yo y la sociedad.

Como expresé anteriormente mi propuesta, sin embargo, consiste en atender a que los relatos que refieren acontecimientos del pasado se elaboran integrando instancias de distintos contextos temporales:

1-el específicamente denotado (concepto afín al de “evento narrado”) (Jakobson en Bauman 1986).

2-el actual, es decir, el momento en el cual tiene lugar la narración (semejante al “evento narrativo”) (Bauman *op. cit.*).

3-todo el tiempo que media entre el primero y el segundo, como así también momentos anteriores y asimismo futuros (anticipados por el narrador), los cuales encuentran expresión en componentes formales y semánticos del relato.

Baso esta propuesta en la afirmación de Bajtin de que los enunciados manifestados en momentos sociohistóricos específicos no pueden dejar de estar en un diálogo continuo con otros enunciados sociales, los cuales pueden haber tenido lugar en variados contextos de producción. La memoria narrativa oral se construye combinando elementos provenientes de estas tres instancias. En este sentido son fundamentales los “procesos de contextualización” (Bauman y Briggs *op. cit.*), que tienen lugar en momentos narrativos en las cuales se eligen componentes, se singularizan experiencias,

y se los recontextualiza en discursos nuevamente puestos en ejecución, a través de recursos de la poética del habla (Jakobson 1960).

El discurso narrativo oral y sus cronotopos.

Bajtín propone que los “cronotopos” son la conexión intrínseca de relaciones espacio temporales que se expresan en la literatura. Este autor también plantea que los cronotopos son constitutivos de los géneros. Se podría afirmar entonces que la memoria narrativa configura cronotopos y en ese carácter aparece en el presente. El análisis de las narrativas surgidas en las entrevistas permitió detectar la construcción de un número de “**cronotopos**” en el discurso narrativo oral del cual tomé los mencionados a continuación por resultar especialmente relevantes para el trabajo, dado que dan cuenta de los materiales que conforman la “memoria”¹⁰⁹. De esa manera, las similitudes, pero también las diferencias, con el discurso historiográfico se hacen evidentes. Un corte transversal que tome el contexto histórico mundial en el cual se desarrolla la vida de estas personas permite detectar dos acontecimientos definatorios en lo que atañe a los judíos (en consonancia con el “paradigma diaspórico”):

1. la Segunda Guerra Mundial
2. la creación del Estado de Israel

Un corte similar realizado desde la Argentina presenta otros elementos que afectan a la sociedad argentina en general, pero tienen una incidencia particular en el colectivo judío

- el golpe militar de 1943
- el Peronismo
- .el terrorismo de estado de la década de 1970

¹⁰⁹Las denominaciones de cada uno de ellos surgida luego del análisis orientan acerca de su contenido.

En el grupo de hijos de inmigrantes, la memoria narrativa oral, se delinea, según hallé, con las siguientes construcciones cronotópicas:

1. “*Europa*”: presenta una caracterización del mundo que dejaron sus padres
2. “*Argentina del período inmigratorio*”: proporciona una descripción de la vida en el país en el período del arribo y asentamiento en la Argentina.

Las manifestaciones de arte verbal del *corpus* elegido muestran cómo las voces de “Europa” se filtran en el discurso de los integrantes de la generación analizada, con mayor o menor conocimiento de ello y de la misma manera, las voces de “Argentina” infiltran ese decir haciéndolos hablar de manera particular.

Estos cronotopos, no prefijados al inicio de la investigación, se fueron refinando en el desarrollo del trabajo, y en el diálogo con los miembros de esta generación. Por lo tanto, aparecieron otras construcciones cronotópicas que a su vez fueron delinéandose con mayor claridad en el análisis y en las cuales opté por fijar la mirada:

3. “*La Segunda Guerra Mundial*”: relacionada con “Europa”, pero de un orden distinto por tratarse de un momento histórico particular, delimitado claramente “desde afuera” por hechos fácticamente delineados con características específicas y extraordinarias. Asimismo, los hechos relacionados con la Segunda Guerra Mundial han configurado un **topoi** narrativo particular, el relacionado con la Shoa. El diálogo con él, los puntos de convergencia, los nudos disruptivos en relación con las formas constituidas para narrar los acontecimientos de la misma desde el punto de vista de quienes fueron contemporáneos desde “el lado seguro del océano” son específicamente abordados.

A partir de las narrativas orales recopiladas en las entrevistas es posible comenzar a tejer las conexiones con otros discursos, entre ellos el de la investigación histórica. La historiografía y las prácticas conmemorativas tienden a poner el énfasis en su periodización de la historia judía en los acontecimientos concernientes al Holocausto o Shoa en Europa. Esta construcción del acontecimiento Shoá tiende a concentrar sus esfuerzos en Europa y a dejar de lado los acontecimientos paralelos que ocurrieron simultáneamente en otros lugares donde vivían judíos, donde posiblemente la amenaza del genocidio tal como ocurría en Europa no era tal, pero sí se sucedían hechos en relación con los regímenes vigentes en Europa y cuya lectura se hacía desde esa vinculación.

Si bien la historiografía construye una narrativa de los eventos donde el eje pasa por la existencia y la experiencia de los campos de concentración, para los judíos que nacieron y vivieron en la Argentina, la memoria de la Shoá está imbricada con sus vivencias personales en el contexto sociopolítico específico de la Argentina. La Shoá se constituye en un momento cristalizado, pero que efectivamente ocurre en otro espacio y es en relación con la distancia que existe con ese espacio que se organiza el recuerdo.

Este enfoque en la memoria permite advertir los puntos de disonancia entre el discurso histórico y el de la memoria, que previo a su puesta de moda, en literatura anterior se denominaba “historia folk”. Por ejemplo, cualquier estudio histórico sociopolítico tomará como punto de referencia indudable el golpe militar de 1930. Si bien éste puede aparecer, como de hecho lo hace, en el recuerdo de algunos informantes, no acarrea la marca significativa que posee en los tratados históricos.

Si bien de mi investigación se desprende la existencia de los tres cronotopos presentados, a continuación analizo con detenimiento un relato en el cual se funden todos ellos. Como se desprende del análisis realizado a continuación, el pasado del tiempo del relato involucra otras temporalidades posteriores hasta llegar a la actualidad.

La elaboración narrativa del pasado

El escrito que funcionó como pre-texto de esta tesis es la tesis de maestría presentada a la Indiana University (Fischman 2000). En ella realicé un análisis de narrativas de experiencia personal de hijos de inmigrantes judíos¹¹⁰. En aquella tesis presenté al discurso narrativo oral como “contrarrelato” de los discursos hegemónicos.¹¹¹

Me interesa volver sobre algunas de las cuestiones trabajadas en aquel entonces proponiendo nuevas interpretaciones del material presentado a la luz de los avances realizados en estos años en mi investigación. Con el fin de profundizar en la manera en que tiene lugar el proceso de construcción folklórica de contrarrelatos al cual hice mención anteriormente al destacar la aptitud reflexiva inherente al juego con el

¹¹⁰ Algunas de las cuestiones analizadas en dicha tesis se encuentran en Fischman 2001

¹¹¹ En mi tesis de maestría abordé metodológicamente el análisis de los relatos, a partir de la propuesta de Labov y Waletzky (*op.cit.*), quienes definen a las “narrativas de experiencia personal” como un método de recapitulación de experiencias pasadas que combina un secuencia de cláusulas verbales con una secuencia de eventos que, se infiere, verdaderamente ocurrieron.

lenguaje, tomé primero un enunciado de base con arraigo en **narrativas estatales** y luego me centré en una instancia en la cual ésta era puesta en cuestión. La narrativa estatal que tomé en aquél entonces es aquella que se condensa en célebres frases, las cuales dirigidas a conformar el imaginario de la “argentinidad”, pasaron a formar parte del sentido común de la sociedad Argentina: “somos un crisol de razas”, “los negros murieron con la fiebre amarilla”, “los argentinos descendemos de los barcos”. Las implicancias de frases como ésta última para aquellos que no encuadran en tal proposición, claramente los indígenas, fueron objeto de discusión (Briones *op. cit.*). La exclusión que articula es también evidente.

En esta oportunidad discuto, en principio, la configuración de narrativas acerca de problemáticas surgidas del proceso inmigratorio que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX. Es decir, relatos acerca de la efectiva inserción de algunos de los que sí bajaron de los barcos. Se evidenciará entonces que en el trayecto entre el puerto y los invalorable “aportes” (tal como lo muestra la **“retórica del aporte”** desarrollada en el Capítulo 2), que hicieron al suelo que los cobijó media una distancia de antagonismos sociales cuya complejidad, más allá de frases obturadoras, puede ser desentrañada a partir de los discursos que las ponen en cuestión. En este sentido, una de las consideraciones surgidas de mi investigación, es que contrariamente a la habitual celebración de la pluralidad de los grupos inmigrantes y a la supuesta relación cordial entre grupos, los recuerdos asociados a aquél período distan de ser evaluados de manera positiva. En la conversación cotidiana, las denominaciones y los estereotipos asociados con los miembros de los distintos grupos de origen inmigratorio no son recordados libres de carga valorativa o con una evaluación positiva, como desde los discursos estatales y los de las industrias culturales se pretende hoy. El recuerdo del apelativo discriminatorio para con los judíos (“moishe”, “rusito”, “ruso”) se combina con una visión donde la alteridad era motivo de invectivas verbales de distinto tipo que afectaban a los diferentes grupos. En general, también hay una percepción de que las fricciones intergrupales eran más agudas que en la actualidad. Como dice una de las entrevistadas: *“después te calificaban, si eras de dónde eras eras ruso de mierda, si eras italiano, tano, si sos español sos gallego, era así, hoy ya no se dice así”*. Considero necesario profundizar en estas cuestiones, como sugerir estudios acerca de cómo se consideraban dichos apelativos en los otros colectivos. De esa manera sería posible

determinar si efectivamente sucedió lo que se advierte como una “pasteurización” de los conflictos intergrupales.

Volviendo al colectivo judío y a la articulación narrativa del recuerdo, tomo en cuenta, en principio, un evento narrativo particular, el cual en tanto instancia de “actuación” permite la formulación de sentidos emergentes, en relación con el colectivo judío argentino en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Luego relaciono lo manifestado en esta situación con el contexto conformado con otros textos recopilados.

Seleccioné un evento narrativo en el que se advierte con especial nitidez el vínculo entre organización narrativa, tradición y configuración de una memoria social. En consonancia con la división entre “**memoria espontánea**” y “**memoria voluntaria**” planteada en el Capítulo 1, este relato se encuadra en ésta última, en tanto se trata de un acto orientado explícitamente a traer acontecimientos pasados al presente. Pero, como también afirmo, ambos tipos están imbricados.

En el mes de junio de 1998 entrevisté a Elisa, una mujer nacida en 1930, hija de inmigrantes judíos provenientes de Polonia¹¹². La entrevista, que tuvo lugar en casa de su hija, quien también se encontraba presente en el momento, duró cerca de dos horas. En un apartado anterior presento un segmento previo de la entrevista, en el cual Elisa había hablado acerca de su barrio, y de la gente de distintos grupos inmigratorios que lo habitaba. Había mencionado apodos personales y terminología relacionada con etiquetamientos intergrupales vigentes en la época (los *tanos*, las *maríes*, la *árabe*, la *polaca*).

El relato aquí presentado tuvo lugar dentro de un segmento predominantemente narrativo de la conversación. Es decir, uno en el cual Elisa enhebraba relatos de experiencias vividas durante su infancia. Los temas tocados en los primeros momentos de la entrevista tienen que ver con cuestiones relativas a sus padres -ellos mismos inmigrantes- tales como los pueblos de origen, patrones de uso lingüístico, prácticas religiosas de la familia (su ausencia en este caso), y el teatro Idish, de gran importancia a su vez en la representación de la vida cultural judía europea. Destaco tópicos como elementos que hacen también a la construcción de la memoria del colectivo social judío argentino y que he venido tratando a lo largo de la tesis.

Entre la gran cantidad de relatos narrados en el flujo discursivo, seleccioné uno contextualizado en un segmento de habla, marcado por la propia “entextualización”

(Bauman & Briggs *op. cit.*) de la narradora, a través de la delimitación a partir de expresión de la conjunción “y” marcando el inicio de la acción narrativa analizada, y la repetición de la misma conjunción marcando el comienzo de otra narración.¹¹³ Estas “pistas de contextualización” (Gumperz 1982) habían sido establecidas precedentemente en su discurso como puntos de transición entre relatos, conjuntamente con ciertos cambios de entonación que también indicaban transiciones. Realicé una segmentación del relato según los siguientes componentes estructurales: 1-Orientación, 2-Complicación, 3-Evaluación, 4-Resolución, 5-Coda¹¹⁴.

bueno eso,

lo que yo sufría mucho //,

1. *y el miedo muy grande*
2. *que fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial*
3. *se sentía mucho,*
4. *yo escuchaba a la noche en mi casa,*
5. *que yo era chica,*
6. *yo tenía mucho miedo*
7. *porque este,*
8. *había una radio no?*
9. *y venían los vecinos,*
10. *judíos, a escuchar*
11. *porque se oían discursos de Hitler,*
12. *eso era algo espeluznante*
13. *de escuchar por ejemplo*
14. *yo decir a mi mamá*
15. *"qué vamos a hacer si vienen acá?,*
16. *qué vamos a hacer?,*
17. *nos vamos a tener que tirar todos al río",*
18. *eso lo escuché yo,*

¹¹² Algunos fragmentos de esta entrevista han sido analizados arriba.

¹¹³ Acerca del concepto de “entextualización” ver Capítulo 1

¹¹⁴ Seguí los lineamientos propuestos por Labov y Waletzky (*op.cit*) tomados posteriormente por numerosos estudios sobre narrativas (ver Ochs *op. cit.*)

19. yo tenía mucho miedo,

y tenía una compañera,

Resumen

- 1. y el miedo muy grande*
- 2. que fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial*
- 3. se sentía mucho,*

En este resumen se compendia el planteo y el contenido de lo que luego será narrado. El “miedo” se caracteriza a través de un paralelismo semántico. Primero es “muy grande” (Línea 1), luego, “se sentía mucho” (línea 3), expresiones que condensan el eje de sentido propuesto por este relato. “fue durante el estallido de la Segunda Guerra Mundial” (línea 2) sitúa el momento histórico específico en que se desarrolla la acción, citando un acontecimiento histórico, y mediante el uso del pretérito indefinido (“fue”).

Orientación

- 4. yo escuchaba a la noche en mi casa,*
- 5. que yo era chica,*
- 6. yo tenía mucho miedo*
- 7. porque este,*
- 8. había una radio no?*
- 9. y venían los vecinos,*
- 10. judíos, a escuchar*

Esta orientación se puede subdividir en dos partes bien diferenciadas: la primera (líneas 4-6), introduce a la protagonista del relato, Elisa niña, a través de la repetición en cada una de las líneas del pronombre personal “yo”. De esta manera, la narradora presenta la atmósfera psicológica del relato: “yo escuchaba a la noche en mi casa”, ubica la acción (escuchar), el tiempo (a la noche), el lugar (en mi casa). A partir de

ahora, el tiempo verbal que continuará a lo largo del relato hasta la coda será el pretérito imperfecto del indicativo dando la idea de una acción habitual, con una cierta continuidad temporal. “que yo era chica” (línea 5) proporciona una descripción de la protagonista, la cual se continúa (línea 6) con la puntualización de su estado de ánimo: “yo tenía mucho miedo”, lo que a su vez constituye una repetición en forma de paralelismo de lo dicho en el resumen. Este paralelismo contribuye a intensificar la sensación de temor en el relato, ya que más allá de su repetición, el vocablo “miedo” se particulariza en la persona de la protagonista. Tengamos en cuenta que antes el “miedo” se “sentía mucho” y ahora es Elisa niña misma quien “tenía mucho miedo”.

El “porque” de la línea 7 opera una transición hacia la segunda parte de la orientación (líneas 8-10), en la cual se amplía la descripción hasta abarcar el ámbito específico en el cual tienen lugar los hechos, por medio de la introducción de nuevos elementos. “*había una radio*” (línea 8) presenta un elemento que resulta fundamental para el posterior desarrollo de la historia. El “no?” con el cual Elisa se dirige fáticamente a la audiencia presente en el evento narrativo tiene la función de recalcar la presencia de este componente en la escena, ya que es el que facilitará el desencadenamiento de la historia. “*y venían los vecinos*” (línea 9) añade otros protagonistas al relato, los cuales como se ve en la línea siguiente tienen, al igual que Elisa niña, una participación pasiva porque realizan su misma acción: vienen “a escuchar”. La aclaración de que los vecinos que participaban de la acción eran judíos obedece a dos cuestiones: caracteriza, por un lado, a quienes estaban involucrados en esta acción de reunirse para escuchar la radio, marcando la identidad de aquellos comprometidos con el tema, y luego incluidos en la resolución. Por otro lado aparece como una necesidad de la construcción discursiva. Tácitamente alude a episodios narrados con anterioridad en la entrevista, en los cuales se menciona a vecinos explícitamente no-judíos, con identidades nacionales o étnicas determinadas (árabe, polaca, tanos), con algunos de los cuales había una relación conflictiva, y quienes no participan de la acción de reunirse para escuchar la radio.

Complicación

11. porque se oían discursos de Hitler,

El “*porque*” (línea 11), introduce el elemento que complica a la acción. Como se verá luego, el desenlace de la historia está directamente relacionado con este punto, con lo que se oye por la radio, los discursos de Hitler. Nótese la repetición de un verbo relacionado con el canal auditivo: oír.

Evaluación

12. eso era algo espeluznante

Elisa condensa la línea anterior para la audiencia presente con el pronombre demostrativo “*eso*”, que califica como “*algo espeluznante*” (línea 12).

Erving Goffman (en Bauman 1986) ha notado que en el habla informal los relatos acerca de experiencias personales tienden a estar organizados desde el principio en términos de lo que terminará siendo la resolución. Hasta aquí la historia se ha ido construyendo acumulativamente y esta evaluación es la instancia en la cual se intensifica el contenido, dando lugar a la resolución.

Resolución

13. de escuchar por ejemplo

14. yo decir a mi mamá

15. "¿qué vamos a hacer si vienen acá?,"

16. ¿qué vamos a hacer?,"

17. nos vamos a tener que tirar todos al río",

La resolución de la historia llega cuando la protagonista otra vez “escucha”, esta vez a su madre (líneas 13-14). La expresión “por ejemplo” marca que este relato hace referencia a una ocasión específica entre otras similares (en las que se puede inferir que habrá escuchado expresiones del mismo tenor) y la caracteriza así como experiencia singular entre otras.

Luego (líneas 15-17), la narradora emplea otro recurso metapragmático: el habla referida. Este marca la resolución propiamente dicha del relato. Elisa introduce en su narración la voz de su madre (líneas 15-16) formulando una pregunta construida en un paralelismo: “*¿qué vamos a hacer si vienen acá?*” (línea 15) y “*¿qué vamos a hacer?*” (línea 16). “Vienen” refiere a los tácitamente mencionados “nazis”. Se trata de una

pregunta retórica que la madre de la narradora (y protagonista de la historia cuando niña) responde con una construcción parafrástica del par paralelo anterior: “*nos vamos a tener que tirar todos al río*”, en el cual “vamos” es una repetición exacta de un término de la pregunta, “tener que” plantea una acción forzosamente impuesta, “todos” incluye a los judíos, quienes están presentes en la situación narrada tal como está referido anteriormente, “tirar al río” propone un suicidio como única alternativa posible frente a la posibilidad del asesinato masivo

Coda

18.*eso lo escuché yo,*

19.*yo tenía mucho miedo,*

La coda presenta otra vez el pronombre demostrativo “eso” indexicalizando el habla de la madre, “*lo escuché yo*” señala otra vez el acto de escuchar, y marca mediante el empleo del pretérito indefinido, una vez más que se trata de una ocasión discreta, una única oportunidad en que se dijeron esas expresiones específicas. El pronombre personal “yo” que continúa al verbo, seguido por el “*yo tenía mucho miedo*” (línea 19) vuelve una vez más sobre las expresiones de sobrecogimiento establecidas desde la orientación, recalcando el ambiente de terror del relato y acentuando el rol de testigo-protagonista de la narradora.

La repetición en la estructura narrativa. Del rasgo formal al sentido alternativo.

El relato analizado presenta dos ejes estructurales de repetición léxico-semánticos: Uno de ellos está referido al miedo, el otro a la acción de escuchar. Con respecto al primero hallamos: “*el miedo muy grande (...)se sentía mucho*”; “*yo tenía mucho miedo*”; “*yo tenía mucho miedo*”. Con respecto al segundo: “*yo escuchaba*”; “*a escuchar*”; “*se oían*”; “*escuchar (...) yo*”; “*escuché yo*”.

¿Qué función cumple esta repetición?

La repetición es metalingüística: fuerza a los oyentes a focalizar en el lenguaje (Johnstone 1994). Asimismo, dado que cuando algo es repetido, su sentido cambia, se crea una historia entre lo enunciado una primera vez y sus sucesivas repeticiones. La

repetición del término “miedo” en estructuras sintácticas idénticas o con grandes similitudes crea un efecto cognitivo incuestionable. No quedan dudas acerca de los sentimientos de la protagonista. Lo mismo ocurre con las acciones vinculadas al canal auditivo: “escuchar” y “oír”. Se escucha la radio, se oyen discursos, se escuchan las palabras de otros. En esta narrativa no hay espacio para la acción.

Pero la repetición intradiscursiva como la referida es a su vez la base de la repetición interdiscursiva (Urban 1994). Esta tiene una eficacia pragmática puesto que le permite al discurso circular socialmente y reproducirse. Para que algo pueda formar parte del discurso socialmente circulante, (y por lo tanto, parte de la cultura), tiene que estar construido alrededor de una estructura de repetición. Así, podemos empezar a aprehender entonces el sentido de lo que esta narradora está contando. Sentido que por un lado recrea, a través de la reproducción de palabras, formas y estilos utilizados por otros en el pasado (Irvine 1996), pero que por otro lado está construyendo con su narración, ya que el uso del lenguaje crea campos semánticos (Sherzer *op.cit.*).

¿Cuáles son los sentidos que se van creando a por medio de tales repeticiones?

Probablemente los comprendidos en lo que Nathan Wachtel (*op.cit.*) denomina como la “atmósfera de los tiempos”, características distinguibles propias de un momento determinado que quedan inscriptas en la memoria de un grupo social. La “atmósfera de los tiempos” a la que el estremecedor relato de Elisa remite, está determinada, indudablemente, por la Segunda Guerra Mundial. La guerra significó la aniquilación de la judería europea, la destrucción de sus lugares de origen, y de formas culturales establecidas durante siglos de asentamiento en Europa Central y Oriental. Pero la guerra estaba teniendo su epicentro a miles de kilómetros de distancia. Cabe, entonces preguntarse qué cuestiones preocupaban a las personas que se reunían en la casa de Elisa tanto como para tenerlas paralizadas de terror, más allá de los obvios que están relacionados con el hecho de que muchos de estos inmigrantes seguían los sucesos de la guerra con detenimiento porque habían dejado a sus familias en Europa.¹¹⁵

El contexto local proporciona elementos significativos para comenzar a responder dicha pregunta. Al contextualizar este relato con otros de Elisa, o con los de

¹¹⁵ Las reuniones alrededor de un aparato de radio aparecen con frecuencia en la voz de los entrevistados. En su mayoría refieren el seguimiento de las alternativas de la guerra a través de la BBC, la atención a los avances de los aliados y a otras situaciones de la contienda, con preocupación.

otros entrevistados, aparecen tópicos recurrentes en sus experiencias de infancia: situaciones de discriminación en la escuela, agresiones verbales de los vecinos y otros individuos con los que interactuaban. Por ejemplo, uno de mis entrevistados nacido en Buenos Aires en 1930 me dice casi al comienzo de la conversación: *“toda mi niñez estuvo signada por el asunto de los nazis”*, e inmediatamente me relata un incidente reiterado en su infancia, con una persona que frecuentaba el negocio de su padre, en el cual este personaje lo intimidaba diciéndole que los nazis venían en camino a buscarlo. Asimismo, la pregunta acerca de experiencias discriminatorias en la infancia por el hecho de ser judíos, muy frecuentemente recibe una respuesta que ubica la situación en un ámbito escolar. La mayoría de las veces para narrar alguna experiencia en la cual la identificación como judío generaba algún tipo de situación conflictiva: *“en esa época yo estudiaba por ejemplo y escuché en más de una oportunidad decir, XX es un buen muchacho, lástima que es judío”*. Asimismo, las oportunidades en las que se afirma que no se sufrió discriminación, aparecen menciones a la escuela, como *“en el normal, no”*, dando a entender así que ese constituía un ámbito en el cual el prejuicio se manifestaba con frecuencia.

Pero volviendo a la narrativa aquí tratada, en especial a las propias palabras de la madre, en boca de Elisa en el presente: *“¿qué vamos a hacer si vienen acá?”* se arriba a la siguiente pregunta: ¿Por qué alguien podía llegar a pensar que el escenario y las circunstancias de la guerra se podían trasladar hasta América del Sur desde la lejana Europa? Esta pregunta, que surge con dramatismo en el relato analizado, también fue expresada como preocupación por otros entrevistados que relatan la incertidumbre respecto a la propia situación. Aunque retrospectivamente, un océano y una cantidad de variables perceptibles en la actualidad, permiten ver que se hallaban a resguardo, esa no parece ser la percepción de los judíos, como lo evidencian los relatos de los hijos de los inmigrantes. También en los espacios públicos como las calles se producían manifestaciones antijudías: *“yo me acuerdo que en las paredes decía: “haga patria, mate un judío”* afirma una entrevistada al referir sus experiencias de infancia en la década de 1930.

Es necesario adentrarse en la situación sociopolítica de la Argentina de aquellos años. Baste recordar la posición de la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial, de una neutralidad que no ocultaba su simpatía por el Eje. Esta posición no era sino la manifestación de procesos políticos que se habían venido dando desde la década del 30

en el país, a partir de la afirmación de sectores nacionalistas en puestos de poder. Ejemplo paradigmático es el otorgamiento del cargo de director de la Biblioteca Nacional al escritor fascista Gustavo Martínez Zuviría, y su acceso a una función ministerial luego de la revolución del 43.

Una vez que todos estos elementos se ponen en conjunción (el antisemitismo popular expresado en agresiones verbales, una discriminación establecida en las instituciones del estado), surge del relato de Elisa una dimensión de memoria social que se distancia de los apacibles tiempos con los cuales la narrativa estatal presenta al establecimiento de los inmigrantes en el país. Este, que también es replicado en los discursos institucionales comunitarios judíos a través de la “**retórica del aporte**” que presenta a “gauchos judíos” confraternizando amablemente con otros habitantes de las Pampas expresa por lo tanto una dimensión de conflictividad social concomitante con este proceso.

La memoria narrativa como articuladora de múltiples pasados y del presente

Anteriormente planteé la interconexión de tres instancias temporales en la construcción narrativa del pasado. En este caso, aparece un pasado explícitamente denotado al traerse a un primer plano una situación específica vivida por el grupo en su proceso de inserción en el país.

¿De qué formas aparece el presente constituyendo la memoria narrativa? Es posible diferenciar dos niveles:

a- el del relato explícitamente narrado. Por ejemplo, su resolución permite pensar que la drástica propuesta de la madre de Elsa puede ser formulada únicamente desde un presente en el cual hay un pleno conocimiento del genocidio perpetrado por los nazis.

b- es dable asimismo plantear que la memoria narrada surge también en relación con preocupaciones del presente en una dimensión más amplia. Preocupaciones que aparecen a partir del fárrago de discursos contradictorios con las cuales el estado elabora en décadas posteriores su memoria (esta entrevista es de 1998), y como forma de erigirse frente a los mismos. En la década de 1990 se producen los atentados antijudíos mencionados en el Capítulo 2 en el cual se sospecha que hay miembros de organismos estatales involucrados, pero también se crea el INADI (Instituto Nacional

contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) que tiene incumbencias, y las ejecuta cuando se tienen lugar acciones contra los judíos. En relación específica con los momentos traídos al presente por el relato aquí analizado, es relevante destacar que cuando en los años 90 se inauguró el nuevo edificio de la Biblioteca Nacional, su flamante hemeroteca fue denominada “Gustavo Martínez Zuviría”, volviendo a poner sobre el tapete el nombre de aquel funcionario de medio siglo atrás, legitimado esta vez bajo la forma de conmemoración pública.

También es posible hallar las huellas de instantes que median entre el momento puntualmente narrado y el de la actualización narrativa. Momentos que quizás no se expresen de manera consciente. Yendo una vez más al discurso referido directo de la madre de Elisa, en tanto palabras de Elisa, efectivamente pronunciadas a fines de los 90, se accede a una dimensión distinta, en la cual la narración de hechos del pasado se desdobra de la experiencia originalmente relatada, se multiplica, y comienza a relatar otros hechos. Ciertamente aunque no en el momento temido, literalmente los nazis *vinieron acá*. Y en combinación con otros elementos locales (algunos de ellos recientemente mencionados) fructificaron de muchas maneras en la historia argentina. Esto conduce a otra dimensión del discurso narrativo oral como articulador de experiencias sociales. Así, la narrativa de Elisa acerca de su experiencia específica de niñez, como hija de inmigrantes judíos empieza a referir asuntos relacionados con su vida adulta, y compartidos socialmente con grupos de pertenencia más amplios, por ejemplo el terror de estado de la década del 70. Tanto, como para que la expresión “*nos vamos a tener que tirar todos al río*” adquiera resonancias particulares, planteando una vez más la multiplicidad de capas de sentido de la memoria social y su posibilidad de expresión a través del arte verbal.

Si bien cerré la etapa de trabajo de campo y recopilación de información a fines de 2004, no puedo dejar de mencionar que en el mes de abril de 2005 se produjo una manifestación de antisemitismo en un estadio de fútbol. Lo que me interesa destacar, más que el hecho en sí que sería uno más de una cadena que se sostiene con mayor o menor firmeza a lo largo del tiempo, es un comentario aparecido en el diario *Clarín* el día 30 de abril de 2005. En él se menciona como antecedente del hecho que a principios de la década de 1960, el equipo de fútbol Atlanta (identificado como “judío” por estar ubicado en el barrio de Villa Crespo y por poseer una muchos judíos en su “hinchada”), fue despedido de la cancha de River al grito de “*Judío, judío, al agua, al río*”.

Personalmente ignoraba este hecho, incluso la frase la leí por primera vez en dicha nota, pero ésta resulta significativa, porque vendría a constituirse en una prueba más de mi afirmación de la intertextualidad con la que se constituyen las narrativas de la memoria. Podría plantearse que la asociación entre los judíos y el hecho de arrojarlos al río se trata de un enunciado que formaba parte de los recuerdos de la entrevistada.

Sin embargo, lo que resulta fundamentalmente importante es la significación que adquiere en la actualidad dicho relato. Si, como planteo a lo largo de mi tesis, el arte verbal puede proponer visiones alternativas a los discursos hegemónicos tanto a los nacionales como a los comunitarios, esta narración recopilada en el año 1998, y puesta en conjunción con otros relatos en los que se hace mención a la situación local en relación con la Europa de la Segunda Guerra Mundial, se presenta como una anticipación de lo que luego será el discurso público que conformará la **“retórica de la memoria”** comunitaria. Es decir, seis años antes de que el relato de la vinculación entre la ideología nazifascista, la dictadura militar y los atentados a las entidades judías se hiciera oficial, estas manifestaciones de arte verbal ya los ponían en relación. De esta manera, es posible ver con mayor nitidez la interrelación entre los discursos no oficiales y los institucionales acerca del pasado. La vinculación entre el genocidio perpetrado por los nazis y el terror de estado de la dictadura militar se hallaba presente en el discurso “folk” mucho antes de que ella pasara a formar parte del discurso público comunitario. Fueron necesarios, en principio, una coyuntura política favorable como la iniciada a partir del gobierno que asumió en 2003 que comenzó a institucionalizar una visión abiertamente negativa del pasado dictatorial. Pero fundamentalmente, las elaboraciones discursivas posteriores al atentado a la AMIA de 1994 surgidas de grupos conformados a partir de aquel suceso, fueron las que permitieron comenzar a articular públicamente esa conexión (realizo una mención más extensa acerca de ellas en el Capítulo 2)¹¹⁶.

Este capítulo ha consistido en un análisis de *items* seleccionados y contextualizados en su situación de actuación (*performance*). Dicho análisis ha permitido profundizar en otras dimensiones contextuales en las que no sólo tuvieron lugar, sino que también contribuyeron a generar. De esta manera, he procurado aproximarme a la manera en que la codificación y transmisión de experiencia pasada se concreta al nivel de la comunicación interpersonal. Ello no ocurre linealmente, sino a través de un proceso de reelaboración por el cual se ponen en relación intertextual

discursos provenientes de contextos diversos.

Los segmentos de discurso presentados dan cuenta de la forma en que los procesos sociales de producción de memoria, involucran, conjuntamente con las grandes instancias memoriales como los rituales (históricamente investigados por los antropólogos) o los monumentos que he abordado en el Capítulo 2 (en la actualidad frecuentemente tomados como objeto de estudio de los estudiosos de la memoria social y las políticas patrimoniales), a las interacciones que tienen lugar en ámbitos pequeños, informales, donde los eslabones de vinculación con el pasado se erigen a partir relatos mínimos que involucran cambios de códigos lingüísticos y avanzan a través de pequeños mecanismos formales.

La selección presentada en este capítulo ha dado cuenta de una diversidad de géneros, los cuales a su vez presentan distintos grados de complejidad. El recorrido efectuado por esta pluralidad de géneros y especies de discurso, a lo largo de todo el trabajo, me ha permitido, examinar los procedimientos de elaboración artística verbal de la memoria. Desde el simple apodo, a una narrativa con los componentes estructurales de su trama bien delineados, ellos conforman un muestrario de la multiplicidad de formas y de temas que se manifiestan en las expresiones de arte verbal de judíos argentinos por medio de las cuales se elabora el recuerdo, en relación con el propio grupo, con otros colectivos, y con el estado nacional.

¹¹⁶ En particular me refiero a Memoria Activa y a Familiares y Amigos de las Víctimas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El 7 de Diciembre de 2004 di por concluida mi etapa de trabajo de campo. Ese día tuvo lugar el acto en la sede de la AMIA acerca del cual me explayé en el 2. Elegí esa fecha como punto de conclusión porque ví ahí representada la culminación de un proceso en la historia argentina en el cual convergen dos complejas elaboraciones: una, la consideración acerca de los crímenes de la dictadura y otra, la percepción de los judíos en su condición de ciudadanos. Ambas, a partir de una manifestación de la **“retórica de la memoria”**. La declaración pública que tuvo lugar en dicho acto ya se encontraba presente y se expresaba en discursos informales entre integrantes de la comunidad judía, como lo fui mostrando, pero ella se convirtió en un hito en esa jornada. Ese hito permite pensar bajo una nueva óptica las consecuencias de “los trabajos de la memoria”, entendiendo por tales las formas a partir de las cuales se va tejiendo socialmente el recuerdo.

Caracterizar como “hito” al acto mencionado no significa necesariamente considerarlo como un punto de quiebre a partir del cual “toda cambió” y ya nada será como fue antes. Supone entender que la expresión que tuvo lugar en esa instancia fue la resultante de procesos más amplios que se manifestaron en una coyuntura determinada, cuando confluyeron una serie de factores, principalmente la prioridad asignada por el gobierno nacional al recuerdo de los sucesos de la dictadura militar 1976-1983 y el cambio de algunos dirigentes de la comunidad judía. Además, que dicha manifestación se encontraba prefigurada por manifestaciones anteriores y prefiguró otras que le sucedieron y otras que vendrán después. El doble anclaje público de los sujetos políticos denominados “desaparecidos” en su carácter de ciudadanos judíos argentinos es sin duda un hecho excepcional si se lo considera en su insularidad, pero no lo es si se lo percibe como un punto en una larga cadena de luchas discursivas precedentes y de la cual es expresión.

En mi tesis seguí hilos en principio imperceptibles, pero que fueron luego probando ser fundamentos sólidos y estar en el sustrato de manifestaciones más prominentes. Me refiero a cómo cuestiones como la exclusión de los judíos del

imaginario de la “argentinidad” y las relaciones entre el nazismo y la dictadura militar eran tematizados principalmente en la conversación cotidiana de judíos, pero también en la literatura y en productos de las industrias culturales y cómo esa trama discursiva constituía una red a partir de la cual oficializar al más alto nivel (el Presidente de la Nación y la persona que dirige la más importante institución comunitaria – independientemente de su representatividad para todos aquellos que se identifican como judíos) en un acto público aquello que estaba fraguado en otras instancias. En otras palabras, antes se habló, se dijo, se escribió, y siguiendo a Bajtín, las palabras dichas en ese momento, ya habían sido dichas por otros, muchas otras veces, de numerosas formas y en múltiples combinatorias. La idea de “*continuum*” sirve para caracterizar estas manifestaciones. En un extremo de éste, actos públicos como el de la agrupación “Memoria Activa” que fueron involucrando a través de diez años de evolución, apelaciones al recuerdo en múltiples soportes: discursos de figuras reconocidas por el público, elementos utilizados en rituales religiosos, música, prácticas asociadas a los reclamos de las organizaciones de derechos humanos, e incluso la fijación de una marca territorial como una de las relevadas para esta tesis. En el otro extremo, los relatos intercambiados en el devenir de la conversación diaria, en los cuales la asociación entre los crímenes cometidos por los nazis en la Segunda Guerra Mundial y los realizados por los militares argentinos en la dictadura del período 1976-1983 ocurría permanentemente.

Pero también en mi investigación seguí otras líneas, trazos que en principio no aparecían conectados. Me centré, siempre trabajando con el discurso, en otras esferas de la cultura. La indagación en el lexema “tradicición” que surgía una y otra vez cuando hablaba con mis entrevistados me permitió acceder a las maneras en que su uso supone una particular manera de delinear partes de un pasado y establecer lazos resignificados con él. Una amiga a quien le di a leer ese capítulo me envió un mensaje con el siguiente comentario:

“... Mi flia (sic) solía decir "No somos religiosos, somos tradicionalistas" y cuando yo intentaba explicar esto a un no judío se me hacía un merengue bárbaro: Lo que yo definía como "tradicional" (laico), para mi interlocutor gentil era "religioso”.

Además de haberle podido poner una explicación a algo que resultaba difícil de definir para una nativa, el trabajo con el término “tradicición” me permitió reflexionar

acerca de cómo un término naturalizado evoca y conecta. En el caso en estudio, esa manifestación discursiva da cuenta de una memoria entendida como manifestación “espontánea” de un vínculo con el pasado que da la posibilidad a un grupo humano de constituirse como colectivo social diferencial.

Entre la caracterización cotidiana de comportamientos tales como reelaboraciones que devienen de prácticas anteriores como “tradicionales” y las manifestaciones que ven la luz pública en un acto como el de Diciembre de 2004, en el que se expresan instancias de poder nacionales, municipales y comunitarias, hay otras mediaciones. La representación museográfica analizada es una muestra de ello. Es una institución comunitaria (aunque con sus particularidades en relación con las organizaciones de la colectividad, como fue explicado) y da cuenta de cómo desde estamentos institucionales de la colectividad se constituye una visión de aquello que es “judío” *vis à vis* lo “argentino”. La representación ahí realizada establece, por un lado vínculos con lo judío de otras localizaciones temporales y geográficas posicionando al grupo en un contexto mayor. Por otro, no difiere en gran medida de los intentos de legitimación de la presencia judía en Argentina a partir de los logros de sus “ciudadanos”. Pero, “coincidentalmente”, mientras se gesta la incorporación y reconocimiento público de la presencia judía también entre los desaparecidos de la dictadura militar, en la primera década de este nuevo siglo, el museo pasa a constituirse en un “Centro Cultural de la Memoria Judía en la Argentina” utilizando una terminología que empieza a incorporar la “**retórica de la memoria**”, aunque también es cierto que continúa respondiendo a la “**retórica del aporte**”. Ambas conviven, en un proyecto incipiente, con sus peleas internas, en un contexto en el cual lo “global” comienza a superar ampliamente las conexiones propias del modelo diaspórico con el que se configuró históricamente la “judeidad”. Procuré mostrar dicha conexión al mencionar la incidencia de organismos supranacionales en su funcionamiento. La explicitación de la “memoria” como aquello sobre lo que tienen que montarse los discursos de ahora en más responde tanto a una lógica de memorialización de lo “judío” que hace hincapié en el Holocausto como a una manifestación local del genocidio.

En el extremo del discurso no marcado por la búsqueda consciente de la “memoria” como instancia de vinculación entre los hechos históricos, aunque como mostré, muy involucrada en la constitución de dicha conexión, se encuentra el arte verbal. Las manifestaciones de la poética del habla, aún aquellas que en principio

aparecen como menos significativas, sustentan un recuerdo que se va construyendo en cada instancia de enunciación.

Como expuse a lo largo del trabajo, y específicamente en el último capítulo, el juego con el lenguaje permite la creación de nuevas formas de nombrar, y a partir de entonces, la caracterización desde las esferas más íntimas hasta otras más alejadas, pero con incidencia en la vida de los sujetos. Se comienza con el espacio familiar, y se expande el nombrar hacia el mundo de las relaciones con los “paisanos”, con los vecinos, con el mundo “no judío”, con las instancias estatales. En algunos casos, dichos juegos con el lenguaje reelaboran discursos anteriores para producir un anclaje en lo nacional argentino. Hibridan, producen combinaciones interdiscursivas, localizan los pasados grupales en los presentes societales. En otros hablan desde el hoy, imbricando en una combinatoria lúcida, hechos cuya implicación dará cuenta de una articulación reflexiva.

El trabajo con el caso de la conformación de un colectivo judío argentino y su relación con la memoria, me ha permitido reflexionar acerca de las conceptualizaciones de la memoria social vigentes, y comenzar a estudiar un fenómeno del cual sólo, considero, se está en un momento incipiente.

El desarrollo de mi tesis ha vuelto a poner en primer plano una situación planteada inicialmente, respecto a los múltiples mecanismos de producción de memoria y la concomitante necesidad de plantear diversas aproximaciones para encarar su estudio. Ha quedado también explicitada la pluralidad de abordajes necesaria para la indagación de los procesos de elaboración de la memoria social. En mi investigación tomé diferentes soportes materiales: monumentos memoriales en espacios públicos, exhibiciones museográficas, alocuciones públicas, música popular, folletos, discurso verbal oral. Dicha multiplicidad de soportes requiere también distintas aproximaciones metodológicas. La principal, con la que encaré todo el estudio estuvo dada por la aportada por la teoría de la “actuación” (*performance*). En cada caso particular, combiné dicha aproximación con otras, como el análisis del discurso conversacional. No obstante, el trabajo muestra también las limitaciones de algunos de estos abordajes para determinados materiales. Por ejemplo, se evidencia la necesidad de profundizar en cuestiones de semiótica visual para el análisis de los monumentos memoriales y las exhibiciones museográficas. Sin embargo, aunque dejo pendiente para futuras investigaciones un énfasis en el aspecto visual, estas manifestaciones fueron tomadas en

sus contextos, definidos a partir de numerosos indicadores, como lugar y fecha de emplazamiento, fecha del registro, textos que forman parte del memorial o la exhibición y desde ese posicionamiento contextual fueron leídos. Entendí también que a su vez, contextualizan, es decir, dan lugar a la creación de nuevas significaciones y de otras formas de elaborar el recuerdo.

Uno de los ejes en los cuales situé mi estudio estuvo determinado por lo que denominé **“retórica del aporte”** y **“retórica de la memoria”**. Aunque coexistentes en la actualidad, la primera sería históricamente previa y en alguna medida, antecedente, y la segunda posterior y posible en virtud de la preexistencia de la anterior. A su vez, estas dos retóricas se vinculan con otro eje tomado en consideración en principio, que es aquel que relaciona el **“paradigma inmigratorio”** con el **“paradigma diaspórico”**. Ello da cuenta de la dimensión de la intersección de procesos en los cuales la memoria social está imbricada. Para poder convertirse en ciudadanos argentinos en condición de pares con **“otros”**, los judíos tienen que luchar por su reconocimiento. Con ese fin, deben también producir un **“olvido”** respecto a aquello de donde se viene. Así, se deja de practicar la lengua, los lugares originarios se convierten en vagos o remotos, los saberes de los antepasados quedan relegados a un lugar de anquilosamiento, fanatismo, o antigüedad. La noción de **“tradición”** vehiculiza esa pérdida. Al mismo tiempo que afirma la continuidad, la quiebra.

Llegado a este punto, me interesa acentuar la interdependencia entre la **“memoria espontánea”** y la **“memoria voluntaria”**. Allí donde la mirada analítica establece divisiones, quizás sería necesario empezar a ver las intersecciones, dado que el recuerdo no se constituye únicamente con los relatos que se traen del pasado en una situación de enunciación concreta, sino que éstos también tomando la denominación de Halbwachs, se producen en un **“marco”** no explicitado, que tiene incidencia en la interpretación del pasado de los relatos actuales. En el caso aquí tratado, la vinculación entre el nazismo y los crímenes de la dictadura puede realizarse tomando como marco, en principio, los discursos posdictatoriales socialmente vigentes, pero en forma menos directa, los modos en que fue reelaborada la cultura de Europa Oriental por los propios judíos.

Una de las cuestiones siempre presente en los estudios sobre memoria es la de su relación con la historia, como lo plantea Jacques Le Goff (1992). Principalmente, porque la mayoría de las investigaciones abocadas al tema son realizadas por

historiadores. Éstos permanentemente debaten acerca de la validez de los recuerdos personales en su intento por determinar si ciertos hechos ocurrieron y en tal caso cómo fueron. Sin desmedro de la importancia de este tipo de investigaciones, en este punto me interesa hacer hincapié en la relevancia de la aproximación a la temática desde una “antropología de la memoria”, en la cual según las orientaciones disciplinarias propias, las preguntas consideradas pertinentes son otras. De esa manera, el foco no está tanto puesto en si los hechos que se relatan efectivamente ocurrieron, u ocurrieron como se los relata, sino en los motivos por los cuales se recuerdan ciertos acontecimientos y otros no, y en los sentidos que adquieren los procesos de producción de memoria.

Si el análisis de las “manifestaciones públicas de memoria” da cuenta de una lucha discursiva por instaurar una narrativa que por medio de la referencia al pasado permite enfrentar las constricciones del presente, me interesó demostrar que el estudio del juego con el lenguaje y sus géneros vuelve sobre los pasos de lo que se abandona (lenguas, expresiones, experiencias) para señalar que los entramados culturales tienen una solidez que resiste las imposiciones de olvido. De esa manera ellos se retoman, como en este caso, a la manera de columna sobre la que se erige un colectivo social que puede seguir reivindicando su condición de “judío”, reelaborar críticamente lo que ello significa, y enfrascarse en discusiones políticas internas, sin dejar de reclamar su inclusión plena en una identidad nacional abarcadora.

BIBLIOGRAFÍA SISTEMATIZADA¹¹⁷

Teoría del Folklore

AA.VV. *Journal of Folklore Research* (1996) vol 33 N°3 A Forum on the Term Folklore.

Abrahams, Roger (1988 [1975]) Las complejas relaciones de las formas simples. En *Serie de Folklore 5*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Pp. 3-30.

Bauman, Richard (2004) *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing.

Ben-Amos, Dan (1969) "Analytical Categories and Ethnic Genres" *Genre 2* :275-301.

Ben-Amos, Dan (1972 [2000]) Toward a Definition of Folklore in Context. En *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington: Trickster Press. Pp.3-19.

Ben-Amos, Dan (ed.) (1976) *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press.

Bendix, Regina (1997) *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. The University of Wisconsin Press.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000c) "Folklore y Patrimonio intangible: viejas y nuevas conceptualizaciones". Ponencia presentada en las I Jornadas de Patrimonio Intangible. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 6 y 7 de diciembre.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2001) "Folklore y patrimonio intangible: viejas y nuevas conceptualizaciones". *Revista de Investigaciones Folclóricas* 16: 99-102.

Blache, Martha (1985) "El reconocimiento folklórico de un grupo tras el relato humorístico: los chistes judíos" *RUNA* Vol. XV:99-116

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1980) Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore. *Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas* III. Buenos Aires : 5-15.

¹¹⁷ Esta sistematización obedece a un ordenamiento producido en el proceso de investigación. Desde ya que la cabe realizar otras sistematizaciones en función de distintos recorridos de lectura. También que un buen número de los trabajos citados podría ser incluido en dos o más de las categorías elegidas.

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1987) "Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica" *Revista de Investigaciones Folklóricas* 2 :16-19.

Blache, Martha y Juan Angel Magariños de Morentin (1992) "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore: 12 años después". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 7 :29-34.

Briggs, Charles y Richard Bauman (1996 [1992]) "Género, intertextualidad y poder social". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11 :78-108

Dannemann, Manuel (1976) "Nuevas reflexiones en torno al concepto de Folklore". *Folklore Americano* : 121-129.

Dégh, Linda (1962) *Folktales and Society: Storytelling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press.

Fine, Elizabeth C. (1984) *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Fischman, Fernando (2004b) La competencia del Folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y (re)tradicionalización. En *Arte, Comunicación y Tradición*. Compiladora: María Inés Palleiro. Buenos Aires: Dunken, 2004. Pp.167-180

Handler, Richard y Jocelin Linnekin (1984) "Tradition: Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*". Vol. 97 No 385 : 273-290.

Jakobson, Roman (1960) Closing Statement: Language and Poetics. En *Style in Language*, ed. T. Sebeok. Cambridge: MIT Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1978) Culture Shock and Narrative Creativity. *En Folklore in the Modern World*. Editor Richard Dorson. The Hague Paris Mouton Publishers. Pp.109-122.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1996) "Topic Drift: Negotiating the Gap between the Field and Our Name". *Journal of Folklore Research* vol.33 N°3 :245-254

Mieder, Wolfgang (1990) "Consideraciones generales acerca de la naturaleza del proverbio". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 5 :7-16.

Paredes, Américo (1993) On Ethnographic Work among Minority Groups: A Folklorist's Perspective. En *Folklore and Culture on the Texan-Mexican Border*. Pp.73-110.

Paredes, Américo y Richard Bauman (Eds.) (1972 [2000]) *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington: Trickster Press.

Teoría de la *Performance*

Bauman, Richard (1977) *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Il: Waveland Press.

Bauman, Richard (1986) *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge University Press.

Bauman, Richard (1992a) Contextualization, Tradition, and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the *Kraftaskald*. En *Rethinking Context*. Alessandro Duranti and

Charles Goodwin, eds. Cambridge: Cambridge University Press. Pp.77-99.

Bauman, Richard (1992b) Performance. En *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York Oxford: Oxford University Press.Pp.41-49.

Bauman, Richard (1994 [1989]) “Estudios norteamericanos de folklore y transformación social: una perspectiva centrada en la actuación” En *Serie de Folklore* 10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires :3-20 (Original en *Text and Performance Quarterly* vol.9 N°3).

Bauman, Richard (1996) Transformations of the Word in the Production of Mexican Festival Drama. En *Natural Histories of Discourse*. Edited by Michael Silverstein and

Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press. Pp.301-331.

Bauman, Richard (2000a) Las palabras de los otros y la construcción simbólica de la modernidad. En: *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos “José Hernández”. Pp.17-30.

Bauman, Richard (2000b) Actuación mediacional, tradicionalización y la “autoría” del discurso. En: *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*. Museo de Motivos Argentinos “José Hernández”. Pp. 31-51.

Bauman, Richard (2000c) “Genre” *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1) :81-84.

Bauman, Richard (en prensa) “Indirect Indexicality, Identity, Performance: Dialogic Observations”. *Journal of Linguistic Anthropology*.

Bauman, Richard y Charles Briggs (1990) “Poetics and and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life” *Annual Review of Anthropology* 19 :59-88.

Bauman, Richard y Joel Sherzer (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press.

Ben-Amos, Dan y Kenneth Goldstein (eds.) (1975) *Folklore, Performance and Communication*. The Hague: Mouton.

Benedetti, Cecilia (2001) *Rock Nacional y Consumo: el caso de La Renga. Tesis de Licenciatura presentada al Departamento de Ciencias Antropológicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000a) “El concepto de ‘actuación’ en el análisis de una propuesta de política cultural: el ‘relanzamiento de las canciones patrias y la noción de ‘identidad nacional’”. En *Temas de Folklore: Tradición, Identidad y ‘Actuación’*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman (2000b) “Folklore + fiestas patrias = ¿identidad nacional? Una aproximación a la utilización de la “tradición” en eventos culturales actuales”, *Libro de Oro. Los Saberes Populares en el Fin del Milenio*. Valparaíso: Universidad Católica de Valparaíso-Academia Binacional de Folklore Argentino Chileno.

Canale, Analía (2001) “Los corsos barriales en Buenos Aires. Agentes y significados en una actuación folklórica” *Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore*, Córdoba, 15 al 17 de junio.

Canale, Analía (2002) “*La fiebre murguera que quita el aliento*. Una visión del resurgimiento de las murgas porteñas desde el Folklore” Cuadernos 18, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy : 249-264.

Crespo, Carolina (2003) “Políticas de tradicionalización en el escenario festivo de Gualeguaychú”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* 18 : 137-145

López, Laura (2001) “Actuaciones culturales e identidad. El caso de las llamadas de tambores en Buenos Aires”. Ponencia presentada en el XII Congreso Nacional de Folklore, Córdoba, 15 al 17 de junio.

Macadar, Marquesa (2003) “La memoria actuándose: la puesta en escena del "ladino" en Uruguay” Ponencia presentada en las I Jornadas de Patrimonio Cultural Judío Argentino, desarrolladas en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 13 y 14 de Mayo.

Schechner, Richard (2000) *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

Lingüística y Antropología Lingüística

Austin, J.L (1962) *How to do things with words*. Oxford University Press.

Benveniste, Emile (1983) *Problemas de Lingüística General I*, México: Siglo XXI

Chafe, Wallace (1993) Prosodic and Functional Units of Language. En *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*. Edited by Jane Edwards and Martin D. Lampert. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. Pp. 33-

44.

Chafe, Wallace (1994) *Discourse, Consciousness and Time: The Flow and Displacement of Conscious Experience in Speaking and Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Duranti, Alessandro (1986) "The audience as co-author: An introduction". *Text* 6 (3):239-247.

Duranti, Alessandro (1997) *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press.

Fernández Garay, Ana (1997) *Testimonios de los últimos tehuelches. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Archivo de Lenguas Indoamericanas, Colección Nuestra América, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Fernández Garay, Ana (2002) *Testimonios de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*. Colección Nuestra América, Archivo de Lenguas Indoamericanas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Golluscio, Lucía (1992) Ejecución e identidad: los tayil mapuches. En *Etnicidad e Identidad*. Compilación: Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp.153-167.

Golluscio, L. 2002: "Introducción". En Golluscio, L. y colaboradoras (comp.): *La etnografía del habla. Textos fundacionales*. Bs. As. EUDEBA Pp.. 13-53).

Golluscio, Lucía, Claudia Briones, Diana Lenton, Ana Ramos y Vivian Spoliansky (2000 [1996]) "El discurso en los procesos de formación de "comunidad". En *El habla en interacción: la comunidad*. Compiladora: Susana L. Skura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Pp. 63-77.

Gumperz, John (1982) *Discourse Strategies*. New York, Cambridge University Press.

Gumperz, John y Berenz (1993) "Transcribing Conversational Exchanges". In *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*. Edited by Jane E. Edwards and Martin D. Lampert. Hillsdale, New Jersey Hove and London Lawrence Elbaum Associates, Publishers.

Hanks, William (1999) "Indexicality" *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1-2): 124-126.

Irvine, Judith T (1996) Shadow Conversations: The Indeterminacy of Participant Roles. En *Natural Histories of Discourse*. Edited by Michael Silverstein and Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Johnstone, Barbara (1990) *Stories, Communities, and Place*. Bloomington Indianapolis: Indiana University Press.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1986) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.

Labov, William y Joshua Waletzky (1967) Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. En J. Helms (ed.) *Essays on the verbal and Usual Acts*. Seattle: University of Washington Press. Pp. 12-44.

Lyons, John (1980) *Semántica*. Barcelona: Teide.

Ochs, Elinor (1997) "Narrative". In *Discourse Studies: a Multidisciplinary Introduction*. Edited by Teun van Dijk, London: Thousand Oaks, California, Sage Publications.

Sherzer, Joel (1987) "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture". *American Anthropologist* 89: 285-309.

Schieffelin, Bambi B, Kathryn A. Woolard y Paul Kroskrity (1998) *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York Oxford: Oxford University Press.

Schiffrin, Deborah (1987) *Discourse Markers* Cambridge New York New Rochelle Melbourne Sidney, Cambridge University Press.

Silverstein, Michael y Greg Urban (1996) The Natural History of Discourse. En *Natural Histories of Discourse*, Edited by Michael Silverstein and Greg Urban. Chicago and London: The University of Chicago Press. Pp. 1-17

Urban, Greg (1994) "Repetition and Cultural Replication: Three Examples from Shokleng". En *Repetition in Discourse. Interdisciplinary Perspectives*. Barbara Johnstone, Editor. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Vitale, María Alejandra y Graciana Vázquez Villanueva (2001) "Políticas estatales sobre la lengua. La legislación argentina sobre radiodifusión (1934-1999). *Primeras Jornadas Nuestra lengua: un patrimonio*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp.120-124.

Yankah, Kwesi (1995) *Speaking for the Chief. Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Memoria

Achugar, Hugo (2003) El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis). En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Elizabeth Jelin y Victoria Langland (comps.) Madrid: Siglo XXI de España Editoriales. Pp. 192-216.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, NY: Verso.

Barrenechea, Ana María (2003) Archivos de la memoria. Palabras introductorias. En *Archivos de la Memoria*, Ana María Barrenechea, (compiladora) Rosario: Beatriz Viterbo Editora. Pp. 7-11

Billig, Michael (1990) Collective Memory, Ideology and the British Royal Family. En *Collective Remembering* Edited by David Middleton and Derek Edwards. London Newbury Park New Delhi: Sage Publications. Pp.60-80.

Boyarin, Jonathan (1992) *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Briones, Claudia (1994) “‘Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos’. Usos del pasado e invención de la tradición”. *Runa XXI* :99-129.

Brow, James (1990) “Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past”. *Anthropological Quarterly*: 1-6.

Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fentress, James y Chris Wickham (1992) *Social Memory*. Oxford, U.K. & Cambridge USA: Blackwell Publishers.

Fischman, Fernando (2001) “El arte verbal en la configuración de la memoria social: el pasado en la narración oral” En *Narrar Identidades y Memorias Sociales. Estructura, Procesos y Contextos de la Narrativa Folklórica*. Compiladoras: Ana María Dupey y María Inés Poduje. Santa Rosa: Subsecretaría de Cultura de la provincia de La Pampa, Secretaría de Cultura de la Nación. Pp.303-313.

Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI

Jelin, Elizabeth y Victoria Langland (2003) Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Elizabeth Jelin, y Victoria Langland (comps.) Madrid: Siglo XXI de España Editoriales, Pp. 1-18.

Kaufman, Alejandro (2001) Prólogo. Memoria, horror, historia. En *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio*, Silvio Guelerman, comp.. Buenos Aires: Norma. Pp. 11-34

Le Goff, Jacques (1992) *History and Memory*. New York Oxford: Columbia University Press.

Lowenthal, David (1998 [1985]) *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal Ediciones.

Middleton, David y Derek Edwards (1990) *Collective Remembering*. London Newbury Park New Delhi, Sage Publications.

Olick, Jeffrey K. (1998) "Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público". *Ayer* 32 : 119-145.

Peltz, Rakhmiel (1995) Children of Immigrants Remember: The Evolution of Ethnic Culture. En *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. Edited by Marea C. Teski and Jacob. J. Climo. Westport, Connecticut London: Bergin & Garvey. Pp.27-48

Tonkin, Elizabeth (1992) *Narrating our Pasts. The Social Construction of Oral History*. Cambridge University Press.

Valensi, Lucette (1986) "From sacred history to historical memory and back: the Jewish Past". *History and Anthropology* Vol 2, part 2: 283-305.

Vidal-Naquet, Pierre (1996 [1991]) *Los judíos, la memoria y el presente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Visacovsky, Sergio E. (2004) "Un concepto de *realidad* en el análisis de las narrativas sobre el pasado". *Revista de Investigaciones Folclóricas* 19 :151-168.

Wachtel, Nathan (1986) "Introduction" *History and Anthropology* vol 2 : 207-224

Yerushalmi, Yosef Hayim (1982) *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle and London: University of Washington Press.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1989) Reflexiones sobre el olvido. En *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royamount*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Patrimonio Cultural

Arantes, Antonio A. (1997) Patrimônio cultural e nação. En *Trabalho, cultura e cidadania: um balanço de historia social brasileira*. Organização Angela Maria Carneiro Araújo, Sao Paulo: Scritta. Pp. 275-290.

Fischman, Fernando (2003) "Hacia una conceptualización del patrimonio cultural judío argentino" Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Patrimonio Cultural Judío Argentino, CIJAL-Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Mayo 13 y 14.

Fischman, Fernando (2004a) "El patrimonio cultural judío argentino y sus narrativas del pasado". Ponencia presentada en el II Congreso Internacional Patrimonio Cultural, Universidad Nacional de Córdoba, 6 y 7 de mayo.

Fischman, Fernando (2005) La producción cultural judía argentina como patrimonio. Interrogantes y propuestas. En *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. Compiladora: Alicia Martín. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Freidenberg, Judith (2005) *Memorias de Villa Clara*. Buenos Aires: Antropofagia

García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo.

González-Varas, Ignacio (1999) *Conservación de Bienes Culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Cátedra.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Lacarrière, Mónica (2000) “¿Se mira y no se toca...? El patrimonio en las ciudades de fin de siglo”. *Cuadernos de Antropología Social* N°11 :137-163.

Morosi, Albana (2004) La historia de la Plaza Lavalle en la perspectiva de los actores. En *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos sociales contemporáneos*. Mónica B. Rotman, Editora. Córdoba: Ferreira Editor, Pp. 173-190

Prats, Llorenç (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel.

Prats, Llorenç (2000 [1998]) “El concepto de patrimonio cultural”. *Cuadernos de Antropología Social* N°11 :115-136.

Rotman, Mónica B. (2004) La creación urbana de tradiciones locales. En *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos sociales contemporáneos*. Mónica B. Rotman, Editora. Córdoba: Ferreira Editor, Pp. 135-151.

Inmigración

Bargman, Daniel, Guadalupe Barúa, Mirta Bialogorski, Estela Biondi Assali e Isabel Lamounier (1992) Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina. En *Etnicidad e Identidad* (comp. Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno), Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp.189-198.

Bialogorski, Mirta (2002) *La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria*. Tesis de doctorado presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Devoto, Fernando (2003) *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Juliano, Dolores (1978) “El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria”. En: *Procesos de contacto interétnico*. Roberto Ringuet, comp. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.

Antropología reflexiva, Etnografía nativa

Behar, Ruth (1996) "Anthropology that Breaks your Heart" en *The Vulnerable Observer*. Beacon Press. Pp. 161-191.

Clifford, James (1994) "Diasporas". *Cultural Anthropology* 9 (3) :302-338.

Clifford, James (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Jones, Delmos (1970) "Towards a Native Anthropology". *Human Organization* 29 (4) :251-259.

Kondo, Dorinne (1986) "Dissolution and Reconstitution of Self" *Cultural Anthropology* 1 (1): 74-88.

Rosaldo, Renato (1989) "Grief and the Headhunter's Rage" en *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysts*. Beacon Press. Pp.1-21.

Taylor, Julie (1998) *Paper Tangos*. Durham and London: Duke University Press.

Trinh Minh-Ha (1989) "The Language of Nativism: Anthropology as a Scientific Conversation of Man with Man", in *Women Native Other*. Indiana University Press. Pp. 47-76.

Visweswaran, Kamala (1994) "Identifying Ethnography" en *Fictions of Feminine Ethnography*. University of Minnesota Press. Pp. 114-142.

Museos

Butler, Shelley Ruth (2000) "The Politics of Exhibiting Culture: Legacies and Possibilities". *Museum Anthropology* 23 (3) :74-92.

Fischman, Fernando (2002) "Mostrar un museo con vida. La representación de la producción artesanal indígena en el ámbito museal". *Anclajes* Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso, Universidad Nacional de La Pampa Vol. VI N°6

Karp, Ivan (1992) Introduction: Museums and Communities: The Politics of Public Culture. En *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.Pp.1-17.

Miller, Julie (1994) "Planning the Jewish Museum, 1944-1947" *Conservative Judaism* Volume XLVII, Number 1.

Crítica Literaria

Bruner, Jerome (1998) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.

De Certeau, Michel (1996 [1980]) *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. Mexico: Universidad Iberoamericana.

Derrida, Jacques (1997) *Mal de Archivo*. Madrid: Trotta

Gresillon, Almuth (1994) "Qué es la crítica genética". *Filología* Año XXVII, 1-2 :25-52

Hay, Louis (1994) "La escritura viva" *Filología* Año XXVII, 1-2 : 5-22.

Mizraje, María Gabriela (2002) "Ficciones de identidad. Las mixturas críticas en Germán Rozenmacher" Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 11 al 15 de noviembre.

Morris, Pam (1994) *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*. London New York Sydney Auckland: Edward Arnold.

Mukarovsky, Jan (1977 [1940]) On Poetic Language. En *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*. John Burbank and Peter Steiner, eds. New Haven: Yale University Press. Pp. 1-17

Palleiro, María Inés (2004a) *Fue una historia real. Itinerarios de un archivo*. Universidad de Buenos Aires.

Palleiro, María Inés (2004b) Arte, comunicación y tradición. En *Arte, comunicación y tradición*. María Inés Palleiro (compiladora). Pp.13-118.

Piglia, Ricardo (1999) "Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)", conferencia pronunciada en el I Seminario de Análisis Crítico de la Realidad Argentina 1984-1999, Asociación Madres de Plaza de Mayo. *Página 12*, 24 de Diciembre.

Prieto, Adolfo (1988) *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana.

Senkman, Leonardo (1983) *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Pardes.

Steiner, George (1996) *Pasión Intacta*. Siruela-Norma.

Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

Estudios judíos

Birnbaum, Philip (1988) *Encyclopedia of Jewish Concepts*. New York: Hebrew Publishing Company.

Boyarin, Daniel y Jonathan Boyarin (1993) "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity". *Critical Inquiry* 19 Summer.

Harshav, Benjamin (1990) *The Meaning of Yiddish*. Berkeley Los Angeles Oxford: University of California Press.

Neusner, J. (1995). *Judaism in Modern Times. An Introduction and Reader*. Oxford, Basil Blackwell.

Sorj, Bernardo (2002) Estudios Judaicos Latinoamericanos y Teoría Social Crítica. Conferencia inaugural de *The Eleventh International Research Conference of The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America"*, Rio de Janeiro 23-26 de Junio.

Topel, Marta (2002) Neopentecostales y neo-ortodoxos en San Pablo: diferencias y semejanzas en las estrategias de reclutamiento de nuevos miembros. Ponencia presentada en la Eleventh International Research Conference, Latin American Jewish Studies Association, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.MS.

Topel, Marta (2003) O lugar da nova ortodoxia judaica paulistana no cenário do campo religioso brasileiro: algumas observações. *Rever* N1 Ano 3 <http://www.pucsp.br/rever>

Wiesenthal, Simon (1988 [1986]) *El libro de la memoria judía. Calendario de un martirologio*. Buenos Aires: Hachette.

Judíos argentinos

Acedo, Teresa (2003) "El legado cultural de la Colonia Mauricio en la localidad bonaerense de Carlos Casares. Recuperación y olvido". Ponencia presentada en el III Encuentro de Turismo Cultural NAYA-Museo de Motivos Populares José Hernández, octubre 31, noviembre 1 y 2.

Avni, Haim (1991) *Argentina and the Jews. A History of Jewish Immigration*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Avni, Haim (1992) *Judíos en América. Cinco siglos de historia*. Madrid: Editorial Mapfre.

Barúa, G.(1990) Procesos de diferenciación/vinculación en las unidades sociales de la comunidad judía de Buenos Aires. En: *Ensayos sobre Judaísmo Latinoamericano*, pp. 259-287. Buenos Aires, Milá.

Feierstein, Ricardo (1999) *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires: Ameghino Editora.

Fischman, Fernando (2000a) *The Oral Narrative Discourse of Jewish Immigration to Argentina*. Tesis de Maestría presentada al Department of Folklore and Ethnomusicology, Indiana University.

Fischman, Fernando y Javier Pelacoff (2002) "Demandas de Justicia y marcas de identidad: manifestaciones públicas de los judíos de Buenos Aires después del atentado a AMIA" Ponencia presentada en *The Eleventh International Research Conference of*

The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America", Rio de Janeiro, 23-26 de Junio.

Fischman, Fernando (2004c) "Inmigración y arte verbal en el relato de la experiencia judeoargentina". Ponencia presentada en las VI° Jornadas Académicas de Integración Curricular Lenguaje e Identidad "El multilingüismo de los judíos". Fundación Auge, Universidad Hebrea de Jerusalem, Universidad Maimónides, 29 y 30 de Julio

Lvovich, Daniel (2003) *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Javier Vergara Editor

Mirelman, Victor (1988) *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1880-1930*. Buenos Aires: Milá.

Pelacoff, Javier.(2000) Desencanto, pero al revés: Sobre el retorno de lo religioso y la hiper (o post) secularización. Ponencia presentada en la I Jornada Interdisciplinaria de Ciencias Sociales y Filosofía: "Justicia, Trabajo y Educación en la Sociedad Global"/ "El retorno de la política: la utopía democrática". Instituto de Investigación en Ciencias Sociales "Gino Germani". Facultad de Ciencias Sociales -UBA.MS

Pelacoff, Javier (2002) "*El Imperio Contraataca*. Referencias identitarias y Acción Colectiva en una "pizzería recuperada". Ponencia presentada en las I Jornadas de Interfases entre Cultura y Política en Argentina, IDES.

Schwarcz, Alfredo José (1991) *Y a pesar de todo. Los judíos de habla alemana en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Slavsky, L. y S. Skura (2000). "1901-2001 - 100 Años de Teatro en Idish en Buenos Aires".Feierstein, R. y S.A. Sadow (comp.) *Encuentro Recreando la Cultura Judeoargentina 1984-2001: en el umbral del segundo siglo*. Buenos Aires, Milá.

Slavsky L. y S. Skura. (2002) "Judíos de Buenos Aires. Gente de Teatro (Idish)". 11 International Research Conference of The Latin American Jewish Studies Association "The Construction of Identity in Jewish Latin America. En: *hcc.haifa.ac.il/~lajsa*.

Smolensky, Eleonora (2005) Italianos-judíos en la Argentina. En *Narrativa: identidades y memorias*. María Inés Palleiro (compiladora). Buenos Aires: Editorial Dunken Pp.93-101

Smolensky, Eleonora y Vera Vigevani Jarach (1999) *Tantas voces, una historia. Italianos judíos en la Argentina, 1939-1948*, Buenos Aires: Temas Editorial.

Zadoff, Efraim (1994) "La educación judía en Buenos Aires: su organización e institucionalización 1935-1957". *Coloquio* 26 : 35-38

Obras literarias e históricas

Bublik, Armando (1997) *Poncho y Talmud*. Buenos Aires: Atlántida.

de Jong, Ingrid (2005) "Representaciones de la tradición nacional: esencias y jerarquías culturales en los estudios de folklore en el cambio de siglo (XIX-XX)". Ponencia presentada en las III Jornadas de Investigación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 3, 4 y 5 de Agosto.

Gerchunoff, Alberto (1968 [1910]) *Los Gauchos Judíos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Judkowski, José (1998) *El Tango. Una historia con judíos*. Buenos Aires: Fundación IWO.

Nudler, Julio (1998) *Tango judío. Del ghetto a la milonga*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rock, David (1993) *La argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Ariel.

Shumway, Nicolás (1993 [1991]) *La invención de la Argentina*. Emecé

Spektorowski, Alberto (1990) Los orígenes intelectuales del antisemitismo en la derecha nacionalista argentina. Los casos de J. Meinvielle, R. Doll y E. Osés. En *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*. Buenos Aires: Milá. Pp.200-25.

Steimberg, Alicia (1992) *Cuando digo Magdalena*. Buenos Aires: Planeta.

Fuentes periodísticas y de difusión

Congregación en Libertad. Revista de la CIRA (2000)

Congregación Israelita de la República Argentina (1999) Vol 1 N°1

Macón, Cecilia (2001) "Lo imborrable" *Ciudad Abierta* Año 1 N°8, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Mundo Israelita, 2/01/04

"Shalom Argentina. Huellas de la Colonización Judía" (2001)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas