

Capítulo 8

Reinventar la diáspora

Bernardo Sorj

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SORJ, B. Reinventar la diáspora. In: BONDER, N., and SORJ, B. *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo* [online]. rev. and enl. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. pp. 69-102. ISBN: 978-85-9966-230-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Capítulo 8 - Reinventar la diáspora

Bernardo Sorj

(Re)vivir la diáspora, (re)inventar el judaísmo

a) El fin del judaísmo moderno

El judaísmo secular moderno ha muerto, pero no sabemos cómo enterrarlo. *¿Qué sucedió?* ¿Por qué no sabemos qué hacer con el judaísmo moderno? ¿Por qué los únicos beneficiarios aparentes de la coyuntura actual parecen ser los grupos religiosos ortodoxos? ¿Hacia dónde vamos?

El judaísmo moderno fue un esfuerzo colosal por traducir y adaptar la tradición religiosa medieval a las ideologías dominantes en la Europa de los siglos XIX y XX; a saber, los valores del Iluminismo centrados en el respeto por la libertad de conciencia y la autonomía moral de cada individuo. ¿Qué judaísmo fue aquel que dominó el escenario del siglo XX? El judaísmo moderno fue un judaísmo secular y universalista, aun cuando asumía formas religiosas -el judaísmo conservador y reformista- o cuando se presentaba como un nacionalismo -el caso del sionismo-. ¿Qué significa esto? Que los valores básicos de la modernidad eran aceptados, que el espacio público es independiente de las creencias religiosas, que el libre ejercicio de la libertad de conciencia debe ser respetado y que las creencias no pueden ser usadas como forma de desprecio hacia la humanidad del otro. El éxito del judaísmo secular fue formidable, incluyendo prácticamente a todos los líderes sionistas -de Ben Gurion a Jabotinsky- y a las grandes figuras del judaísmo contemporáneo -de Freud a Einstein y de Kafka a Benjamin-.

El judaísmo moderno enfatizó la dimensión que la tradición judía compartía con el resto de la humanidad: la tradición europea iluminista. De este modo, intentaba abandonar o reducir los fuertes componentes xenófobos presentes en la tradición religiosa, reforzada por la vivencia histórica. Sin embargo, en el contexto del nacionalismo -o del internacionalismo- de la época también buscó negar/olvidar/minimizar la diáspora. Esta fue responsabilizada por los siglos de persecuciones, siendo vista como una institución en conflicto con el Estado nacional, o como una reliquia del pasado que debía abandonarse por el cosmopolitismo y el internacionalismo.

El sionismo fue, sin duda, el movimiento que más fustigó a la diáspora, proponiendo inclusive su fin. Pero a las otras tendencias no les fue mucho mejor. El Bund, al centrar su identidad en la cultura idish, desconocía los lazos que lo unían a los judíos del mundo, excluyendo, de hecho, a aquellos que sólo hablaban ladino, árabe u otra lengua local. Y el judaísmo reformista, en particular en la primera fase, intentó diluir la idea de diáspora y los lazos de solidaridad con las otras comunidades judías por fuera de las fronteras nacionales para poder ser reconocidos como "buenos ciudadanos". Fue el judaísmo conservador el que mantuvo la relación más equilibrada entre pasado

y presente, además de proponer mayor apertura hacia las diversas tendencias en el seno del judaísmo. En ese sentido, la obra de Mordejai Kaplan fue ejemplar al lograr una síntesis entre judaísmo, filosofía pragmática y apoyo al sionismo, al mismo tiempo que afirmaba la relevancia y permanencia de la diáspora. Además, como rabino, nunca dejó de enfatizar la importancia del judaísmo secular.

b) Señales de los nuevos tiempos: más allá del Estado de Israel

El judaísmo moderno llegó a su fin en las últimas décadas del siglo XX. Los factores que posibilitaron esa transformación fueron tanto internos como externos. Los principales son: a) a nivel demográfico, la distribución poblacional del pueblo judío que, concentrado un siglo atrás en Europa oriental y en menor número en Europa central y occidental, tiene actualmente sus mayores contingentes establecidos en Israel y Estados Unidos; b) a nivel social, un pueblo que, al comienzo del siglo XX, estaba formado en gran parte por vendedores ambulantes, artesanos y operarios que vivían en la pobreza, comenzó a ejercer mayoritariamente profesiones liberales; c) finalmente, un pueblo diaspórico creó un territorio nacional propio, el Estado de Israel.

Israel representa un caso típico del esfuerzo sistemático de los estados nacionales para destruir la diversidad cultural de su población. Sin duda fue un esfuerzo que contó, por lo menos hasta 1948, con la colaboración activa y consciente de la sociedad. Aun así no dejó de ser un esfuerzo concentrado y sistemático de homogeneización cultural, de ingeniería social para eliminar la diversidad y riqueza cultural del judaísmo elaboradas en el largo transcurso diaspórico. La imposición de una lengua única, el esfuerzo -en gran medida frustrado- por crear una cultura judía secular asociada al territorio y ciclos agrícolas y el desprecio por la diáspora como fuente de valores y vivencias creativas fueron elementos constitutivos del esfuerzo normalizador, normatizador y disciplinador de la ideología y el sistema educacional implantados en Israel. Hoy ese esfuerzo muestra señales de agotamiento, y el gran desafío político es lograr la convivencia entre democracia y diversidad étnica y cultural.

Los conflictos en Israel entre ashkenazis y sefaradís, así como la tendencia a la conservación de fuertes lazos entre los emigrantes y sus orígenes locales, permiten replantear la cuestión de la unidad y diversidad de la diáspora y, también, de la unidad del pueblo judío, (cuestión que ya no está contaminada por las ideologías que negaban a los judíos el derecho a la existencia nacional.) Israel ha generado una nueva categoría, la de la condición multidiaspórica para la cual aun el retorno a la madre patria puede significar tanto una "normalización" en cuanto judíos como la creación de una nueva diáspora ligada al país de origen.

De este modo, tarde o temprano, el Museo de la Diáspora, en Tel Aviv, deberá ser

reorganizado. En lugar de mostrar un recorrido que lleva a todas las diásporas a desembocar en Israel, deberá mostrar un camino más diversificado y abierto, por medio del cual la diáspora (constituida inclusive por los israelíes que decidieron dejar el país) continúa siendo una constante en la historia judía. Reconociendo finalmente que un pueblo pequeño sólo puede sobrevivir si consigue apartar su destino de un espacio físico único.

La revalorización de identidades transnacionales, la globalización, el éxito social de la diáspora judía en el mundo -actualmente al abrigo de persecuciones colectivas-, reubican al Estado de Israel y a la diáspora dentro de una perspectiva renovada. El sueño que guió al sionismo -la normalización del pueblo judío- parece realizarse en el mundo posmoderno por la vía inversa, pasando a ser la condición diaspórica la norma y el nacionalismo una pesadilla pues, aunque vigente, es un marco institucional en crisis. Pero, a la luz del siglo XXI, el relativo fracaso no fue solamente del sionismo, sino, también, de todas las ideologías que renovaron el judaísmo en la modernidad, pues el mundo se judaíza y el judaísmo se normaliza por caminos que nadie previó.

Estas transformaciones, que se encuentran en el centro de la vida cultural del pueblo judío, plantean la necesidad de reconocer y negociar la diversidad interna de las formas de expresión cultural y de identidades judías. El siglo XIX y la primera mitad del siglo XX produjeron una diversificación y división del pueblo judío en corrientes antagónicas bajo la forma de grandes ideologías inclusivas y excluyentes, que reivindicaban, cada una de ellas, su propia respuesta a los dilemas de integración del judaísmo dentro de las instituciones e ideologías modernas. Durante el período histórico marcado por la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, las guerras de Israel contra los países árabes, la caída del comunismo y una fuerte tendencia a la homogeneización social, las comunidades judías vivieron una tendencia unificadora, debido al silenciamiento de las diversas corrientes que las atravesaban.

Esa situación parece estar llegando a su fin con el retorno del judaísmo a la diversidad interna. Pero esta nueva diversidad interna no repite aquella que caracterizó al judaísmo moderno: en lugar de la identificación con ideologías "coherentes", el judaísmo pasa a ser una construcción personal, individual, un conglomerado en constante mutación, en el cual cada uno se apropia y consume productos de las diversas corrientes. El judaísmo pasa a asumir el carácter de un mercado de productos culturales, circunstancialmente consumidos, formado por diversos estratos a los que se entra y de los que se sale cotidianamente, sin preocupación alguna por la coherencia ideológica o intelectual.

c) Reinventar la diáspora y el judaísmo

El desafío que el judaísmo deberá enfrentar en este nuevo siglo es el de la reconstrucción de

sus instituciones, de forma tal de adecuarlas al nuevo sentido que la diáspora asume en un mundo globalizado, individualista y organizado en torno de subculturas de consumo y de la superposición de las redes sociales más variadas. Un desafío central para la diáspora judía es construir una nueva identidad que no esté fundada en la persecución y en la victimización. La identidad judía es cada vez más la expresión de una elección positiva, una identidad étnica, en lugar de una identidad estigmatizada. Ella implica cada vez más libertad y menos destino. De prolongarse el período actual de no persecución, el judaísmo deberá reconstruir, por medio de sus aspectos positivos, aquello que puede ofrecer en el presente, lo que implica, asimismo, la apertura hacia los casamientos mixtos y hacia una visión menos cerrada y xenófoba en relación al *goy*.

La consolidación del Estado de Israel pasará, también, por el reconocimiento de que un pueblo diaspórico construye una nación de diásporas, lo que exige enfrentar el problema de las relaciones entre democracia y diversidad de comunidades culturales. Por el momento el Estado de Israel no asegura plenamente la práctica efectiva de la libertad de conciencia. En el área del derecho familiar, el Estado de Israel transfiere su jurisdicción a los rabinos religiosos ortodoxos.

La nueva condición del siglo XXI, de fin de la historia como narrativa en torno a la cual se construye el sentido de la vida – o en otras palabras del fin de las ideologías seculares sobre el sentido de la historia –, obliga a un redireccionamiento del judaísmo secular y de las corrientes religiosas orientadas por las ideologías modernas. La revalorización de la Cábala y, en general, del judaísmo místico indica una transformación del mercado de productos judíos que, incluso, resulta atractivo para un público amplio -no judío- de consumidores de productos esotéricos.

El auge actual del judaísmo ortodoxo refleja -más que su propio mérito- la profunda crisis del judaísmo humanista secular y las transformaciones generacionales del pueblo judío. La búsqueda de raíces y de tradiciones por parte de una generación que perdió cualquier referencia existencial más profunda de la tradición judía hace aparecer auténtico aquello que tiene una apariencia externa de "diferente". Así, tanto hablar idish (una lengua derivada del alemán), como vestirse a la antigua usanza de Europa oriental (inclusive en el caluroso clima israelí), impresionan como signos de auténtico judaísmo.

La orfandad intelectual de las instituciones judías se expresa en el abandono de la mayoría de los intelectuales judíos de la vida comunitaria. Estas, por lo general, en las manos de personas que, aunque bien intencionadas, son culturalmente y políticamente conservadoras, por falta de liderazo intelectual o necesidad (pues dependen de las donaciones de empresarios cuyos valores, generalmente, -por opción, temor o ignorancia- no siempre son los de la renovación del judaísmo)

Pero la crisis del judaísmo es, ante todo, interna. Las ideologías en torno de las cuales estaba construido se derrumbaron; debido a los acontecimientos, en el caso del sionismo, y a la historia, en

el del socialismo. En el centro de esa crisis está la ausencia de una utopía solidaria, colectiva, que replantee el sentido de la historia y de la vida social, y que sea capaz de producir un mensaje que pueda ayudarnos a vivir en un mundo en donde todos, judíos y no judíos, seremos diaspóricos.

Diáspora, judaísmo y teoría social

Introducción: diásporas, pasado y presente

En la década pasada, el concepto de diáspora surgió como un tema central en las ciencias sociales después de haber sido virtualmente ignorado durante la mayor parte del siglo XX. Un amplio debate acerca del papel de la diáspora en el mundo contemporáneo comienza a instalarse en las ciencias sociales, particularmente en el área de la antropología, de los "estudios culturales" y en revistas interdisciplinarias exclusivamente dedicadas a este tópico. Este concepto se ha tomado crucial para la comprensión de los nuevos formatos institucionales adoptados los nuevos actores transnacionales en un mundo globalizado.¹⁶

La falta de atención prestada a este concepto se relaciona con un enfoque analítico, que dominó las ciencias sociales, en el que la sociedad era identificada por el marco del Estado nacional. En el actual contexto de globalización, las instituciones previamente oscurecidas por el paradigma del Estado nacional atraen el interés de los científicos sociales.

Lejos de ser un ejercicio puramente académico en el interior de las ciencias sociales, el debate sobre la noción de diáspora se refiere a un fenómeno social en franca expansión. Virtualmente todos los nuevos grupos de emigrantes tienden a esbozarse como una diáspora, llevando a las ciencias sociales a rebautizar a las antiguas "comunidades de emigrantes" como "etnias desterritorializadas". Sin ir más lejos, podemos descubrir en Internet el surgimiento casi diario de nuevos sitios dedicados a las más variadas diásporas. A ello se agrega el hecho de que algunos periódicos académicos y noticiosos han cambiado sus nombres para incluir "diáspora" en sus títulos. Las diásporas se han convertido cada vez más en factores decisivos de la política internacional. Solo para dar algunos ejemplos recientes del escenario político internacional: la diáspora kosovita (particularmente en Alemania) tuvo un papel importante en el financiamiento de la compra de armas para el Ejército de Liberación de Kosovo, la diáspora kurda ha encabezado las demostraciones contra el gobierno turco, a lo que cabe agregar el papel que las diásporas judías y palestinas han tenido en el conflicto

¹⁶ "Las adaptaciones poscoloniales del concepto de 'diáspora' dan énfasis a las comunidades transnacionales, híbridas y fluidas a través de ambos flujos migratorios, los forzados y los voluntarios, y sugiere que en la era de la descolonización estas comunidades diaspóricas pueden ser subversivas en relación a las ideologías y prácticas brutalmente homogenizantes de naciones e imperios. Ellos argumentan que el creciente número de diásporas cuyos miembros vierten informaciones, fondos y afectos ida y vuelta a través de fronteras nacionales funciona para desestabilizar los continuos esfuerzos de su relación con el judaísmo es analizado por Galchinsky, M., "Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*,

de Medio Oriente.

¿Por qué esta explosión de “diasporas”? En la literatura sobre este tópico existe el consenso de que el surgimiento de nuevas identidades diaspóricas está asociado a los movimientos de masas en el mundo contemporáneo y su menor integración en las culturas nacionales, a los sistemas de transporte y comunicación modernos, a la crisis del Estado-nación como el marco de normatización cultural y al trastocamiento de estructuras políticas e ideológicas tradicionales en el establecimiento de identidades.¹⁷ Peter Berger¹⁸ se refirió a la condición moderna como la de una "mente sinhogar"; y Zygmunt Bauman¹⁹ describió las grandes similitudes entre la condición diaspórica judía y aquellas de la sociedad posmoderna.

Con todo, una segunda razón significativa que subyace en el concepto crecientemente prevaleciente de diáspora puede ser encontrada en el éxito de la diáspora judía y su apoyo al Estado de Israel. Ya a comienzos del siglo XX, el líder afro americano W. E. B. Dubois indicó la capacidad de movilización del sionismo como una fuente de inspiración para los afroamericanos. Mientras que muchos científicos sociales contemporáneos describen las diásporas como herramientas de resistencia contra estructuras dominantes, lo que actualmente las motiva es su éxito como mecanismos organizacionales que fomentan la solidaridad frente a la adversidad, facilitando la movilidad social,²⁰ la integración a la estructura de poder y la participación en el sistema político nacional e internacional.²¹

La experiencia de la diáspora judía es un ejemplo para otros grupos que luchan por el reconocimiento de sus identidades exclusivas. Como indica Walzer,²² la experiencia judía en los Estados Unidos ha demostrado que, para hacer prosperar la comunidad, el liderazgo diaspórico tiene que involucrarse activamente en coaliciones políticas centrales. "Las culturas no sobreviven en las mentes de las personas; precisan de espacios delimitados y actividades organizadas..."²³ "La fuerza del multiculturalismo depende de la capacidad de todos sus grupos para expandir la oferta de

Berkeley, University of California Press, 1998, p. 186.

¹⁷ Sobre las nuevas identidades colectivas y la globalización cf. Judit Bokser-Liwierant. "Globalization and Collective Identities", *Social Compass*, 49 (2), 2002.

¹⁸ Berger, P., Berger, B. y Kellner, H.. *The Homeless Mind*, Nueva York. Vintage Books, 1973.

¹⁹ Cf. en particular. Bauman. Z., *Life in Fragments - Essays in Postmodern Morality*, Oxford. Blackwell. 1995.

²⁰ Que las diásporas constituyen redes de palanca social y económica aparece claramente en toda la literatura de estudios socioeconómicos. Un interesante estudio de caso es presentado por Faist, T., "International Migration and Transnational Social Spaces", *Archives Européennes de Sociologie*, Tomo XXXIX, núm. 2, 1998.

²¹ Recientemente, el propio Arafat llegó a indicar la necesidad de aprender la movilización desarrollada por el judaísmo en apoyo al movimiento sionista (eso a pesar, como veremos, de la lucha de las instituciones judías por mantener una imagen de excepcionalismo histórico).

²² Walzer, M., "Multiculturalism and the Politics of Interest", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

²³ *Ibid.*, p. 93.

bienes culturales."²⁴ - ²⁵

El ejemplo de las instituciones judías de la segunda mitad del siglo XX fue central para el desarrollo de lo que Walzer describió como la cultura de la victimización: "En la política multicultural es una ventaja el ser ofendido. Cada ofensa, cada acto de discriminación o desconsideración, cada palabra desatenta, odiosa o maliciosa es una especie de reivindicación política que, si no constituye un desagravio, es por lo menos un reconocimiento".²⁶ Esta cultura ha inspirado, y sigue inspirando, a otros grupos sociales con poderosas memorias de persecución y opresión. Como Gilroy plantea, "[...] Quiero sugerir que el propio concepto de diáspora suministra un dispositivo subutilizado con el cual explorar la relación fragmentaria entre negros y judíos y las cuestiones difíciles que alberga: el estatus de identidad étnica, la fuerza de un nacionalismo cultural y la manera en la cual historias sociales de sufrimiento étnico cuidadosamente preservadas pueden surtir efecto en el sentido de abastecer de legitimidad étnica y política".²⁷

Mientras que las diásporas del pasado tuvieron que confrontar la oposición del Estado nacional, en la presente crisis de legitimidad que aflige a los estados capitalistas democráticos, la diáspora adquiere una nueva forma y nuevas oportunidades de acción y organización. ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre las diásporas tradicionales (y la judía en particular) y las más recientes? La investigación social ha tendido a considerar a todas las diásporas, antiguas y nuevas, como fenómenos similares y generalizables. Para este enfoque metodológico, es irrelevante saber si una forma semejante de representación engendra prácticas e instituciones sociales semejantes. Es una cuestión que tiende a ser pasada por alto en la medida en que la diáspora está reducida a un concepto genérico. Como veremos, a pesar de que la experiencia judía no puede ser considerada un modelo normativo, ofrece gran abundancia de información histórica y bibliográfica y proporciona un buen antídoto a quienes buscan transformar las diásporas en los nuevos redentores de la humanidad.

Este artículo está dividido en dos secciones. La primera analiza críticamente la construcción del concepto de diáspora realizada por dos perspectivas: como una noción normativa a los problemas de construcción de identidad en el mundo contemporáneo y como un modelo empírico derivado de experiencias históricas, particularmente de la historia judía. En la segunda sección, discutimos el difícil diálogo entre los estudios judíos y el presente debate sobre la diáspora,

²⁴ *Ibíd.*, p. 95.

²⁵ Aunque no concordemos con la afirmación de Walzer que "En el multiculturalismo contemporáneo, la política del interés es reemplazada por la política de la identidad, donde la cuestión no son las condiciones materiales de un grupo, sino el valor de la cultura, la historia y el modo de vivir", *op. cit.*, p. 88. La política de victimización también puede ser vista como una forma diferente de construcción y articulación de intereses.

²⁶ *Ibíd.*, p. 89.

²⁷ Gilroy, P., *The Black Atlantic-Modernity and Double Consciousness*. Cambridge,

argumentando que ambos podrían beneficiarse de un intercambio que tome en cuenta la experiencia acumulada por la historiografía judía.

Definiendo la diáspora

Los estudios contemporáneos sobre globalización y cultura que enfatizan la naturaleza híbrida, fluida o efímera de las nuevas formas de identidad, adoptan el concepto de diáspora como un punto de referencia que provee un perfil más explícito -y, tal vez, más estable- alrededor del cual poder organizar y explicar las identidades de grupos marginados en países avanzados del mundo contemporáneo.²⁸

Sin embargo, la definición de lo que realmente significa diáspora está lejos de ser clara. La literatura puede dividirse, a grandes rasgos, en dos grupos: el primero incluye perspectivas normativas que enfocan el concepto de diáspora como un instrumento filosófica y políticamente correcto para la crítica e intervención social, mientras que el segundo busca definir y construir modelos de diáspora basados en experiencias socio-históricas.

La primera interpretación, que predomina en el mundo anglosajón, está ampliamente influenciada y, tal vez, explícitamente atada al debate filosófico posmoderno -particularmente la crítica de Derrida al concepto de identidad y esencia-; y está asociada políticamente a las luchas por el reconocimiento de los grupos marginados y oprimidos (la llamada "política de identidad").²⁹ "La diáspora no se refiere a aquellas tribus dispersas cuya identidad sólo puede ser obtenida con relación a una tierra natal sagrada a la cual ellos tienen que volver, aunque signifique empujar otros pueblos al mar. Esta es la forma antigua, imperializante, hegemónica de la 'etnicidad'. Hemos visto el destino del pueblo palestino en las manos de esta concepción atrasada de diáspora (y la complicidad de Occidente con ella)."³⁰

No obstante, adoptar el concepto de diáspora como un ideal normativo de identidad desde el punto de vista de la experiencia histórica efectiva de las diásporas, especialmente las de larga data, presenta varios problemas:

1) Los científicos sociales anglosajones recurren a una interpretación muy singular de los autores franceses posmodernos: si, como dicen, los franceses son conocidos por embellecer los debates políticos transformándolos en problemas filosóficos, también podría decirse que los anglosajones destruyen la autonomía del campo filosófico traduciendo sus tópicos a cuestiones de

Harvard University Press, 1994.

²⁸ Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", en Rutherford, J. (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, 1990.

²⁹ El texto de Stuart Hall, mencionado anteriormente, es paradigmático dentro de esa perspectiva. Con relación a los estudios judíos, esa perspectiva está representada por los trabajos de J. Boyarin. que discutiremos a continuación.

pragmatismo social. La transferencia del tópico filosófico posmoderno de identidad para el propósito de análisis social es cuestionable. Dicha transferencia puede ser instructiva para el propósito de deconstruir una narrativa -en la cual cualquier texto puede ser leído por lo que omite, esconde o se contradice-. No obstante, esta lectura no responde a las exigencias de comprensión de los procesos sociales. Los grupos (e individuos) se sustentan en **creencias** y no en discursos, la coherencia puede ser buscada pero no es fundamento de la acción social. Igualmente es posible argumentar que toda identidad es híbrida, que las fronteras entre las culturas son siempre fluidas, pero esto no excluye que en la práctica social las personas y grupos precisen creer que las fronteras identitarias son absolutas, que las culturas se contraponen, que los mitos de origen son verdaderos, que lo fluido puede ser cristalizado en conceptos que producen certidumbres.

El énfasis en el análisis del discurso lleva igualmente a olvidar que las identidades se sustentan en prácticas institucionales y recursos materiales que permiten la reproducción de comunidades. En las ciencias sociales, el problema de la estabilidad identitaria se resuelve fuera del discurso y de sus interpretaciones. La reproducción de identidades debe encontrarse en la existencia de instituciones que mantengan fronteras consistentes y reglas grupales impuestas, hasta un cierto punto, coercitivamente. Nociones tales como híbrido, mutante e identidades múltiples no enfrentan el tema de los mecanismos que aseguran la estabilidad institucional de identidades colectivas.

2) Aunque se autoproclama defensora de la especificidad en un mundo globalizado, esta perspectiva homogeneiza y absorbe la cuestión de la formación histórica de mundos simbólicos - enraizados en historias y sociedades diversas- en un problema de construcción de identidades individuales como *narrativas del self*. Un foco unilateral en la construcción de narrativas del *self*, en el análisis social, implica una metodología de individualismo hermenéutico y sus dificultades en explicar la formación de mundos simbólicos intrasubjetivos cuya naturaleza acumulativa es de larga duración. En la medida en que el concepto de diáspora es reducido a una identidad o condición existencial, deja de contemplar toda la problemática de la construcción de instituciones sociales, y de su materialidad e historicidad.³¹

3) Esta bibliografía, aunque se autodescriba como poscolonial y busque criticar las formas de opresión occidentales, aparece como profundamente etnocéntrica y provinciana al reducir la construcción de mundos simbólicos y la acción colectiva a una cuestión de política de identidad, es decir, a conceptos que adquieren su sentido específico de significado en la textura política y social

³⁰ Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", *Op. cit.*, p. 235.

³¹ Stuart Hall es consciente de la necesidad de que la problemática que él presenta esté relacionada con la modernidad y la globalización, pero la elaboración conceptual que hace sobre la identidad se da en un nivel filosófico a-histórico. CC. Hall, S., "k.o. Neas Identity", en Hall, S. y Gay, P. (Vds.), *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londres, 1997.

del mundo anglosajón.

Factores tales como las condiciones históricas específicas, las diversas trayectorias de las colectividades y el hecho de que la etnicidad es en sí un concepto relacionado con un contexto cultural, político y material específico, son esencialmente ignorados. Las particularidades de las condiciones sociales e institucionales y la existencia de políticas de identidad y etnicidad, y hasta el hecho de que el conflicto social se exprese en este formato, no son tenidos en cuenta.

4) Paradójicamente, el mismo análisis que hace caso omiso de la existencia de instituciones -y su fuerza y formas específicas- con referencia a sus propios objetos,³² enfatiza estas dimensiones cuando se refiere a los atributos de los grupos dominantes, con sus tecnologías, sus aparatos de Estado, fuerza militar, y así sucesivamente (conceptos que, dicho sea de paso, no son deconstruidos). Los oprimidos sólo tendrían sus identidades híbridas, mutantes y fluidas para ofrecer, en tanto que los grupos dominantes serían monolíticos, institucionalmente organizados y capaces de poner en funcionamiento recursos materiales y disciplinadores. Inherente a esta visión es la idealización acrítica de los oprimidos junto a una completa falta de reflexión sobre las diferentes formas organizacionales de las nuevas identidades colectivas.³³

5) Al focalizar el debate en la deconstrucción del discurso, parecería que fue la teoría de Derrida -y no las instituciones democráticas- la que fomentó el surgimiento y la legítima expresión de nuevas identidades. Tal vez porque estos críticos culturales ven la democracia y la ciudadana como datos obvios o, tal vez, debido a la pura irresponsabilidad intelectual, el hecho es que todo el debate sobre la diáspora no contiene referencias explícitas a sus condiciones políticas de existencia.

El énfasis puesto en la fluidez, ambigüedad, apertura, permeabilidad y porosidades es, como Gerschiere y Meyer apuntan,³⁴ un buen antídoto para la tendencia, en las ciencias sociales, a tratar de determinar fronteras, particularmente en un mundo globalizado. Lo que no es sustentable, sin embargo, es la suposición de que las nuevas identidades expresan el polo inverso de un mundo globalizado. Si seguimos el razonamiento de Bauman,³⁵ el predominio contemporáneo de identidades fluidas, desancladas y permanentemente mutantes no sería el resultado de esfuerzos liberadores del discurso posmoderno. Más bien resultaría la expresión del funcionamiento e

³² Tal vez porque eso implicaría en reconocer que la constitución de nuevas identidades, aun de grupos excluidos, pasa por la movilización de recursos materiales, la construcción de aparatos políticos y la desigual distribución del poder y el saber.

³³ Entre los diversos autores que tratan el tema de la diáspora bajo esa perspectiva, tal vez James Clifford es quien presenta una visión más equilibrada, a pesar de estar imbuido en la tendencia moralizante, evaluando las teorías por su valor no occidental o antioccidental (conceptos que, obviamente, deberían ser "des-esencializados"), y de la tendencia a reducir la realidad de la diáspora a una dimensión básicamente identitario-cultural. Cf. "Diaspora", *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 3, agosto de 1994.

³⁴ Gerschiere, P. y Meyer, B., "Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure", *Development and Cultural Change*, vol. 24, núm. 4, 1998.

³⁵ Bauman, Z., "From Pilgrim to Tourist -Or a Short History of Identity", en Hall, S. y Gay, P., *op. cit.*

intereses de una sociedad impulsada por el consumo, que requiere un sujeto social abierto a la experimentación, sin gustos ni deseos rígidos y manipulable de acuerdo con los dictados de los ajustes del mercado.

Las identidades colectivas, como sistemas de instituciones que estabilizan y otorgan constancia y regularidad a la experiencia y la integración social, son precondition de la vida societaria en cualquier período histórico. Incluso la identidad global, es decir, el sentimiento de ser parte de un mundo único, es una de las identidades existentes -construida por sólidos aparatos ideológicos- que convive con otras de carácter más "local". Afirmar la existencia de las identidades como institucionalmente construidas y, por lo tanto, con ciertos parámetros que las estabilizan, no implica sostener una visión esencialista en la cual estas son inamovibles, cerradas o conjuntos coherentes. Al contrario, las identidades existen para limitar, controlar y organizar el flujo, la ambigüedad, el caos de señales. Su eficacia es siempre parcial, puesto que no dejan de estar afectadas por los procesos que intentan controlar. **En lugar de la oposición identidad/flujo, debe analizarse cómo actúa el flujo en el interior de las identidades y cómo las identidades organizan el flujo.**

Al enfatizar identidades tales como las vividas {idealmente} por los individuos en lugar de construcciones colectivas, se pierde la dimensión sistémica de los sistemas simbólicos que garantizan estabilidad a la vivencia colectiva. Ampliando la excelente crítica de Kelly³⁶ a la visión de B. Anderson³⁷ respecto del surgimiento de la creación, en los tiempos modernos, de un espacio/tiempo vacío y homogéneo en donde convive lado a lado las diferentes naciones, podemos decir que, hoy, los análisis de identidades buscan un único telón de fondo y una única temporalidad dados por la globalización.

Ahora bien, la construcción de identidades que se sustentan en el tiempo depende fundamentalmente de la creación de temporalidades propias, que mantengan y estructuren los mitos, ritos y memoria del grupo. Un calendario propio con sus fiestas es uno de los indicadores de la "soberanía" nacional, y un calendario con una temporalidad alternativa es un claro indicador de autonomía cultural, de orden civilizatorio. La Revolución Francesa trató de imponer en su lucha contra la Iglesia un nuevo inicio de los tiempos, pero fue derrotada; y la Iglesia católica, en su diferenciación con el judaísmo, fue superponiendo fiestas propias en las fechas en que se festejaban fiestas judías. El gran desafío para las ciencias sociales es reconstruir las diversas camadas de temporalidades -inclusive la global- y las instituciones que las sustentan, pensar cómo surgen, se

³⁶ Kelly, J. D., "Time and the Global: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory", *Development and Cultural Change*, vol. 29, núm. 4, octubre de 1998.

³⁷ Anderson, B., *Imagined Communities*. Londres, Verso, 1993.

transforman o desaparecen, explicar sus conflictos e interacciones y cómo son absorbidas y negociadas por los individuos, grupos y culturas.

En este sentido, concordamos con Khachig Tololyan -fundador y editor de la revista *Diaspora*- quien, en su último artículo como editor, realiza un balance del debate, planteando sus dudas sobre el valor analítico e histórico de la tendencia a englobar en el concepto de diáspora a prácticamente cualquier grupo que se encuentra fuera de su lugar de origen. La diáspora, para Tololyan, debe presentar contornos más definidos y estar asociada a instituciones y prácticas precisas, aspecto, este, que gran parte de la bibliografía no toma en consideración.³⁸

Un ejemplo de la dificultad que se les presenta a las teorías posmodernas para convivir con la historia y con la ambigüedad moral de todo fenómeno social, es el concepto de diáspora construido por los hermanos Boyarin.³⁹ "Por lo que nosotros luchamos, en teoría, [...] es por una alternativa al modelo de autodeterminación que es en sí, además de todo, una imposición imperialista occidental al resto del mundo. Nosotros proponemos la diáspora como modelo teórico e histórico que sustituya la autodeterminación." En la diáspora "[...] la seguridad colectiva de los judíos y el intento de comunicación judía implica la disociación [...] de etnicidades y hegemonías políticas", lo que permitiría "[...] importantes intereses comunes con el feminismo y el antiimperialismo".⁴⁰

En suma, los Boyarin buscan otro judaísmo "esencial" -para ellos la memoria versus el espacio-, en contra de la versión sionista que privilegia el espacio y el poder. Tal vez el carácter aseverativo, moralizante y unilateral del texto lo haya transformado en una de las referencias constantes de la bibliografía sobre la diáspora. A pesar de la crítica de los autores a la esencialización del judaísmo, esta misma esencialización es aplicada a otras culturas, lo que permite a los Boyarin hablar de la "dominación mundial cristiana-europea", repitiendo el fenómeno según el cual los "enemigos" pueden ser analizados en forma pre-posmoderna.

Aunque los autores argumenten que el concepto de diáspora propuesto por ellos tiene una base histórica, la historia no es respetada. Hasta la parte más interesante del texto, la crítica al sionismo, se vuelve frágil por la omisión del contexto histórico que llevó a los judíos a identificarse con ese movimiento, que fue algo más que "un desvío epistemológico".

³⁸ Cf. Khachig Tölölyan, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment", *Diaspora*, 5:1, 1996.

³⁹ Boyarin, D. y Boyarin, J., "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry*, 19, 1993.

⁴⁰ Boyarin, J., *Storm from Paradise - The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 103. "En un sentido, la controversial visión profética del vínculo integral entre el destino de los judíos y el destino del mundo parece confirmada. La supervivencia del pueblo judío está inseparablemente ligada a la supervivencia de la humanidad en general. En nuestro planeta el sostén de una vida aparece cada vez más frágil, y su única posibilidad es que haya grupos homogéneos que puedan convivir confortablemente. Esto no garantiza la liberación de los judíos de las persecuciones; nada puede hacerlo, pero en un largo plazo, es nuestra única posibilidad de sobrevivir", p. 129.

Los autores no explican el contexto social y político dentro del que la diáspora idealizada por ellos florecería. Su idealización del judaísmo rabínico diaspórico no considera que aquel se funda en una estructura de poder y que, hasta los tiempos modernos, los judíos siempre vivieron en la diáspora estigmatizados y en una profunda inseguridad, (incluso en el mundo árabe-español, al que los Boyarin idealizan para dar un ejemplo en el cual la diáspora se aproximaría a su ideal.)

También olvidan que el judaísmo rabínico representó un esfuerzo sistemático por separar a los judíos de la población que los rodeaba, a partir del principio del "cerco al cerco" (*gader al hagader*), por el cual las indicaciones bíblicas sobre lo puro y lo impuro eran profundizadas, multiplicadas y radicalizadas. Si bien el sionismo significó una ruptura con la tradición de espera pasiva del Mesías, no creó la noción de diáspora como maldición y sufrimiento. Esta se encuentra en el Deuteronomio y en toda la tradición religiosa judía. También el apoyo que amplios sectores de la población pobre de Europa Oriental brindaban al sionismo se sustentaba en la experiencia de persecuciones y no en un desvío intelectual. Sin una estructura de Estado propia, las diásporas tuvieron que aprender a convivir con el poder dominante, como bien plantea Biale: "Las diásporas, al no constituir una *polity* realmente autónoma, tuvieron que convivir y aceptar contextos políticos diferentes, dentro de un realismo pragmático".⁴¹ Si muchos judíos en el mundo moderno asumieron un papel subversivo y crítico, se trataba, en su mayoría, de judíos seculares que rompieron con el marco de sus comunidades o se alejaron de ellas. No existen dos versiones opuestas de judaísmo, como intenta demostrar la versión maniqueísta de los Boyarin sino, como en toda cultura, la convivencia de aspectos variados que predominan y adquieren significado específico de acuerdo con las circunstancias históricas.

Como bien aclara Galchinsky en una crítica que se aplica directamente a los Boyarin: "Si bien las recientes teorías poscoloniales tienen aspectos relevantes, precisan ser criticadas por minimizar indebidamente el sufrimiento que frecuentemente acompañó a la diáspora, haciendo afirmaciones no convincentes sobre el potencial visionario de los intelectuales diasporitas, y descontextualizando la ideología nacionalista".⁴² "Además, como sugeriría una comparación con la narrativa judía tradicional de la diáspora articulada en el Deuteronomio y, consiguientemente por la literatura profética y rabínica, los teóricos poscoloniales sobrestimaron la capacidad de la 'diáspora' para subvertir el nacionalismo y el imperialismo así como subestimaron su capacidad para subvertir las propias diásporas."⁴³

Una segunda perspectiva de construcción del concepto de diáspora responde a autores como Cohen, Safran, Chaliand y Rageau, quienes, desde la visión de la sociología clásica, intentan tomar la experiencia histórica como referencia. Dicha construcción se da en términos de la definición de un tipo ideal, y se basa en forma particular, pero no exclusiva, en la experiencia judía.

⁴¹ CC. Biale, D., *Power and Powerlessness in Jewish History*, Nueva York, Schocken Books, 1987.

⁴² Galchinsky, M., *op. cit.*, pp. 186-187.

⁴³ *Ibidem.* pp. 202-203.

Chaliand y Rageau⁴⁴ identifican un conjunto de criterios que, por la combinación del conjunto o de una parte de ellos, crearon una diáspora:

1. Un desastre que provoca la dispersión colectiva de un grupo.
2. El papel desempeñado por la memoria colectiva, que recuerda los hechos motivadores de la dispersión generando, así, una herencia cultural.
3. Una voluntad de transmitir esta herencia cultural con la finalidad de mantener la identidad específica.
4. La durabilidad en el tiempo, que define si se trata de una diáspora o no.

Safran,⁴⁵ a su vez, propone seis criterios para definir una diáspora:

1. Dispersión de un grupo de un centro original hacia dos o más periferias.
2. Preservación de una memoria colectiva del lugar original.
3. Sentimiento parcial o total de alienación con relación a la sociedad local derivado de un sentimiento de no aceptación por parte de ella.
4. Consideración de la tierra natal como el verdadero hogar y al que se deberá retomar un día.
5. Creencia en un compromiso de restaurar o apoyar colectivamente la tierra natal.
6. Mantenimiento de algún tipo de vínculo con la tierra natal, vínculo que define la autoconciencia de solidaridad y relación con el otro.

Con todo, el libro de Robin Cohen es el más metódico dentro de la línea de definición de lo que es una diáspora, que toma como referencia los procesos históricos.⁴⁶ Según el autor, las características comunes que definen una diáspora son:

1. Dispersión de una tierra natal original, frecuentemente en forma traumática, a dos o más regiones extranjeras.
2. Alternativamente, la expansión desde una tierra natal en busca de trabajo, de emprendimientos comerciales, o ambiciones coloniales.
3. Una memoria colectiva y mito sobre la tierra natal respecto de su localización, historia y realizaciones.
4. La idealización de una tierra ancestral putativa con un compromiso colectivo de restauración, seguridad, prosperidad, cultivo e, incluso, su recreación.
5. El desarrollo de un movimiento de retomo que recibe aprobación colectiva.

⁴⁴ Chaliand, G. y Rageau, J.-P., *Atlas des Diasporas*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

⁴⁵ Safran, W., "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, vol. 1, núm.,1, 1991.

6. Una fuerte conciencia grupal étnica sustentada en un largo período de tiempo, y basada en un sentido de diferencia, una historia común y la creencia de un destino común.

7. Una relación problemática con las sociedades huéspedes sugiriendo, por lo menos, una falta de aceptación o la posibilidad de que el grupo pueda sufrir una nueva calamidad.

8. Un sentido de empatía y solidaridad con miembros de la misma etnia en otros países o poblados.

9. La posibilidad de una vida enriquecedora, distintivamente reactiva, en los países huéspedes con la tolerancia del pluralismo.⁴⁷

En esta definición se expresan todas las ambigüedades y dificultades para construir un concepto relevante de diáspora por medio de la imputación de características "típicas". Repite, a escala ampliada, los problemas relevados por las definiciones de Safran y de Chaliand y Rageau, al mezclar autodefiniciones del grupo y procesos históricos, el hecho y el mito; por ejemplo "[...] existe considerable evidencia para sugerir que los judíos no son un único pueblo con un único origen y una única historia migratoria",⁴⁸ como si el mito tuviera que ser verdadero, o, más aun: "En el caso judío, los orígenes catastróficos de la diáspora fueron indebidamente (¡sic!) enfatizados en la memoria popular",⁴⁹ como si hubiera una forma historiográficamente correcta de construir leyendas.

Cohen no analiza las estructuras sociales de las diásporas ni las características específicas que asumen en diferentes contextos históricos y, particularmente, no distingue claramente entre las diásporas anteriores y posteriores al Estado moderno. Aunque para este autor la experiencia judía es central en la construcción de su concepto de diáspora, no es sensible a la diversidad de corrientes que, en el judaísmo moderno, buscaron enfrentar la condición diapórica. Básicamente, Cohen focaliza en el sionismo. Se olvida, inclusive, de la importante experiencia del Bund, el movimiento judío socialista de Europa Oriental que no hablaba del retorno a la tierra natal, sino de la autonomía cultural en torno de la lengua idish en Europa Central y Oriental, o del judaísmo reformista que renegó en su fase inicial de las expectativas de retorno a Sion.

Tanto los autores normativos como los orientados por la experiencia histórica, al construir el concepto de diáspora, tienden a caer en trampas metodológicas comunes. La diáspora aparece como un concepto dado de una vez por todas a partir de una o algunas experiencias históricas ejemplares o de un ideal normativo. Así, otras que se autodefinen como diásporas, pero que no contienen las

⁴⁶ Cohen, R., *Global Diasporas, an Introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

⁴⁷ Lo que no libera a Cohen de querer ser políticamente correcto, produciendo perlas del tipo "[...] las circunstancias que rodean al Estado de Israel estaban lejos de ser normales", *op. cit.* p. 116. ¿Existen, acaso, formas normales de crear un Estado?

⁴⁸ *Ibidem.* p. 21.

características instituidas por el modelo ideal, pasan a ser consideradas como "semidiásporas" o "menos auténticas". Esto lleva a fenómenos curiosos, como excluir de la diáspora judía a los judíos del Bund o al judaísmo reformista del siglo XIX, ya que la caracterización típica de la diáspora incluiría la aspiración de retorno a la tierra natal.

En suma, las principales carencias de estos autores es la falta de referencia a estructuras sociales y de poder al interior de las diásporas; a la diversidad interna ideológica y a las diversas estrategias de integración; a la variedad de diásporas de acuerdo con el tipo de relación con la sociedad local; y a la compleja relación entre diferentes diásporas, en particular entre las diásporas centrales y periféricas. A pesar del referencial sociológico clásico, estos estudios tienden a enfatizar la dimensión identitaria y cultural, y dejan de lado las estructuras materiales y políticas que sustentan la reproducción de diásporas en la historia.

En lugar de las perspectivas planteadas, proponemos el estudio de las diásporas, no como la elaboración de un concepto normativo o un tipo ideal, sino como un campo de análisis comparado de diásporas que se autodefinen como tales, en el cual ninguna diáspora en particular representa un modelo ideal, ya sea desde el punto de vista empírico o normativo. El rol de la teoría social es el análisis comparado de la génesis de cada una de ellas y de sus estructuras sociales e institucionales. Las diásporas son tantas y tan diversas como las que existen, existieron y pueden existir. Esto no significa, con todo, definir la diáspora como un concepto identitario fluido, abierto, en constante mutación, sin ninguna referencia fija. El análisis sociológico debe mapear la diversidad, la constitución de mecanismos de reproducción interna, y de intercambio con el medio ambiente dentro de contextos sociohistóricos determinados.⁵⁰

Cada nueva "diáspora" se vale, de forma más o menos explícita, de la experiencia y las nociones construidas por diásporas anteriores. Por ello, en virtud de su lugar en la cultura occidental, la experiencia judía -y solamente en este sentido- presenta un carácter matricial, sin que esto implique valor normativo o pueda servir como base para un modelo empírico o tipo ideal; menos aun, si consideramos la diversidad que el fenómeno de diáspora presenta en la propia historia judía. En vez de un ejercicio de normatización o de construcción de tipos ideales, es necesario un esfuerzo para analizar las experiencias concretas que muestren las condiciones dentro de las cuales, hoy, los grupos sociales construyen y dan sentido específico a la noción de diáspora.⁵¹

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ La crítica de Floya Anthias al concepto de diáspora presenta varios puntos interesantes. No obstante ello, el argumento para el cual el concepto de diáspora es un tipo particular de identidad étnica, implica un análisis previo respecto de qué es etnia. que la autora no realiza. Cf. FloyaAnthias. "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?", *Sociology*, vol. 32, núm. 3, agosto de 1988.

⁵¹ Esta perspectiva. sin duda, está próxima a los trabajos de Gilroy, que procura entender las formas y condiciones de existencia de una diáspora negra. *Et pour cause*, Gilroy, en sus textos, que poseen un brillo particular. tiene como objeto

Diáspora como concepto histórico: lecciones de la experiencia judía

Una de las principales lecciones sociológicas que pueden extraerse de la experiencia judía se refiere, no a una esencia última que defina lo que es una diáspora, sino a la riqueza de los procesos históricos, de la variedad de modelos y de la construcción de instituciones a ella asociadas. Más precisamente, estas lecciones incluyen, sin querer ser exhaustivos, los siguientes elementos:

1. Las formas particulares que asume la diáspora no pueden ser analizadas fuera de contextos sociohistóricos definidos. Ya sea en el Imperio Romano, en el mundo medieval, o en el período moderno, la diáspora judía asumió contornos y organizaciones muy diferentes. Inclusive, como indica Bernard Lewis,⁵² contextos en los que los judíos no eran vistos como *soporte* de un significado relevante para la cultura local; como la India, fueron poco conductivos para el desarrollo de las comunidades judías.

2. La diáspora reproduce identidades individuales a través de instituciones que establecen las fronteras, los mecanismos de socialización, solidaridad y canalización de conflictos, así como las relaciones con el mundo "externo" y con las otras diásporas hermanas.

3. Las diásporas mantienen una diversidad de relaciones de solidaridad, dominación y conflicto intra e inter diáspora, con relaciones de poder y conflicto por la hegemonía. Generalmente dominadas por uno o pocos centros, las diásporas periféricas son constantemente colonizadas por las diásporas centrales.⁵³

4. Las diásporas (y en especial sus élites) se autorepresentan y, además, están representadas en el ambiente exterior a través de una imagen de unidad, que desconoce su diversidad interna. A comienzos del siglo XX, además de la diversidad social e ideológica, los judíos presentaban enormes diferencias culturales. Así, para un judío de Europa Oriental, hablar idish era sinónimo de ser judío, mientras que otros judíos solamente hablaban ladino, árabe, o la lengua del país, y el hebreo era conocido solamente por la élite más culta, que lo utilizaba exclusivamente para asuntos religiosos.⁵⁴ La distancia lingüística era acompañada por una fuerte discriminación entre judíos de

una comunidad concreta. analizada creativamente. y muestra una flexibilidad enorme en la comprensión de la diáspora como un fenómeno histórico y socialmente construido. "La textualidad se vuelve un medio para evacuar el problema del acontecimiento humano. un medio para especificar la muerte (por medio de la fragmentación) del sujeto. y al mismo tiempo un maniobrar y entronar la crítica literaria como el determinante creativo de la comunicación humana" (Gilroy. P. *The Black Atlantic - Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press. 1994. p. 77). Las experiencias judía y negra no están fundidas en un modelo ideal ni idealizado. pero sirven como base para indicar las influencias. las convergencias y las diferencias. Inclusive al final de su trabajo relativiza la importancia que la cuestión étnica podrá tener en el futuro. indicando que, posiblemente, los temas de los desarrollos auto-sustentados y los de regiones pobres del planeta deberán ser los desafíos centrales.

⁵² Bernard Lewis. *The Jews of Islam*. Princeton, Princeton University Press. 1984.

⁵³ Jacqueline Nassy Brown critica correctamente a Gilroy por la insuficiente atención a la diferencia de poder entre las comunidades negras y la relación entre ellas. Cf. Brown, J. N., "Black Liverpool, Black America, and the Gendering of Diasporic Space", *Cultural Anthropology*, vol. 13, núm. 3, agosto de 1998.

⁵⁴ Ello sin mencionar las discriminaciones al interior del propio "idishland" entre judíos húngaros, poloneses, lituanos.

diferentes localidades, discriminación que se reflejaba en la casi inexistencia de casamientos entre las sub-comunidades que convivían en el mismo lugar.⁵⁵ El mundo exterior, en particular los antisemitas, continuaban representando a los judíos como un grupo homogéneo.

5. Para que pueda surgir una diáspora es preciso que exista una élite intelectual responsable de una tradición cultural de la que pasa a ser su custodio. La autodefinition de diásporas, para poder existir del modo en que se desarrolló hasta el presente en la historia judía, precisó de intelectuales que elaboraran una ideología, discurso o mitología sobre sí misma (tal vez por eso, los gitanos, cultura oral sin una *intelligentzia*, no hayan construido una imagen de sí mismos como diáspora). La diáspora se constituyó como estructura de saber. Aunque sea una práctica de resistencia a la cultura dominante, en su interior está organizada en torno de la distribución desigual de saberes y poder institucional.

6. En ciertos momentos históricos, particularmente los de crisis y transformación social, las élites dominantes pueden ser cuestionadas y pasan a convivir con varias definiciones de lo que significa el sentido y lugar de la diáspora en la sociedad y en la historia del grupo.

7. Las diásporas no son estructuras sociales homogéneas; ellas están atravesadas por profundas desigualdades de riqueza, distribución del conocimiento y del poder, así como por conflictos ideológicos, sociales y de género. De la misma forma, la diáspora judía siempre estuvo constituida por diásporas concretas, que absorbían elementos de las culturas locales desarrollando intereses y características propias.⁵⁶

8. Uno de los fenómenos más interesantes de la diáspora es que ella permite un estudio de las relaciones complejas entre la dimensión global y la local, es decir, la permanente reabsorción y retraducción, a partir de las condiciones locales de cada comunidad, de discursos y prácticas generadas en otros contextos. Diversas corrientes del judaísmo, como el Bund, el movimiento religioso reformista, o el jasidismo (movimiento de renovación religioso iniciado en el siglo XVIII), adquirieron en cada contexto nacional nuevos sentidos y abandonaron los originales, de acuerdo con las condiciones particulares de cada comunidad local.

9. Las relaciones entre los centros de poder político e ideológico en la "tierra natal" y en las diásporas presentan una enorme complejidad política, social y cultural y relaciones ambiguas de solidaridad y conflicto en torno del monopolio legítimo de la producción de saber respecto de lo que

besaravianos, etcétera.

⁵⁵ Cf. las memorias de infancia de Elias Canetti. A *Língua Absolvida*, San Pablo, Companhia das Letras, San Pablo, 1989.

⁵⁶ En este sentido concordamos con Floya Anthias en su crítica a la utilización de un concepto de diáspora que no integra las cuestiones de poder y desigualdad social. Cf. "Evaluating 'Diaspora: Beyond Ethnicity?', *Sociology*, vol. 32, núm. 3, agosto de 1998.

implica la auténtica identidad colectiva, y su principal representante y portavoz.⁵⁷

10. El Estado-nación ha sido el principal factor de división en la historia de la diáspora judía moderna y, desde Napoleón Bonaparte, los intelectuales judíos intentaron demostrar que el judaísmo no representa un peligro para la integración nacional. La actual crisis del Estado-nación, los procesos de globalización y la hegemonía político-ideológica americana -con su forma peculiar de integración de minorías- fueron los factores centrales para que la diáspora volviera a ser asumida como un valor positivo. Y, *last but not least*, la existencia de la democracia es fundamental para comprender las condiciones en que una institución, antes estigmatizada, puede transformarse en una nueva forma de desarrollo comunitario y personal.

Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, sino solamente indicativa de procesos sociológicos relevantes tomados de la larga experiencia histórica de las diásporas judías. Posiblemente, en el futuro, el estudio comparativo de diferentes diásporas permitirá el desarrollo de un análisis detallado de los aspectos diferenciadores entre las diásporas. Sin duda, las diásporas judías, por su duración histórica, su compleja imbricación con la teología religiosa y por la experiencia del antisemitismo y los procesos de secularización que sufrieron a lo largo de los últimos siglos, presentan importantes diferencias con las "nuevas diásporas".

Diáspora y estudios judíos

A pesar de que los estudios judíos ocupan un espacio relevante en el mundo académico, sin contar la importancia que los judíos tuvieron y tienen en las ciencias sociales, la diáspora nunca fue considerada una categoría significativa de análisis social.⁵⁸ Los científicos sociales judíos (y no judíos) compartían la idea según la cual el Estado nacional, o la humanidad,⁵⁹ constituían la sociedad o equivalían a ella conformando, por lo tanto, su unidad básica de análisis. Esta actitud, a su vez, era funcional a los estudios judíos, que reproducían una visión secularizada -renovada y fortalecida por el holocausto- de la imagen de pueblo elegido portador de características

⁵⁷ Cf. David Biale, *op. cit.* sobre el uso del Estado de Israel como una forma de palanca y proyección política de los liderazgos judíos americanos.

⁵⁸ En este sentido, el argumento de Irving Louis Horowitz en *The Decomposition of Sociology* (Oxford, Oxford University Press, 1994), según el cual los multiculturalistas se olvidan de que los judíos estuvieron en el centro de producción intelectual de las ciencias sociales en este siglo, inclusive del pensamiento crítico, deja de lado la cuestión principal: la estrategia de la mayoría de los intelectuales judíos fue pensar la modernidad a través de las ideologías liberales y socialistas, sin elaborar la especificidad y el aparte que la experiencia diaspórica podría ofrecer a la teoría y a la crítica social.

⁵⁹ En la confrontación entre Franz Boas y DuBois, Julia Liss muestra la estrategia del antropólogo judío- alemán radicado en los Estados Unidos de enfrentar el problema del racismo y la discriminación bajo una perspectiva humanista y universalista, basada en el conocimiento científico, mientras que DuBois fue fortaleciendo una postura nacionalista y de activismo práctico. En cierto modo, este recorrido anticipó la diferente dinámica de integración de los judíos y negros en la sociedad norteamericana. Cf. Liss, J. E., "Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. DuBois, 1894-1919", *Cultural Anthropology*, 13 (2), 1998.

excepcionales.

La recuperación del concepto de diáspora por la ciencia social debería, en principio, ser bien recibida por los estudios judíos. Con todo, no es esto lo que ocurre. Biale, Heschel y Galchinsky⁶⁰ explican este distanciamiento entre el área de los *cultural studies* (en la que se da en buena medida el debate sobre la diáspora) y los estudios judíos por el distanciamiento entre la experiencia del movimiento negro y el de la comunidad judía norteamericana. En cuanto que para la comunidad judía, las instituciones norteamericanas de movilidad social funcionaron a su favor, y el judío fue "emblanqueciendo",⁶¹ para los negros tales instituciones resultaron particularmente frustrantes. Biale indica, también, la dificultad de los judíos para renunciar a su autoimagen de minoría excepcional, la víctima por excelencia.⁶² Ello sin mencionar que las políticas de *affirmative action* resultaron, en el mundo académico norteamericano, perjudiciales para los judíos, con excepción, tal vez, de las mujeres.⁶³

Considerar a los judíos como un caso de un área más amplia de estudio comparativo de las diásporas es un paso difícil que debe ser dado por los centros de estudios judíos.⁶⁴ Ello resulta aun más doloroso si una de las diásporas incluidas en el nuevo espacio intelectual es la diáspora palestina, generada en la interacción con la colonización sionista, y en cuya mitología los judíos ocupan el lugar que estos reservaron a los romanos. Con todo, esto representa una oportunidad para replantear temas centrales para el futuro del pueblo judío, más allá del contexto norteamericano o

⁶⁰ Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (Vds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁶¹ Cf. Greenberg, Ch., "Pluralism and its Discontents", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S., *op. cit.*, en donde muestra cómo, para los judíos, América, con sus instituciones, tuvo éxito y para los negros no. Y Galchinsky, M., "Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S., *op. cit.*: "Esta excepcionalidad de la historia judía de ninguna manera implica que la diáspora de la comunidad judía norteamericana sea excepcional. Al ver a su diáspora como única e incomparable, los judíos norteamericanos se han negado a participar en las conversaciones interculturales que les podrían haber permitido aportar contribuciones de valor. Esta actitud los llevó a ser vistos por otras comunidades de la diáspora como autorreferentes y aislacionistas. Se han alienado de la historia judía general, así como de la posibilidad de recursos cruciales, información y apoyo, dañando sus esfuerzos para forjar una relación constructiva con el Estado de Israel. Alienados de sus dos "patrias", los judíos norteamericanos han sentido que no tienen opción, salvo crear una existencia distinta de la que sus antepasados conocieron. Debido a esta actitud no han buscado mayormente otras formas de estabilidad y alternativas de comprensión hacia la historia de la diáspora judía. En consecuencia sufren una distancia emocional e intelectual de Israel, del resto de las comunidades judías", p. 201.

⁶² Después de la Segunda Guerra Mundial los judíos "ya no eran una minoría que definía el discurso central de la cultura general". Biale, D., "The Melting Pot and Beyond", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S., *op. cit.*, p. 27. Es a través del holocausto, un fenómeno europeo, que los judíos norteamericanos reconstruyeron su identidad como una minoría con una historia "especial".

⁶³ La única área en la que el posmodernismo y el judaísmo convergieron fuertemente fue en el feminismo. Las mujeres judías permanecieron oprimidas y excluidas dentro de la práctica cultural judía, además de ser parcialmente favorecidas socialmente por las políticas de *affirmative action* de empleo de mujeres.

⁶⁴ Aunque existan ciertos esfuerzos aislados en este sentido. Cf. Silverstein, L. J. Y Cohn, R. L. (eds.), *The Other in Jewish Thought and History*, Nueva York, New York University Press, 1994; y Kepnes, S., *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, Nueva York, New York University Press, 1996.

israelí, especialmente para las diásporas periféricas y las estructuras sociales y políticas del Estado de Israel.

Sociabilidad brasileña e identidad judía

Introducción

A primera vista el estudio de la comunidad judía en Brasil no presenta mayor interés sociológico. Un grupo pequeño, que no llega a representar el 0,1 % de la población, que ocupa en gran parte sectores sociales medios sin mayor peso institucional en la vida nacional, la comunidad judía aparece como un componente más del rostro exitoso y moderno del Brasil contemporáneo. Creemos, sin embargo, que el análisis de la dinámica de integración de los judíos en Brasil puede ser particularmente instructivo, tanto para la comprensión de la cultura brasileña, como del judaísmo y del antisemitismo modernos.

La sociedad brasileña no discrimina al inmigrante, por el contrario, lo valoriza. Brasil consiguió absorber el mayor contingente de población japonesa fuera del propio Japón, millones de árabes y menor cantidad de judíos, sin generar conflictos étnicos o prácticas discriminatorias de larga data. Se trata de un hecho admirable, posiblemente único en la historia contemporánea. Gran parte de esos inmigrantes, en una sociedad que hasta finales de la década de 1970 presentó índices altísimos de crecimiento económico y movilidad social, consiguió rápidamente, gracias a los valores y conocimientos traídos de sus lugares de origen, ascender socialmente y ocupar posiciones importantes en la clase media y las élites del país. Contrariamente a Europa, el ascenso social de los inmigrantes, en lugar de alimentar ideologías y movimientos políticos racistas o sentimientos antiétnicos, fue visto, en general, como un factor positivo.

Este apartado intenta desarrollar tres temas, en forma de hipótesis preliminares. En primer lugar, trataremos de comprender el fenómeno particular del impacto limitado del antisemitismo en el Brasil contemporáneo. La historiografía y la sociología de los judíos en el siglo XX han sido especialmente sensibles a los fenómenos antisemitas en las diferentes sociedades donde se radican judíos. Con todo, hubo muy poca preocupación por comprender por qué en ciertas sociedades el antisemitismo es reducido o casi inexistente. Nuestra hipótesis es que la cultura, la identidad y el mito de origen brasileños favorecen la identificación con lo nuevo y la transformación, lo cual le permitiría al país realizar sus potencialidades como “país del futuro.” En segundo lugar, intentaremos indicar algunas características del judaísmo brasileño generadas por la integración en la cultura y sociedad locales. Finalmente, apuntaremos ciertos patrones dominantes en los escasos estudios sobre el judaísmo brasileño contemporáneo, en una perspectiva comparada con el caso argentino.

Es importante recordar que ninguna cultura se reduce a, o se explica por su mito de origen.

Enfatizamos esta dimensión porque constatamos que posee una gran capacidad explicativa en lo que se refiere al tratamiento que la sociedad brasileña le da al extranjero. Igualmente no pretendemos comprender la sociedad brasileña en su conjunto, ya que ello exigiría referirnos a otros factores culturales, además de los aspectos sociopolíticos y económicos, entre ellos la capacidad de convivencia con desigualdades sociales muy fuertes.⁶⁵

Racismo y judíos en Brasil

Brasil es una sociedad con limitada presencia de discursos o prácticas antisemitas. Esta constatación tiene como base la información cotidiana divulgada por los medios de comunicación, los relatos de inmigrantes, la experiencia empírica del autor e informes de organismos especializados. EL *Antisemitism World Report* destaca: "No hay indicación de un antisemitismo patrocinado por el Estado desde el final del régimen de Vargas" (pp. 10-11). "En Brasil hay poco antisemitismo popular" (p. 13). En los dos grandes centros en donde se concentra la gran mayoría de los judíos, San Pablo y Río de Janeiro, prácticas o discursos antisemitas que afecten la calidad de vida y la convivencia social, o que influyan sobre las oportunidades efectivas de movilidad social, son excepcionales.

La explicación básica para la ausencia de antisemitismo en Brasil puede hallarse en la particular ideología brasileña del *blanqueamiento*. Para dicha ideología, el blanco es el ideal a ser alcanzado, de manera que las otras razas, particularmente la negra, pueden "mejorar", vía mezcla racial, hasta alcanzar el blanqueamiento. Así, en la medida en que los judíos son aceptados como parte de la raza blanca -idea que sólo fue cuestionada por algunos intelectuales brasileños asociados a la ideología fascista en las décadas de 1920 y 1930-, pasan a ser parte de la solución, y no un problema. Por lo tanto, aunque la sociedad brasileña sea racista, antinegra, ese racismo no alcanzaría a otras etnias, como los judíos.

Esta hipótesis parece cubrir una parte esencial de la explicación de por qué Brasil no sería una sociedad antisemita, aunque resulta insuficiente o parcial. Además de la dimensión negativa, debemos comprender las formas específicas de integración del inmigrante en general y del judío en particular, en la sociedad brasileña, así como elaborar con más refinamiento el debate en torno de la ideología del blanqueamiento y sus implicaciones sobre las diferentes formas de racismo, inclusive el antinegro.

Las interpretaciones de la formación sociocultural del Brasil en el siglo XX se dividen en dos grandes corrientes. Por un lado, están aquellos, asociados a la obra de Gilberto Freyre, que enfatizan

⁶⁵ Consultar el libro de Bernardo Sorj. *A nova sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

el carácter integrador del mestizaje, el sincretismo cultural, la porosidad social, es decir, una sociedad abierta y tolerante cuyos orígenes se remontarían a la particularidad de la colonización lusitana, con predominio de intenso intercambio sexual con las poblaciones negras y nativas. Por otro lado, tenemos las versiones que enfatizan las características racistas de la estructura social brasileña, en la cual el negro no sólo forma parte de los estratos más pobres sino que sufre discriminación racial, con lo cual disminuyen sus oportunidades de movilidad social.

El racismo específico del brasileño sería la ideología del blanqueamiento, para la cual el negro, a través de la mezcla racial, pasa a formar parte del mundo blanco. Esta ideología, dominante en Brasil, se expresaría en la valorización de los hijos "más blancos" de las familias de origen africana, y sería un desarrollo específico del moderno racismo europeo de finales del siglo pasado. Como argumenta Skidmore (1974), las élites brasileñas influenciadas por las ideologías racistas dieron una interpretación particular a estas. En tanto los racistas europeos creían que la mezcla de razas en Brasil llevaría al deterioro y la degeneración racial del conjunto de la sociedad, la ideología brasileña del blanqueamiento supone que la mezcla racial, en lugar de constituir una pérdida de virtudes para los blancos, le permite ganar cualidades a los negros, que pasarían a integrar el plantel de la raza virtuosa al perder las características de la raza degradada.

La obra de Roberto Da Matta (1979) es una de las que con más creatividad sustenta la tesis de que en Brasil - por detrás de una ideología de cooptación universal, afabilidad, sincretismo y estructura jurídica liberal- subyace una estructura de poder jerárquica, profundamente desigual y racista. El argumento de Da Matta es que en Brasil predomina la fábula que presenta blancos, negros e indios como componentes equivalentes, según la cual las tres razas constituyen el fundamento que generó un Brasil multicolor y predispuesto al entrecruzamiento y la tolerancia racial.

Da Matta procura mostrar que la sociedad portuguesa, cuyas estructuras sociales fueron transferidas a Brasil, era una sociedad con jerarquías fuertemente marcadas, católica, mercantil, dominada por el formalismo jurídico, y con lazos de dependencia entre las diferentes camadas sociales. La fábula de las tres razas formadoras del Brasil tendría, después de la abolición de la esclavitud, la función de integrar idealmente a la población en un marco común para que, a través del blanqueamiento, pudiera alcanzar algún día la homogeneidad y la armonía. La ideología de la integración racial, tanto en el plano sexual, de la música, de la mujer, del carnaval, disfrazaría la realidad de las profundas diferencias de poder. Además, la misma idea de la integración por el blanqueamiento es profundamente racista y negadora de una identidad negra.

Da Matta contrapone la ideología de la democracia racial y el aparato jurídico de igualdad entre los ciudadanos con una práctica social en la cual predominan profundas desigualdades y en la

que la jerarquía del "¿usted sabe con quién está hablando?" sustituye a la idea de ciudadanos con iguales derechos. Así, según Da Matta, la sociedad brasileña es profundamente jerárquica, sustentada en la desigualdad entre las personas. Por ello, y debido a las diferentes posiciones ocupadas en la jerarquía social, los lazos de dependencia, al mismo tiempo que permitirían una sociabilidad fundada en la intimidad, confianza y consideración, desconocerían los valores individualistas e igualitarios. Del mismo modo, no habría necesidad de segregación porque las jerarquías aseguran la superioridad del blanco y la identificación del dominado con el dominador. En contrapartida, el racismo anglosajón moderno sería, en un contexto de valores igualitarios e individualistas, una forma de asimilar la diferencia, una vez que predomina la creencia efectiva de que todos son iguales. La segregación moderna, por lo menos, reconoce la alteridad del otro. En cambio, en el sistema jerárquico, como todo el mundo es parte de un conjunto con un lugar desigual específico, las diferencias son relativas a la posición ocupada por cada uno. Este sistema permite todo tipo de graduación como, por ejemplo, varios niveles de "negritud", en lugar de oposiciones polares entre blancos y negros.

Sociedades jerárquicas como la brasileña, al mismo tiempo que asimilan a todos, mantienen la desigualdad mientras que, en el sistema igualitario e individualista, la diferencia sólo es tolerable vía segregación. Una sociedad jerárquica es una sociedad de mestizos en la cual, en lugar de razas opuestas existen los más variados colores de piel. Es el dominio del fenotipo y no del gen originador, de las gradaciones del tono de piel y no de la pureza de la sangre. La sociedad jerárquica brasileña, aunque desigual, permite la conciliación y la cooptación de las diferentes camadas que consiguen caminar en el sentido del blanqueamiento. La división de la sociedad en infinitas camadas de matices de piel permite eludir la confrontación, pues neutraliza la formación de identidades nítidas. Brasil resultaría, entonces, una sociedad con un racismo moldeado en la jerarquía y no en el individualismo.

Si bien el argumento de Da Matta no será analizado en detalle, sólo nos interesa señalar, además de sus virtudes esclarecedoras, lo que tiene de problemático para la comprensión de la dinámica interétnica en Brasil. Nos interesa cuestionar particularmente aquellos aspectos con que Da Matta opone al modelo jerárquico brasileño el modelo individualista e igualitario anglosajón, así como tampoco su tendencia a cristalizar patrones culturales perdiendo de vista los cambios sociales, particularmente los procesos históricos de modernización, y un menosprecio del carácter efectivamente contradictorio de la mitología cultural brasileña, en la cual conviven componentes anti-igualitarios con una visión común de futuro y con efectivas prácticas sincréticas y ecuménicas.

Tampoco se sustenta la caracterización que hace Da Matta del mundo "anglosajón" como la de una sociedad coherente organizada en torno de un único principio individualista. En realidad, la

diversidad de valores y las contradicciones entre estos y las prácticas socioculturales son una característica típica de todas las sociedades modernas. Basta mencionar los estudios que muestran cómo las sociedades liberales occidentales se sustentan en valores tradicionales con una fuerte orientación colectiva y que tienen como antecedente los estudios de Weber sobre el protestantismo en los orígenes del capitalismo moderno, donde una tendencia religiosa favoreció valores y prácticas sociales que les eran extraños (Bell, 1979).

En lugar de ver en la contradicción entre la ideología político-jurídica liberal brasileña y las prácticas socioculturales jerárquicas un simple proceso de mistificación en el cual el primer plano encubre la realidad del segundo, resulta mucho más fructífero el análisis de la interacción de estos dos planos, ya que ambos tienen efectos concretos en el proceso social. Más aun hoy, en una sociedad de masas impulsada por una ideología consumista en la cual la discriminación racial está cada vez más subordinada a la capacidad adquisitiva del agente social. La definición de lo "blanco" cada vez se relaciona más con la posición económica del individuo. Las transformaciones sociales en el Brasil contemporáneo generan una sociedad con altos índices de movilidad social y renuevan la composición social de las élites económicas y políticas. A su vez, nuevos procesos sociales, como el empobrecimiento económico y cultural de las poblaciones excluidas de los nuevos centros dinámicos de crecimiento económico (con fuerte predominio de negros y nordestinos) y la violencia urbana, generan nuevos focos de racismo.

Da Matta se equivoca al afirmar que la sociedad brasileña es cordial porque es jerárquica. La segunda característica no presupone la primera. Las sociedades jerárquicas por lo general menosprecian -y hasta repudian- los estratos inferiores, con los que tienen poca o ninguna comunicación. La sociedad brasileña es simultáneamente jerárquica y abierta, profundamente desigual y promotora de la movilidad social y de la cooptación. Las sociedades jerárquicas tradicionales siempre tuvieron un marcado componente de fatalismo y fuertes creencias en lo inevitable y eterno de las diferencias. En Brasil, por el contrario, las jerarquías van junto con la expectativa de movilidad social y de un futuro exitoso para todos. El propio patrón de sociabilidad brasileña, gregario, lúdico, poco individualizado, así como su sincretismo religioso y artístico, es una expresión de real apertura y absorción de elementos de la cultura africana e indígena.

Sin embargo, lo que nos parece más importante es que el relato de la mitología nacional brasileña aparece incompleto en la presentación de Da Matta. Si, por un lado, ella supone un claro componente racista en la idea del emblanquecimiento, al mismo tiempo incluye una expectativa de homogeneización en el futuro, lo que es ajeno a una sociedad jerárquica. En otras palabras, en el interior del mito nacional brasileño conviven una idea de pecado original - la composición negra, india y marginal lusitana de la población colonial-, y la esperanza de que el tiempo, gracias a la

riqueza infinita y a la belleza paradisíaca de su naturaleza, será posible borrar esas manchas con la recreación de una sociedad integrada y homogénea.⁶⁶ Esa visión del futuro limita y califica los componentes racistas de la cultura brasileña.

Lo decisivo es que la visión de una sociedad que se apoya en la posibilidad de un futuro común ideal, y no en el pasado, implica una revolución copernicana en relación con toda la mitología moderna de los estados nacionales. Esa visión explica la casi inexistencia de antisemitismo, o la fragilidad de ideologías antiimperialistas, que diferencia a Brasil del resto de América Latina.

Una sociedad orientada hacia el futuro es una sociedad autorreferenciada, que valoriza lo nuevo y que no tiene miedo de la innovación. El mito de origen de Brasil -que ve la génesis de los problemas del país en el pasado, en la esclavitud y en la colonización lusitana y que cree que el paraíso no ha sido perdido sino que se encuentra en el futuro- produce una visión totalmente diferente del cambio social y del extranjero. En la medida en que todos los mitos de origen nacional suponen una fase áurea en un pasado remoto que nutre y sustenta los valores nacionales, crean una relación problemática con lo nuevo, identificado, casi siempre, con influencias externas y con el extranjero. Lo "más puramente nacional" es aquello que se encuentra más profundamente ligado a las raíces y al pasado. Cuanto menores las "raíces", más lejos se está de los "valores nacionales". En el mito de origen brasileño, por el contrario, el pasado está desvalorizado y la proximidad con él implica una identificación negativa. No en vano predominan en Brasil los chistes sobre negros y portugueses como expresión del pasado que debe ser rechazado. En un contexto en que lo nuevo, la transformación y el futuro son valorizados, el extranjero, en lugar de ser portador de valores extraños a la nacionalidad, pasa a ser su principal constructor.

Mientras que en los mitos de origen nacional fundados en el pasado, el enemigo es siempre externo y personificado en las "influencias extranjeras", en el mito de origen brasileño, del "país del futuro", el enemigo es interno -el propio pasado- personificado en los agrupamientos humanos asociados a él. Es el pasado que se trata de erradicar para que la nación encuentre su potencial. De este modo, si según las ideologías antiimperialistas y tercermundistas dominantes en Hispanoamérica se percibe a la nación como víctima del extranjero -agresivo y explotador-, en el caso brasileño predomina la visión de que el enemigo es el propio pasado, percibido como la fuente de todos los vicios.

Toda cultura y mitología nacional se basa en experiencias históricas y procesos políticos y sociales que las refuerzan o transforman. La fragilidad de los movimientos románticos y

⁶⁶ En relación con la sobrevalorización de la naturaleza por los brasileños, cf. J. M. Carvalho, 1997.

nostálgicos, así como la inexistencia de partidos de derecha xenófobos en Brasil está asociada a la cultura brasileña orientada hacia el futuro.

La relación negativa con el pasado limitó la formación de una élite cuyo prestigio se basaba en sus raíces "profundas" para encarnar la nacionalidad.⁶⁷ Igualmente, en el siglo XX, el papel económico de San Pablo, liderado por grupos de inmigrantes, el cosmopolitismo de Río de Janeiro, la inexistencia de guerras o enemigos externos relevantes, los altos índices de crecimiento económico y la movilidad social y espacial de la población; todo ello colaboró para eliminar o debilitar tendencias xenófobas y románticas.

La ideología "Brasil, país del futuro" fue actualizada en la década de 1950 con el desarrollo de nuevas clases medias, generadas por los procesos de industrialización y urbanización. Las nuevas camadas que emergieron en ese período se beneficiaron con un proceso de crecimiento económico con índices pocas veces alcanzados por otros países. Confiadas en la capacidad de la industria, la ciencia y la tecnología para garantizar el progreso social, esas camadas se alejaron de la ideología racial y absorbieron, por medio de las artes, expresiones populares ligadas en buena parte a la población negra. Las nuevas ideologías emergentes procuraban explicar los males de Brasil exclusivamente con referencia a los procesos económicos y políticos, con total exclusión del tema racial. Si la valorización del blanqueamiento se mantuvo, su discurso de sustentación ideológica dejó de ser legítimo. Solamente en las décadas de 1980 y 1990, con los períodos de recesión económica, desempleo crónico y aumentos de los índices de criminalidad, comenzaron a surgir, aunque marginalmente, actitudes racistas más expresiva, antinordestinos y antinegros.

Brasil, como los brasileños constantemente recuerdan, es un país sin memoria. En efecto, este es el único recuerdo cultivado. Un país que alimenta la impunidad -ni la ley ni la memoria colectiva condenan actos pasados-, que aparentemente lanza toda su experiencia colectiva al olvido, parecería producir un pueblo sin memoria. Pero la "falta de memoria" no expresa la falta de un mecanismo que debería existir sino que es un producto histórico construido socialmente, un mecanismo activo, de una sociedad que rechaza el pasado como algo de lo cual lamentarse. Sin duda, la desvalorización del pasado tiene también claros efectos perversos: no es posible construir un futuro sin el aprendizaje del pasado. Parece, casi, el inverso de la situación en la cual sociedades presas del pasado no consiguen enfrentar el cambio, lo nuevo, llegando así, en ambos casos, a resultados lamentables.

En tanto los mitos de origen que se sustentan en la idealización del pasado generaron ideologías románticas, antimodernas y antimerchantiles (el mercado siempre es visto como

⁶⁷ Con la importante excepción del integralismo en la década de 1930, que desarrolló una ideología que valorizaba, inclusive, las "raíces" indígenas. Cf. Trindade, 1988.

introducción de lo nuevo, además de corruptor de las tradiciones), la valorización del futuro hace de Brasil un país poco permeable a ese tipo de ideologías, cuyo predicamento es casi inexistente en el Brasil contemporáneo. De esta forma, el extranjero en Brasil, en vez de simbolizar el peligro, representa el progreso, las nuevas ideas y prácticas que podrán ayudar a la sociedad a realizar su destino de país del futuro.

En el caso particular de los judíos, otro factor que podría fomentar sentimientos antisemitas - el antijudaísmo que la Iglesia católica alimentó hasta hace muy poco- también se diluye en el contexto de una sociedad en la que predomina el sincretismo religioso. En efecto, el sincretismo y la diversidad religiosa indican la interpenetración de culturas en Brasil debido al débil desempeño de los aparatos ideológicos de las clases dominantes. Ello permite asimilar lo nuevo, no discriminar lo diferente y no desarrollar preconceptos frente a otras formas religiosas. Las prácticas sincréticas en Brasil expresan un universo en el que la integración de otras culturas no supone su eliminación ni jerarquización, sino su absorción en una dinámica extremadamente flexible.

El precio de la integración brasileña

La integración de los judíos en Brasil presenta similitudes con procesos análogos en otras regiones del mundo moderno, sin embargo las especificidades de la cultura y de la sociedad brasileña determinan el perfil particular de las instituciones y la identidad del judío brasileño.⁶⁸

Brasil, para el inmigrante judío oriundo de regiones en donde fue permanentemente discriminado y perseguido, presentaba muchas características de Tierra Prometida. En el Brasil se integró a la sociedad nacional, pasando a conformar mayoritariamente la clase media, orgullosa del hecho de ser brasileña. Su rápida absorción por la sociedad provocó, en contrapartida, una constante erosión de las fronteras diferenciadoras y de las tradiciones propias. La sociabilidad gregaria que valoriza la convivencia y lo lúdico por sobre lo discursivo, y lo artístico por sobre la reflexión conceptual, no propicia la constitución de identidades étnicas diferenciadas.

La identidad judía moderna, generada por un esfuerzo de autorreflexión como respuesta al antisemitismo, no encontró en Brasil las condiciones ideales para su desarrollo. En una sociedad en la que la integración social se da en el nivel de relaciones personales, la distinción entre lo público y lo privado es frágil o casi inexistente. Y es justamente en el espacio de esa distinción en donde se sustenta el desarrollo de las nuevas formas de judaísmo en la modernidad. En una sociedad en la que la "privacidad" no es un valor consolidado, no hay espacio para el desarrollo de una conciencia

⁶⁸ La experiencia contemporánea de absorción y "blanqueamiento del judaísmo norteamericano" (cf. Biale, 1998) indica que, además de oposiciones, existen también continuidades y semejanzas entre la cultura brasileña y la norteamericana.

individual diferenciada -y angustiada-, ni para la búsqueda de raíces identificadoras. “Ser brasileño” es buscar disfrutar de la vida, vivir el presente, estar abierto hacia todas las formas de tradiciones religiosas y experiencias místicas. Ello encuadra poco en las tradiciones judías de monoteísmo rígido, diferenciación entre el mundo judío y no judío; y una mitología que se sustenta en la valorización del pasado y el sufrimiento colectivo, y en el "deleite" de la autorreflexión, la ansiedad y la angustia existencial.

En tanto la cultura brasileña cultiva el olvido, la cultura judía se sustenta en el recuerdo. La cultura judía es una cultura de angustia. Angustia implica insatisfacción con el presente, ganas de cambiar, mientras que la cultura brasileña enfatiza vivir el presente y esperar que surjan días mejores. Si el judaísmo constituye una actitud de "voluntarismo pesimista", la cultura brasileña exhibe un "fatalismo optimista". Este último es un excelente antídoto para la depresión, a pesar de que alimenta la irresponsabilidad social y la aceptación del statu quo.

La cultura brasileña, gracias a la influencia africana, tiene en el cuerpo y en las expresiones artísticas su principal lenguaje de comunicación, mientras que en el judaísmo la hegemonía está dada por el concepto y la abstracción.

Una cultura que no teme al futuro -que, por el contrario, confía y cree en el mañana- se centra en el presente, pues el futuro no es una preocupación y el pasado no oprime, sólo incomoda. La tradición judía -tanto en la elaboración mitológica como en la memoria histórica todavía presente- hace del futuro algo temido, fuente de incertidumbre y angustia. El presente se transforma en un espacio de preparación para futuras calamidades, así como de recuerdo del pasado y, por ello, vaciado de contenido o realidad propia. Si la convivencia de las mitologías judía y brasileña no deja de ser altamente terapéutica para los judíos, la elaboración de una síntesis implica un verdadero desafío, casi una misión imposible.

El judaísmo brasileño se benefició del sincretismo y también participa de él. A pesar de que no existen estudios cuantitativos, la incorporación de creencias y prácticas espiritistas y la predisposición para utilizar servicios de curandería originados en otras creencias está bastante difundida entre los miembros de la comunidad. Con todo, la socialización familiar y, particularmente, la educación formal judía todavía están centradas en la creación de una identidad basada en el recuerdo de las persecuciones y del antisemitismo sufrido a lo largo de la historia, lo que genera una cierta discordancia entre el discurso escolar y la experiencia efectiva de los judíos en Brasil.

Una sociedad en cuya propia vida académica predominan la cordialidad y las relaciones mutuas de dependencia-clientelismo -y que, por lo tanto, elude la confrontación y la individualización del debate intelectual- no favorece el desarrollo de un judaísmo discursivo-

racional. Es en las dimensiones artísticas y místicas de la cultura brasileña donde el judaísmo podría encontrar un espacio mayor de interacción.

En la comunidad judía las élites económicas imitan en cierta medida las características del resto de la clase dominante, incluyendo el limitado sentido público y la baja predisposición al mecenazgo y al desarrollo de fundaciones de incentivo a la cultura y al conocimiento. Desde el punto de vista de la creación y cristalización de una reflexión propias, el judaísmo brasileño es bastante pobre. Esa pobreza de expresión colectiva se sustenta en el éxito de su integración individual, afectando la capacidad de renovación de las tradiciones judías dentro de un espíritu de diálogo, confraternización y ausencia de antisemitismo. Con todo, esa capacidad difícilmente podrá concretarse. A ello contribuyen la convergencia de varios elementos internos limitantes, como la fuerza integradora de la sociedad brasileña y el nuevo contexto de globalización cultural y el impacto de los centros judíos de los Estados Unidos y de Israel.

La frágil comunidad judía brasileña quedó totalmente expuesta a la colonización vía las tendencias ideológicas e institucionales provenientes de Israel y de los Estados Unidos. Las nuevas tendencias de globalización cultural de la clase media -en la que los judíos se encuentran mayoritariamente insertados-, alejan todavía más la oportunidad de desarrollar una tradición cultural judeo-brasileña. Así, aunque exista claramente una identidad nacional judeo-brasileña, esto es, judíos que se identifican con la cultura nacional y poseen una forma judía de ser brasileños -y una forma brasileña de ser judíos-, en general ella no tiene mayor impacto en las expresiones culturales o institucionales centradas en el judaísmo.

Esto obviamente no implica que la comunidad judía se haya mimetizado completamente con las formas predominantes de sociabilidad brasileña. Ella mantuvo y consolidó un sistema institucional que da continuidad a sus tradiciones de valorización de la educación judía, solidaridad comunitaria y apoyo al Estado de Israel.⁶⁹

Judaísmo brasileño y latinoamericano

Los estudios sobre el judaísmo latinoamericano realizados en los Estados Unidos y en Israel son bastante insensibles a las diferencias culturales entre los diferentes países de la región y, en particular, a las especificidades del caso brasileño. Así, por ejemplo, la distancia enorme entre la vida judía en la Argentina -en donde el antisemitismo es una experiencia cotidiana, y por eso atrae

⁶⁹ Inclusive, el judaísmo paulista [de San Pablo] y el carioca [de Río de Janeiro] (las dos principales concentraciones demográficas) tienen matices distintos, asociados a los diferentes niveles de predominio de los mitos nacionales brasileños. Río de Janeiro, capital de Brasil hasta 1960, es la ciudad que más encarnó la mitología nacional brasileña. San Pablo, que recibió gran parte de su contingente poblacional en el siglo xx, mantiene identidades étnicas más demarcadas.

la atención de los investigadores- y la vivencia de los judíos en Brasil no es suficientemente considerada.⁷⁰

Comprender la formación histórica del judaísmo brasileño exige tomar en consideración las particularidades de la identidad nacional y de las élites brasileñas en relación con otros países latinoamericanos. En Brasil, el Estado nacional no se constituyó en guerras de independencia a través de una confrontación armada entre sus élites ni, tampoco, por medio de una ruptura dramática de la élite criolla con la metrópoli. La formación de la ideología del Estado nacional en Brasil fue un lento proceso de afirmación de las características propias; mientras que, en América hispánica, la guerra contra España obligó, desde el inicio, a crear una ideología de afirmación de lo nacional por medio de la negación de la potencia colonizadora.

Así, mientras que en Brasil las raíces lusitanas siempre fueron reconocidas, y, de esta forma, la ideología nacional en Brasil no se construyó en la confrontación con el extranjero, en cuanto en el resto de América Latina dicha confrontación pasó a ser parte de la propia definición de la identidad nacional.

Todo estos factores hicieron que la asimilación del judío al medio ambiente no haya sido vivida como la disyuntiva de escoger entre la identificación con la "patria" o con la comunidad judía. Fuera de la experiencia comunista, en la cual la identificación con el Partido exigía romper con otros vínculos de lealtad colectiva, la asimilación de los judíos en Brasil no estuvo asociada a problemas de doble lealtad o de auto-negación. Argentina, en contrapartida, presentó un cuadro muy diferente. Allí, el rancio antisemita del catolicismo tradicional se diseminó ampliamente, la integración y normatización por el sistema escolar de una ideología cívica con fuerte componente "patriótico"; todo ello coadyuvó a conformar una sociedad permeable al antisemitismo, que agitó en forma constante el problema de la "doble lealtad". El antisemitismo activo de la dictadura militar argentina a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 llevó esa tendencia al extremo.. Los sentimientos de rechazo, la xenofobia y el antisemitismo generaron, a su vez, una comunidad más activa y reflexiva, y una integración mayor entre parte de la élite intelectual judía y la comunidad, a pesar de la pérdida, en las últimas décadas, de densidad demográfica y cultural.

Conclusiones

El antisemitismo ha sido una de las principales obsesiones de los estudios judíos del siglo XX. Con todo, poco se ha intentado para tratar de comprender contextos en donde el antisemitismo es

limitado o casi inexistente. Este tipo de estudio puede contribuir significativamente para el esfuerzo de erradicación de la discriminación racial. Incluso para aquellos preocupados por la continuidad del judaísmo en Brasil, el esfuerzo por entender y reconocer la existencia de contextos no antisemitas es una de las condiciones para superar un discurso que valoriza traumas y experiencias no vividas por las nuevas generaciones.

La lucha contra el antisemitismo en los Estados Unidos afirma la importancia de las estructuras democráticas como barrera para la intolerancia y como principal contrapeso contra el discurso racista. La experiencia brasileña, sin negar o desmerecer la importancia de la democracia, muestra que la lucha contra la discriminación racial o étnica puede sustentarse, también, en las estructuras culturales y mitológicas de la sociedad. A propósito, una de las contradicciones de muchos países democráticos avanzados reside en que la educación cívica todavía, valoriza mitos nacionales generadores de ideologías xenófobas y racistas.

Cada cultura establece un equilibrio particular entre el peso y la significación que tributan el presente, el pasado y el futuro. En ciertos casos como los de Europa, Argentina y Uruguay, la valorización del pasado como el de un período de esplendor que difícilmente volverá hace que el presente sea visto como un momento de decadencia, y el futuro como preanuncio de nuevas incertidumbres. En la cultura estadounidense el pasado ofrece un sistema de valores e imágenes de autoconfianza que permite transformar el presente en una plataforma hacia un futuro repleto de oportunidades y sueños de autorrealización. En Brasil, la confianza en el presente se fundamenta en el olvido del pasado.

Toda identidad es incompleta sin una imagen de la alteridad. En la tradición europea, los mitos de origen nacional fueron conformados en contraposición y, a veces, en la negación, del otro. La cultura brasileña precisa del otro para constituirse a sí misma. Pero en lugar de la degeneración, el extraño trae el progreso. Esta mitología nacional pagó el altísimo precio de la desvalorización del negro. Con todo, si consideramos el pasado brasileño, esa construcción no era la única salida posible. La originalidad de la cultura nacional brasileña fue haber producido una sociabilidad que, en muchos aspectos, posee dimensiones idílicas, por lo menos desde la perspectiva de las culturas individualistas y disciplinadas de Europa. Allí, el contacto social y la convivencia son fuente de angustia, el placer está cargado de culpa y el presente resulta angustiante. La cultura brasileña, a su vez, diluye la alteridad, limitando la afirmación de identidades y de la reflexividad discursiva, y valorizando las relaciones primarias en detrimento de la colectividad más abstracta.

70 Sobre los descaminos de los estudios sobre el judaísmo latinoamericano ver Cf. Bernardo do Sorj, "The elusive field of Jewish Latin American Studies", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Volume 2, Issue 2 October, 2007, pages 207-212. <http://www.bernardosorj.com/pdf/theelusivefieldofjewishlatin.pdf>.

En el mundo moderno, una cultura nacional -por más tolerante que sea- no sustituye a la democracia como principal baluarte contra la intolerancia y la violencia arbitraria del Estado y como mecanismo de resolución pacífica de conflictos. La cordialidad y la informalidad de la sociedad brasileña, en un contexto de desigualdad social, impunidad y violencia, pueden funcionar como un mecanismo de control, amenizando la confrontación reivindicativa y evitando el conflicto social.

En el Brasil actual parece haber un conflicto entre las formas de su sociabilidad y los valores democráticos. La protección de los amigos, la insensibilidad frente al bien público y el rol del clientelismo que se impone, casi siempre, a los criterios universalistas adquieren, en el contexto de una sociedad que hunde sus raíces en la esclavitud y en la miseria, una dimensión de insensibilidad frente a la desigualdad social y al incentivo a la impunidad. El gran desafío de Brasil está en transformar la sociedad sin destruir los aspectos positivos de su sociabilidad.

Los conflictos entre valores no individualistas, jerárquicos o comunitarios y la construcción de una sociedad democrática atraviesan todas las sociedades modernas (de Japón a Israel). En sociedades con un fuerte componente comunitario -nacionalista o religioso-fundamentalista-, el desafío está en la tolerancia frente a la diferencia y en la creación de un espacio público abierto al reconocimiento del individuo como fuente última de elección moral. La sociedad brasileña debe construir todavía la noción abstracta de ciudadanía y de bien público común, lo que supone una solidaridad abarcadora.

Los mitos de origen y la cultura nacional no ofrecen garantías absolutas para el futuro. De la misma forma que las democracias corren riesgo, las culturas nacionales, aunque sean fenómenos de larga data, son, también ellas, un producto de la historia y cambian bajo el impacto de nuevos contextos societarios. Como muestra Poliakov (1971), Suecia en los siglos XVI y XVII sustentó un mito de origen nacional que justificaba el imperialismo y el expansionismo territorial. Con los cambios demográficos y políticos posteriores, los suecos reelaboraron sus mitos nacionales para adecuarlos a las nuevas circunstancias. El mito de origen dominante en Brasil también podría llegar a cambiar. El impacto causado por la globalización, la individualización en la vida urbana moderna, la pobreza, y las expectativas y esperanzas frustradas, puede desgastar las creencias dominantes y abrir espacios a ser explorados por nuevos movimientos políticos y líderes carismáticos. El futuro del "país del futuro" es un libro abierto con nuevas páginas por escribir. En el momento actual está lejos de haberse decidido qué dirección tomarán los mitos y valores nacionales.

Referencias bibliográficas

Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalismo* Londres, Heinenann, 1979.

Carvalho, J. M., "Visões do Brasil e dos Brasileiros", en T. Quigley, *Lei e Liberdade-Forum* 1996. Rio de Janeiro, Iser, 1997.

Da Matta, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

Poliakov, L., *Le Mythe Aryen*. Paris, Calmann-Lévy, 1971.

Skidmore, T., *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nueva York, Oxford University Press, 1974.

Trindade, H., *La tentation fasciste au Brésil dans les années trente*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.