

## Estudios Judíos/Estudios de Área/ Estudios de Subalternidad? Aportes para un discusión sobre el multiculturalismo.

Javier Pelacoff [javier\\_pe@ciudad.com.ar](mailto:javier_pe@ciudad.com.ar)<sup>\*</sup>

El presente trabajo pretende recuperar algunos aspectos de los debates sobre derechos de grupo, multiculturalismo, políticas de reconocimiento y políticas de identidad para señalar algunas especificaciones relativas al modo en que estas cuestiones aparecieron asociadas a nuestro intento de caracterizar los procesos de *reconfiguración identitaria* de la comunidad judía de Buenos Aires en términos de *ciudadanización* y *tradicionalización*. En relación con su formulación en el nivel teórico-conceptual, se intentará presentar los distintos ejes en torno a los cuales se pueden organizar sus posiciones y argumentos. Tras señalar un solapamiento entre sus niveles descriptivo y normativo, la caracterización de las críticas al universalismo permiten presentar sintéticamente los límites y dificultades con que se encuentran estas posiciones. En la misma dirección, las relaciones entre los aspectos estrictamente académicos y la dimensión político –cultural de las intervenciones en dicha discusión nos resultan útiles para caracterizar los “estudios de subalternidad” y, en función de ello, presentar ciertas posibilidades para hacer coextensivos los términos de discusión de dichas áreas y la producción que, si bien no se inscribe en el campo de los estudios judíos, al menos resulta relevante para dicho campo de estudios, en la medida en que la condición judía constituye un motivo particular de su reflexión.

En mi proyecto de investigación había propuesto inicialmente abordar las transformaciones que afectaron a la comunidad judía de Buenos Aires, en particular los modos de atribución de pertenencias y de autoatribución –o mejor dicho, de *autocomprepción*-, entendiendo dichas transformaciones como dimensiones inscriptas en un proceso general que se decidió denominar *reconfiguración identitaria*. En esta formulación inicial, hablo de “la comunidad judía” sólo por la realizar una operación retórica, una ontologización, y eludiendo deliberadamente toda discusión en torno de ambos términos y su posible conjunción. Lo importante es que aquellos de los aspectos más

---

\* UBACyT, S121 “¿Retorna la sociedad civil o declina la ciudadanía? El debate sobre capital social en la Argentina”. Directora: María Cristina Reigadas / Grupo de Estudios sobre el Colectivo Social Judío Argentino. Beca doctoral UBACyT

visibles que afectaron a los judíos, la comunidad judía, o como se quiera designar a aquello de lo que hablo, me permitieron conjeturar acerca de dos tendencias contrapuestas en el seno de dicho proceso de reconfiguración.

Una tendencia, que denominé *ciudadanización*, en la cual la movilización de sentimientos de identificación, proximidad, y empatía tras la explosión del edificio de AMIA confería a la visibilidad obtenida y a las expresiones de solidaridad recogidas por el colectivo Memoria Activa -en tanto agrupación demandante del esclarecimiento de dicho atentado- la posibilidad de constituirse en una fuente de referencia identitaria. Las modalidades de construcción de la pertenencia judía que quedaban habilitadas a partir de esta posibilidad, podían a su vez, asociarse a dos dimensiones: a) un proceso de desarticulación de las afiliaciones y membresías institucionales (clubes, escuelas, etc.) como principal modo de construcción de pertenencia, y en función de lo cual una convocatoria para-institucional se encontraría en mejores condiciones de actualizar dicho sentido de pertenencia. b) la conformación de un discurso público de reivindicación, en términos de demandas al estado nacional en calidad de una ciudadanía de pleno derecho, en contraste con una desacreditación de las demandas sociales asociada a las condiciones de posibilidad de la hegemonía neoliberal iniciada a principios de la década del 90.

La segunda tendencia, designada con el término *tradicionalización*, apuntaba a las condiciones de una -por ese entonces- difusa pero creciente convocatoria de las formas ortodoxas de observancia religiosa. Entendidas como aquellas formas de observancia orientadas por la adopción de los textos sagrados y la “tradición escrita” como criterio rector de la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas, mi trabajo se proponía identificar los aspectos que hacen que las expresiones ortodoxas aparezcan como mejor posicionadas, a la hora de reclutar nuevos miembros, respecto de las restantes alternativas del campo religioso (“conservadores” y “reformistas”). En ese sentido, la hipótesis general de un carácter “positivo” es decir, no reactivo, de dicha tradicionalización ponía énfasis en la capacidad de elaborar un marco de inteligibilidad y contención ante un contexto de incertidumbre creciente y dificultades para componer referencias estables.

Estas tendencias fueron presentadas como contrapuestas en la medida en que ambas presentaban distintos modos de vincular la pertenencia judía con la pertenencia a la sociedad mayor. En ese sentido, tanto la formulación de demandas de derechos como las

prácticas y, desde un punto de vista externo, las restricciones que entraña la adopción de un estilo de vida acorde con la ortodoxia religiosa remiten, si bien de maneras distintas, a la discusión ético-política –de alcance más general- sobre particularismo/universalismo. Al mismo tiempo, esta cuestión me condujo a preguntarme por los posibles modos de vincular la mencionada emergencia de un colectivo demandante asociado a la pertenencia judía, y la aparición en el seno de la comunidad de fenómenos que darían cuenta de un deliberado “retorno a la tradición”, con los debates sobre derechos de grupo, multiculturalismo, políticas de reconocimiento y políticas de identidad.

El debate sobre el multiculturalismo parece condensar en una discusión dos niveles de análisis: En un primer nivel, y respondiendo a una toma de posición desde el discurso antropológico a favor de las personas cuyo obrar da forma a los mundos de vida estudiados por la disciplina, el empleo de la expresión *multiculturalismo* adquiere un carácter más bien descriptivo. En función de dicho carácter, lo que se pretende en este uso es afirmar la diversidad cultural de hecho, en oposición a las concepciones -por así decirlo- normalizadoras u homogeneizadoras, asociadas a las políticas de los estados nacionales. Si bien nutrido de buenas intenciones y partícipe del “signo de los tiempos”, este uso descriptivo tiene varias limitaciones. La principal de ellas consiste en que termina por naturalizar el “salto lógico” que se produce cuando se parte desde la aserción de la existencia de hecho de un pluralismo de formas de vida y plexos de sentido, para llegar a la afirmación de los derechos de esas mismas formas de vida.

Pero es en aquellos aspectos en los cuales quedan involucradas las cuestiones de índole normativa donde, precisamente, esta discusión se vuelve significativa. Es entonces en este segundo nivel donde, para el abordaje da la cuestión, resulta conveniente realizar la siguiente distinción:

Por un lado, las críticas al universalismo que ven en éste un discurso de legitimación de determinada forma de opresión asociada a la expansión de Occidente. En tanto que tal, y lejos de su pretensión de universalidad, este discurso de legitimación no constituye otra cosa más que una expresión de la particularidad opresora. En esta línea de desenmascaramiento, la denuncia de la falsa universalidad aparece muchas veces acompañada de una voluntad política de rehabilitación de las diferencias silenciadas, víctimas, cuando no del silenciamiento y la explotación, al menos de la homogeneización.

---

Por el otro, y tal como lo ilustra la expresión “derechos culturales”, la expansión de la estructura de derechos de ciudadanía hacia distintas áreas de la vida social lleva a reconsiderar, a las relaciones entre universalidad y diferencia en dirección del ideal igualitario constitutivo de la noción de ciudadanía.

A partir de ello, resulta posible señalar una serie de dificultades ligadas a cada uno de estos aspectos:

1 -Las posiciones críticas del, planteado de este modo, “falso universal”, encuentran sus dificultades en que,

a) la reivindicación de un “pluralismo cultural” como mera sumatoria de particularidades silencia la conflictividad a partir de la cual resulta atendible la crítica al universalismo.

b) la celebración del conjunto de las diferencias en y por sí mismas reintroduce por omisión –de manera análoga a la “contradicción preformativa” en la que incurren los planteos contextualistas- la idea totalizadora en oposición a la cual se formuló su crítica inicial.

c) la rehabilitación de una identidad particular planteada como la recuperación de una plenitud y autenticidad preexistentes a una situación de subordinación, puede quedar detenida en una mera inversión de términos. Dicha posibilidad reside en la dificultad para reconocer que, partiendo del carácter constitutivo que para dicha identidad adquiere la experiencia de la subordinación, la superación de la subordinación -como forma de relación- implica una redefinición de la misma identidad.

2- Por su parte, la apelación a los principios de “igualdad en la diferencia” -que se desprende de la incorporación de las prácticas culturales a la matriz en la que se inscribe la noción ciudadanía (igual asignación/conquista de iguales derechos, pertenencia a una comunidad política)- encuentra una serie de dificultades prácticas. Estas dificultades aparecen en las demandas de derechos de reparación, derechos colectivos, derechos

especiales de grupo, políticas de acción afirmativa, y otras medidas tendientes a una mayor inclusión o a formas de reparación. Más allá de satisfacer en mayor o menor medida los reclamos de minorías y otros grupos subordinados, muchas veces los contenidos de estas mismas demandas subvieren los mismos presupuestos igualitarios sobre los que reposan tanto las demandas como sus posibles respuestas. Sin entrar en los pormenores de la discusión y sus posiciones actuales, y sólo para señalar sus términos iniciales, basta mencionar el modo en que los reclamos por la protección de un modo de vida particular de, por ejemplo, una minoría amenazada en su continuidad, contradicen la concepción de la igualdad de los estados liberales que identifican el universalismo con la neutralidad ante la pluralidad de formas de vida.

Recapitulando, podría plantearse que en esta discusión convergen tanto elementos propios de una discusión más ligada al quehacer académico como intervenciones más ligadas a una reflexión acerca de los términos de la deliberación público política. Como se ha señalado, en ella concurren, por un lado, las demandas por el reconocimiento igualitario de sus diferencias de minorías y grupos desfavorecidos o, dicho de otro modo, la intervención a favor de medidas que equiparen con el resto de la sociedad sus posibilidades de realización personal y, por el otro, las denuncias del carácter insuficiente e ilusorio de la “ceguera a las diferencias” de la “neutralidad liberal” como criterio formal garante de la igualdad, cuando no su directa funcionalidad a los intereses de los sectores dominantes (blancos, varones, adultos, etc.)<sup>1</sup>.

En consecuencia, la pretensión de vincular los fenómenos de nuestro interés con las discusiones surgidas de estas perspectivas, cuya denominación bien podríamos traducir como “estudios de subalternidad”<sup>2</sup>, suponen, en un primer momento, la posibilidad de identificar algún tipo de “afinidad electiva” entre la condición judía y estas distintas

---

<sup>1</sup> Sin embargo, es necesario señalar que es en esta convergencia donde los distintos “area studies” (gay, chico, queer, genre, black, women studies, etc.) han encontrado tanto su fuente de inspiración argumentativa como sus posibilidades de surgimiento e institucionalización académica<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> En este sentido resulta interesante ver el cambio de definición y posición relativa de los “estudios de área”, si se compara la actividad de crítica cultural realizada en el marco de dichos departamentos con la caracterización que, siguiendo a Wallerstein, sitúa a los estudios de área como aquella instancia donde el trabajo concreto sobre alguna “región” resulta en una anticipación práctica del trabajo “interdisciplinario”, y posteriormente de las condiciones que posibilitaron un cuestionamiento de la organización disciplinaria de las Ciencias Sociales y sus presupuestos centrales. Cfr. Wallerstein, Immanuel: *Abrir las Ciencias Sociales*. México. Siglo XXI. 1996

posiciones subalternas, cuando no el reconocimiento de una problemática común, al entender a dicha condición como comprendida dentro de un amplio espectro de posiciones subalternas.

Sin embargo, y aún cuando sea posible reconocer que algunos aspectos de las reflexiones contemporáneas sobre la condición judía participen de *leit motiv* común de la crítica al “euro-falogocentrismo”, parecería difícil encontrar entre todos estas perspectivas y los estudios inspirados en cada una de ellas una agenda común que pueda ir más allá de su agrupamiento a partir de este “antagonismo constitutivo”. De todas maneras, y sólo a título meramente introductorio, resulta posible establecer una analogía entre las distintas posiciones –más o menos explícitamente formuladas- que aparecen como orientaciones generales de los términos de autocomprendión de la condición judía y algunas características de las diferencias de orientación que, al interior del campo de los estudios de género, se presentan de manera ya generalizada como “feminismo de la igualdad/feminismo de la diferencia”.

1-Aquellos abordajes de la pertenencia judía que enfatizan el rasgo de “excepcionalidad” respecto de los ordenamientos sociales modernos encuentran en el caso de la especificidad judía una dificultad para hacer extensible a dicho colectivo social las categorías disponibles para la designación de colectivos sociales (pueblo, nación, civilización, religión, etc.). De la misma manera que para Wittgenstein resultaba imposible una definición de “juego” que no excluyese a alguno de los juegos consignados en una hipotética lista de todos los juegos, estos abordajes identifican en el carácter de excepcionalidad que reviste a la condición judía o bien un tópico privilegiado intensamente asociado a las perspectivas filosóficas críticas del “fundacionalismo” -retomando la “inversión ontológica” característica del pensamiento de Emmanuel Lévinas<sup>3</sup>- o bien una

---

3 Valga como ejemplo de una aproximación inspirada en esta tradición el siguiente párrafo: “¡Ah, si por lo menos fuera diferente, qué alivio para la humanidad! Pero su identidad consiste precisamente en no ser identificable. El odio al judío se endereza a esta traición ontológica, a este hecho constitutivo de ser apátrida, a esta infidelidad a la esencia, que lo lleva a no presentar nunca más que una identidad fugitiva, discutible, indeterminable, imposible de fijar en una región determinada del ser. Ni hombre ni animal, el judío propiamente no es nada. En esto consiste el crimen –en no tener un lugar en el ser, sino en perturbar el ser con su presencia inhallable- que la solución final, en su delirio metódico, quiere hacerle pagar.” v. FINKIELKRAUT, Alain: *La Sabiduría del Amor*. Barcelona. Gedisa. 1986 p.114)

lógica de la excepción que –al incorporar elaboraciones de cuño psicoanalítico- permite apelar a una “lógica del síntoma” como clave de análisis ideológico<sup>4</sup>.

No obstante cuán sugerentes puedan resultar las motivaciones para semejante tratamiento de la figura del judío, resulta evidente la dificultad que se les presentan a dichos abordajes para conectar dicho tratamiento con aquellos aspectos concretos de la experiencia de la pertenencia judía que puedan no estar estrechamente ligados a la estigmatización resultante de una operación ideológico- discursiva (operación que encuentra en el antisemitismo algo así como su “paradigma”, ya de la ideología, ya de la herencia del totalitarismo a la metafísica). Asimismo, el énfasis puesto sobre la cuestión de lo irreducible (llámeselo –según la fuente de referencia- “lo sublime”, lo “Real”, etc.) coloca a su reflexión sobre la “cuestión judía” en un lugar que resulta ajeno a quienes se puedan reconocer como interpelados por dicha cuestión. No se trata del caso de la defensa de un particularismo por la remisión a una idea de sentidos plenos imposibles de acceder si no es por medio de la pertenencia, vivencia o profunda empatía, donde todavía lo irreducible mantiene, sin embargo, una encarnación en agentes concretos. Más bien podría decirse que

---

<sup>4</sup> En este sentido, resultan particularmente atractivas las familiaridades que los siguientes párrafos presentan con la cita anterior:

“la lógica de esta inversión que produce un plus podría quedar clara a propósito del antisemitismo: al principio, “judío” aparece como un significante que connota un conjunto de propiedades supuestamente “reales” (espíritu de intriga, codicia y demás), pero esto no es todavía propiamente antisemitismo. Para llegar a él, hemos de invertir la relación y decir: Ellos son así (...) porque son judíos. Esta inversión a primera vista, parece puramente tautológica (...) Pero esta apariencia de tautología es falsa: “judío” en “porque son judíos” no connota una serie de propiedades reales, se refiere de nuevo a esa X inalcanzable, a lo que hay “en judío más que judío” y a lo que el nazismo trató tan desesperadamente de captar, medir, transformar en una propiedad real que nos permitiera identificar a los judíos de un modo científico y objetivo. (...) El paso crucial en el análisis de un edificio ideológico es, así pues, detectar, tras el deslumbrante esplendor del elemento que lo sostiene unido (“Dios”, “País”, “Partido”, “Clase”...) esta operación autorreferencial, tautológica, representativa. Un judío, por ejemplo, es en último término alguien estigmatizado con el significante “judío”; toda la riqueza fantasmática de las características que se supone que caracterizan a los judíos (...) sirve para encubrir, no el hecho de que “los judíos no son en realidad así”, no la realidad empírica de los judíos, sino el hecho deque en la construcción antisemita de un “judío” nos las vemos con una función puramente estructural”. ZIZEK, Slavoj: *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI México. 1992 pp. 137 y 140.

Y, en relación al Síntoma:

“ La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. (...) ¿Cómo tenemos en cuenta entonces la distancia entre este punto de vista corporativista y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas? La respuesta es, claro está, el judío: un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social. En suma, “judío” es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de “Sociedad”: es como si en la figura del judío esta imposibilidad hubiera adquirido una existencia real, palpable –y por ello marca la irrupción del goce en el campo social . ZIZEK, op. cit. pp.173.

---

en esta remisión a lo intraducible, lo resistente a la simbolización, etc., lo particular de la condición judía resulta algo así como un mero “efecto”, ya del discurso dominante, ya de la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Se trata, en definitiva, de una “cuestión judía” sin judíos.

Más allá de las profundas diferencias que hay entre ellos respecto del lugar que ocupan en los respectivos planteos la experiencia de los sujetos a los que se hace referencia, el correlato de estos abordajes en el ámbito de la perspectiva de género puede encontrarse entre aquellas posiciones que reivindican el carácter irreducible de la diferencia (en este caso, la diferencia sexual), con su particular acento en el carácter intraducible de la experiencia femenina. Por lo tanto, en el programa de intervención político-cultural implícito en estos planteos se trata de un “tomar la palabra” por sobre las formas (sociales, discursivas, cognoscitivas) del dominio masculino<sup>5</sup>.

---

2-Como contrapartida a estas versiones remozadas de la “excepcionalidad judía” -quizá sustitutivas o compensatorias, por lo demás, frente al moderno derrumbe de las concepciones providenciales de la historia- aparece una especie de mirada “normalizadora”, heredera de una voluntad *Aufklärer*, orientada por la expectativa del diálogo y enriquecimiento recíproco entre los estudios judíos, los estudios de otros colectivos sociales y las respectivas disciplinas donde se inscriben dichos estudios. En esta línea, podrían inscribirse tanto los relatos etnográficos que asumen cierta autoevidencia de los límites del colectivo social estudiado (p. ej. Un grupo ultraortodoxo cuyas actividades giran en torno a tales y cuales instituciones, situadas en un barrio en particular, etc.), como el estudio de la historia de la comunidad y las instituciones comunitarias<sup>6</sup>. Sin embargo, y como bien lo

---

<sup>5</sup> Sin embargo, el límite de esta analogía está dado en el anclaje biológico de dicha intraducibilidad: mientras que en un caso puede esgrimirse la maternidad como un claro ejemplo de dicho auto-reconocimiento, para el caso de la pertenencia judía cualquier referencia de esta índole quedaría inmediatamente asociada con una intencionalidad racista.

<sup>6</sup> Véase, entre otros, AVNI, Haim: *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Buenos Aires. AMIA-Magnes 1983, MIRELMAN, Víctor: *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires. 1890-1930*. Buenos Aires. Milá. 1988, SENKMAN, Leonardo: *El Antisemitismo en la Argentina*. 3 vol. Centro Editor de América Latina. 1986, FEIERSTEIN, Ricardo: *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires. Planeta. 1993. ZADOFF, Efraim: *Historia de la Educación Judía en Buenos Aires, 1935-1957*. Buenos Aires. Editorial Milá. 1995.

señala Yerushalmi a propósito del surgimiento de la historiografía judía<sup>7</sup>, mientras en la primera generación -influída por el historicismo y el idealismo alemán- la apuesta por el desarrollo de estos estudios podía referenciarse en la utilidad de dicha producción para el “esclarecimiento” de la condición judía, la mirada que parece predominar en los estudios contemporáneos es la de la una “ruptura con el pasado” por partida doble. En el objeto, ruptura con las formas de vida anteriores, que despiertan el interés en documentar prácticas y acopiar materiales de aquellas formas culturales que, de un modo u otro, están destinados a desaparecer como tales. Pero también ruptura desde el punto de vista del investigador, cuya voluntad de saber suple, de manera insuficiente, aquellos plexos de sentido de los que ha sido expulsado: haciendo extensible lo que Yerushalmi dice del surgimiento de la historia judía, en tanto esfuerzo por reconstrucción del pasado asociado a la ruptura con la memoria colectiva, bien podría decirse que en la mayoría de los estudios judíos aparece algo de esa “fe de los judíos caídos”<sup>8</sup>.

La analogía propuesta entre estos abordajes, más allá de sus problemas específicos, con los planteos del “feminismo de la igualdad” encuentra su punto de apoyo en el nivel en el cual ambas perspectivas pueden reconocerse como herederas, si bien con bastantes mediaciones, del proyecto emancipatorio de la modernidad. En estos casos, el salto entre el nivel descriptivo y el nivel normativo que se señalaba para la discusión general del multiculturalismo aparece claramente, al quedar asociada la reivindicación de la igualdad de derechos a una igualdad de acceso a las distintas instancias burocrático-administrativas que, en el ámbito universitario, se traduce en la reivindicación de la legitimidad académica e importancia social (ya del estudio del colectivo social, ya de la “perspectiva” del grupo en cuestión) en el tratamiento de los distintos objetos académicamente legítimos. Frente a esta

<sup>7</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona. Anthropos. 2002. Por otra parte, y sin que sea ésta la instancia para entrar en detalles al respecto, este aspecto quizás sirva para explicar algunas cuestiones críticas asociadas a la posibilidad de conformación de un campo de estudios judíos argentinos, a saber, ciertas dificultades tanto para superar la imagen externa de cierta “preocupación endogámica”, como así también para vencer cierto recelo de la dirigencia comunitaria local, más acostumbrada a las figuras de los “ideólogos”, “propagandistas” e incluso “intelectuales orgánicos” que a las de los “trabajadores académicos”.

<sup>8</sup> “A estas alturas debería estar claro que no se derivó del pensamiento histórico precedente ni de escritos históricos anteriores. Tampoco fue fruto de una evolución gradual y orgánica, como es el caso de la historiografía general moderna, cuyas raíces llegan hasta el Renacimiento. La moderna historiografía judía comenzó precipitadamente a partir de aquella asimilación –si vemos el fenómeno desde fuera-, o de aquel derrumbe –si lo vemos desde dentro-, que caracterizó la súbita salida del gueto emprendida por los judíos. S

situación, si de lo que verdaderamente se trata en las discusiones sobre multiculturalismo es de una inclusión de pleno derecho de quienes se consideran injustamente desfavorecidos por la posición social asociada a su condición, quizá sea suficiente remitir los términos de la discusión a las versiones actuales del “universalismo débil” encarnadas, por ejemplo, en las éticas del discurso<sup>9</sup>, en tanto dicha remisión permite realizar un descentramiento respecto de la problemática identitaria, es decir, de la posición efectiva, a la implicación de la discusión sobre dicha posición (v.g.: la validez de la normativa que afecta o puede afectar a tales o cuales posiciones e identidades).

En el marco de esta discusión, nuestra hipótesis acerca de la irrupción de formas de pertenencia que, lejos de tener un carácter estable, coherente, y autoevidente -en definitiva, lejos de constituir una pura identidad positiva-, se sostienen en referencias identitarias que aparecen como meros rasgos diferenciales reconoce, por un lado, las críticas a la remisión a un fundamento último de toda identidad señaladas anteriormente, y permite, por el otro, adoptar una visión distinta del colectivo social. Siguiendo esta línea de análisis, estas referencias identitarias, que participan de la demarcación entre el “adentro” y el “afuera” del colectivo, conforman un campo de disputa en cuyo seno se intenta dirimir cuál de las definiciones que conforman el “adentro” prevalece a las restantes, de modo tal que de ese predominio se desprenda la definición del “afuera”. En este sentido, indagar sobre las modalidades de pertenencia significa adoptar como punto de partida el punto de vista de quienes se reconocen como pertenecientes, para continuar por la pregunta sobre el “trazado de límites”. En consecuencia, de lo que se trata es, no ya de ese resto de imposibilidad a la clausura ideológica, ni tampoco del “aporte” -ya de los judíos, ya de los estudios judíos- a la producción general del conocimiento, sino de reparar en las construcciones de las distintas “versiones” del colectivo social. Dicho de otra manera, los distintos modos de “imaginar una comunidad”, y cuáles son las condiciones que dan sustento a, continuando con la paráfrasis a Anderson, dicho producto de la imaginación<sup>10</sup>.

Finalmente, y ya en términos más programáticos, la discusión anteriormente reseñada adquiere una importancia adicional, en la medida en que resitúa las diferencias *al*

---

originó, no como curiosidad académica, sino como ideología, como una entre toda una gama de respuestas a la crisis de la emancipación judía, y como una lucha por obtenerla. YERUSHALMI op. cit. p.100

<sup>9</sup> Cfr, entre otros, HABERMAS, Jürgen: La Inclusión del Otro. Barcelona. Paidós. 2001.

<sup>10</sup> V. ANDERSON, B.: *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993

*interior* de la pertenencia judía al plantear, en las condiciones contemporáneas, una mayor posibilidad de convivencia entre aquellos rasgos que remiten a la pertenencia judía como parte de una elección y otros rasgos que desde otras perspectivas (ej. marcos normativos tradicionales) implican necesariamente una relación de mutua exclusión. En estas condiciones, cualquiera de las prácticas y elecciones que conforman una trayectoria biográfica, y donde pueda ponerse en juego la idea de autorrealización, se vuelve susceptible de redefinir el tipo de relaciones que puede mantener con la conformación del sentido de pertenencia judía, tal como podría ilustrarse a partir de una aproximación al modo en que durante el último año los grupos JAG (Judíos Argentinos Gays) y Keshet (Arco Iris) vienen instalando la problemática de la diversidad sexual como una cuestión que interpela también a la pertenencia judía. En definitiva, la vinculación entre los términos de discusión de la agenda del multiculturalismo y los estudios judíos instala como un aspecto relevante el reconocimiento de las distintas “posiciones de sujeto” que intervienen en aquello que, en las actuales condiciones, hace al carácter significativo de toda pertenencia

---