

DE VICTIMAS Y VICTIMARIOS

Claudia Briones (*)

Un evento como el ocurrido el 18 de julio de este año, cuando una bomba destrozara el edificio de la AMIA y con él vidas y nuestras ingenuidades, puede ser leído desde puntos de vista múltiples, todos igualmente inquietantes. Y está bien que no dejemos de inquietarnos, pues no hay nada más suicida que la indiferencia.

En todo caso, desde quienes perpetrar un acto semejante, hasta los destinatarios directos que lograron salvar sus vidas, desde quienes se consideran destinatarios secundarios de un mensaje por cierto escalofriante hasta quienes creen que están de alguna manera fuera del suceso en calidad de meros espectadores -en definitiva todos- necesitamos darle sentido a eventos de este tipo, intentando tal vez que esa interpretación también sea válida para otros. Ahora bien, los ejercicios de explicación no operan nunca en el vacío. Siempre se hacen desde algún lugar y alguna historia que nos ha llevado a aceptar ciertas categorizaciones y que, por tanto, nos lleva a investir con connotaciones específicas lo que, en un evento concreto, "aparecen" como víctimas y victimarios.

Así, cualquier interpretación que generalice como verdad innegable, como cosa de "sentido común" (Bennett *et al.* 1983), lo que necesariamente son lecturas hechas desde lugares e historias particulares apela a una transparencia que es ilusoria y que, por tanto, involucra una forma sutil de violencia. Por ser sutil, esta violencia simbólica no es menos dañina. Sin menospreciar, entonces, el peso que la violencia física adquiere al momento de fijar las coordenadas de la vida social, creo que vale la pena

(*) Universidad de Buenos Aires/CONICET.

detenerse a examinar el peso que en ello también tiene esta otra forma de fijar dichas coordenadas. Por eso, aunque mi lectura parezca bastante removida de las ansiedades, las angustias, los conflictos, el dolor que la voladura de la AMIA nos produce, me interesa leer hoy lo acaecido ese día en términos de procesos sociales de categorización.

LOS PROCESOS DE CATEGORIZACION

Frente a hechos como el que nos ocupa, un primer paso para la explicación -entendida como proceso social de producción de sentido- es identificar víctimas y victimarios. En apariencia, ésto debiera ser algo sencillo, un problema de quién daña y quién es dañado. Sin embargo, estos procesos son de todo menos sencillos pues operan poniendo (o sacando) nombre y apellido -concretamente, rótulos étnicos o cívicos- en base a inclusiones y exclusiones que se pueden trazar de diversas formas.

Me refiero, por ejemplo, a que las víctimas pueden pensarse en términos de "la comunidad judía argentina", de "la comunidad judía internacional", o de "los argentinos" como colectivo sin importar su procedencia cultural o religiosa. De la misma manera, los victimarios pueden pensarse en términos de "la conexión iraní", de "la conexión nazi en Argentina", o del "terrorismo internacional". Aunque todas estas distintas atribuciones resultan, en buena medida, de posicionarse en esos lugares e historias particulares de las que hablábamos antes, ninguna de ellas escapa a una dinámica clasificatoria que es la que me interesa abordar ahora. En verdad, recorreré brevemente algunos efectos de lógicas clasificatorias que circunscriben a victimarios y a víctimas desde afuera, y me detendré un poco más en interpretaciones que construyen la categoría de "víctima" desde adentro. Este énfasis resulta de la persuasión que estas últimas interpretaciones -pareciendo más pertinentes y, por tanto, indisputables- invocan transparencias de sentido cuyos efectos potenciales merecen remarcarse.

LA IDENTIFICACION DE VICTIMAS Y VICTIMARIOS POR AUTOEXCLUSION

La dupla víctima/victimario se inscribe en un dominio en que la noción de justicia aparece conmovida y movilizadora por la perpetración de una injusticia, lo que hace que ambos términos evoquen componentes tanto axiológicos como fuertemente conativos. Cuando víctimas y victimarios se individualizan (se "marcan") desde afuera -en base a estereotipos que excluyen a los *otros* del *nosotros*- estamos, entre otras cosas, autoexcluyéndonos de categorizaciones que, de alguna forma o en algún nivel, nos resultan perturbadoras, tanto por la impotencia o desamparo que parece propia de las primeras, como por la arbitrariedad o malicia que presuponen los últimos. Cuáles son algunos de los implícitos en estas formas de autoexclusión?

Especialmente ante hechos que nos conmueven, la satanización de quien aparece como *otro* agresor parece estar en relación directa con la magnitud de nuestra conmoción. Estos procesos de categorización de un *otro* malo y peligroso conllevan una particular rigidización de los límites que excluyen y homogenizan de manera visceral a ese *otro*, definiendo en bajorrelieve los principios que cincelan el *nosotros*. Por ejemplo, después de visitar el Museo del Holocausto de Washington, mi esposo y yo tuvimos que trabajosamente persuadir a mis hijas de que existe una gran diferencia entre ser nazi y ser alemán. De alguna manera, el tipo de razonamiento que ellas ponían en práctica podría sintetizarse de la siguiente forma: *que los nazis fueran alemanes indica que todos los alemanes son nazis; si para quien es alemán el nazismo le es inherente, para quien no lo es, el nazismo le resulta ajeno, incomprendible, incontagiable.*

Equiparaciones de este tipo son seductoras porque nos ayudan a simplificar los grises de una humanidad cuya explicación siempre nos parece caótica, ambigua, compleja y contradictoria. Sin embargo, vale la pena recuperar esas zonas grises y hacer la diferencia entre nazis y alemanes para evitar reproducir y masificar estereotipos, es decir, para evitar categorizar en base a una lógica que acabe siendo paradójicamente semejante a la usada por quienes satanizamos.

Diferentes acontecimientos de la historia reciente y no tan reciente -desde la esclavización de contingentes africanos hasta la segregación en Soweto, pasando por el genocidio de la segunda guerra mundial- han hecho que seamos especialmente sensibles y reflexivos respecto de esas facetas de los procesos de categorización, que habitualmente identificamos como conducentes a formas de prejuicio, discriminación, racismo. Por eso, no voy a detenerme en esto. Señalaría, sí, que prácticas que actualizan prejuicios -y que pueden concretarse en prácticas de discriminación y racismo- no son tan inequívocas o fáciles de detectar como pareciera, pues funcionan en más de una dirección. Concretamente, la suposición de que haber nacido en Alemania predispone a los seres humanos a ser nazis no está exenta de componentes racistas, si por tales entendemos los que vinculan circunstancias de nacimiento (como tales inmodificables) con comportamientos sociales característicos, contingencia con "destino" (Balibar 1991).

Conviene entonces examinar las formas en que, por ejemplo, el atentado a la AMIA ha llevado a hablar de "la conexión iraní". Vale la pena prestar atención a peligrosos desplazamientos que "meten en la misma bolsa" y denotan todo lo iraní, todo lo palestino, todo lo musulmán, haciendo pie en un orientalismo fóbico que, al menos en estas latitudes del mundo, mamamos desde temprano, cuando nos empiezan a hablar de la caída de Constantinopla, de la reconquista de Granada, o de las "convulsiones fundamentalistas" en el Medio Oriente. En tal sentido, mencionaré que no es en absoluto obvio que quienes ponen una bomba en la AMIA participen de los mismos problemas y tengan los mismos ideales que quienes arrojaban piedras a los tanques israelíes que recorrían las zonas ocupadas de Gaza y Jericó. Si diferenciar nazis

de alemanes vale la pena, también lo vale deconstruir lo que hoy en día se perfila como otra gran bolsa de gatos del sentido común -concretamente, lo que se ha empezado a resignificar socialmente como "fundamentalismo".

En todo caso, el punto que destacaría es que, aunque la identificación de victimarios concretos resulta siempre clave para re-crear (y re-examinar) lo que históricamente un cierto cuerpo social ha convenido considerar "justo", las satanizaciones homogenizadoras acaban, a menudo, eximiéndonos de buscar en *nosotros* vestigios de los comportamientos satanizados. En otras palabras, la condena del racismo explícito de los *otros* (grupos neonazis, afrikaners, etc.) no debiera convencernos de que tal conducta está efectivamente circunscripta, ni eximimos de analizar reflexivamente hasta qué punto nuestra práctica cotidiana recrea algunos de los componentes censurados en las conductas de esos *otros*.

Ahora bien, si la autoexclusión del campo los "victimarios" parece responder a principios de clasificación relativamente sencillos -me refiero a que es fácil autoidentificarse como no-agresor aún cuando no concordemos en quién es ese agresor- hay al menos dos posicionamientos posibles dentro de ese campo del "no agresor". Esto es, podemos construirnos como no agresores enunciándonos como "víctimas", o autoexcluyéndonos también del campo de las víctimas. De la primera posibilidad, hablaré en un momento. Ahora me interesaría sugerir algunos de los implícitos que guían la autoexclusión del campo de las víctimas, para destacar que al decir "les pasó a ellos" (donde ese "ellos" puede connotar a los judíos, o a quienes viven en el "ghetto de Once" sean o no judíos) damos cabida potencial a conductas doblemente dañinas.

Quizás porque la alegorización ha sido moneda corriente para vehicular explicaciones en etnografía y porque su empleo puede sernos útil a condición de que no se la enmascare, me permito introducir aquí una comparación con otros comportamientos que también nos son familiares -concretamente, comportamientos ligados al SIDA- a fin de hacer un tiro por elevación. Concretamente, creo que al argumentar la carga social y cultural de rótulos que, al usarse para diferenciar "salud" de "enfermedad", parecen circunscribirse a "fenómenos puramente biológicos", ya no se hace necesario explayarse acerca de la falacia de interpretaciones que biologizan (naturalizan) lo étnico o lo cultural en general. En qué sentido, entonces, puede esta comparación ayudarnos a explorar algunos de los efectos sociales de procesos basados en la autoexclusión?

Inicialmente, tratamos de convencernos de que el SIDA era un problema de homosexuales, drogadictos, haitianos, cualesquiera fuese la denominación de los llamados "grupos de riesgo". Entonces, parecía fácil escapar al problema mediante el doble movimiento de aislarnos de la enfermedad aislando a esos grupos de riesgo. Este doble movimiento nos hizo a todos más vulnerables. Por un lado, al negarle nuestra mano a los infectados para protegernos, agravamos su padecimiento. Esta "lógica del leproso" no es nueva en la historia de la humanidad. Por el otro lado, al confinar la

enfermedad a supuestos grupos de riesgo, nos hicimos menos precavidos en la convicción de que su aislamiento era suficiente para neutralizar su "amenaza". Casi operando de forma complementaria, esta "lógica del avestruz" -una que cree que escondiendo la cabeza se protege el cuerpo- tampoco es nueva.

Afortunadamente, ha crecido el reconocimiento social de que la existencia de "grupos de riesgo" no implica la existencia de grupos permanentemente a salvo. Sabemos hoy que podemos infectarnos sin ser homosexuales, drogadictos, o haitianos. Aunque profundamente perturbadora, esta vulnerabilidad sin distinciones tiene una faceta positiva. No son *ellos* los que se tienen que cuidar; es *uno*, lo que es decir que nos tenemos que cuidar entre *todos*, con la ventaja de saber que el SIDA no se transmite mediante abrazos.

Lo que esta imagen procura transmitir es que el aislamiento de la supuesta víctima es *siempre* doblemente dañino. Imaginar a los grupos de riesgo como discretos y alejamos de *ellos* -o, lo que es lo mismo, alejarlos de *nosotros*- incurre en una "segregación por temor" que, además de ser otra forma de discriminación, nos adormece con una falsa tranquilidad que no sirve para impedir que el aguacero nos agarre mientras volvemos caminando a casa. Luego de lo de la embajada de Israel podía parecer poco probable que la misma cosa "nos" pasara dos veces. Hoy sabemos que esto no obedece a semejante ley de probabilidades. Entonces, de formas que tendremos que imaginar sin que nos lleven a la paranoia de sentirnos permanentemente un blanco móvil, tenemos que buscar la manera de cuidarnos entre todos.

Ahora, qué implícitos se activan cuando, en cambio, nos pensamos desde el lugar de la víctima -ya sea que uno se defina más circunsriptamente como judío o como argentino? Qué atajos en la construcción de un *nosotros* de este tipo conviene evitar?

HABLANDO DESDE EL "NOSOTROS"

Siendo la última posibilidad que propongo explorar, sería reconfortante poder decir que es un camino que se puede tomar sin reparos. No podría proponer a conciencia un paraíso semejante pues, aun cuando no pongamos en duda que responde a una causa justa, esta forma de categorización no escapa a los ribetes ásperos que quedan planteados por inescapables movimientos simultáneos de inclusión y exclusión.

El pensarse socialmente como parte de un grupo víctima de un otro agresor lleva frecuentemente a formas positivas de categorización que, en la literatura antropológica, llamamos "esencialismo estratégico" (Spivak 1988), es decir, esa forma de imaginar un grupo codificando límites cuyo reconocimiento resulta de la necesidad de -y, en todo caso, permite- organizar y defender contornos grupales vulnerables o vulnerados. En la medida que mueve a estrechar filas para la protección mutua, para afrontar denigraciones de diversa índole, esta forma de esencialismo es una usina generadora de solidaridad.

Un esencialismo estratégico de este tipo ha llevado a muchos ciudadanos, a muchos representantes de organizaciones judías y no judías y a muchos funcionarios a construir en torno a lo acaecido el 18 de julio un *nosotros* solidario -a veces exclusivamente judío, a veces pluralistamente argentino. Esta es la cara grata de los procesos de categorización, la cara que nos transmitían los noticieros mediante imágenes que, más allá de su carácter desolador, nos mostraban a mucha gente tirando junta del carro en una misma dirección.

Lo cierto es que, a la par de gente removiendo escombros, había personas saqueando los inmuebles dañados -episodios éstos mucho más desoladores que los derrumbamientos y la remoción de cuerpos como para que pudieran verse por televisión. En un sentido similar, al llevarse a cabo la concentración en la Plaza de los dos Congresos para repudiar el hecho, junto a quienes veían en el canto del himno israelí una manera de honrar a los muertos, estaban quienes veían el canto del himno argentino como símbolo más pertinente. Junto a quienes proponían colocarse la estrella de David como forma de autoafirmar positivamente una cierta identidad social, estaban quienes veían el mismo gesto como una aceptación pasiva de experiencias históricas de discriminación.

Al dar cabida aquí a esta coexistencia de actitudes dispares, intento destacar lo que, por obvio, no siempre nos resulta evidente: categorías como "los judíos" o "los argentinos" se imaginan (Anderson 1990), se construyen como homogéneas sin poder serlo nunca. Semejante afirmación está lejos de sugerir que, por ser imaginadas o construidas, tales categorías son ilusorias o quedan confinadas a un reino de ideas que poco afecta nuestra vida cotidiana. Por el contrario, tales imaginaciones y construcciones constituyen expresiones vigorosas de un acaecer social que, inescapablemente, se practica interpretándose y se interpreta practicándose. Incluso aquéllos de nosotros cuya profesión nos exige deconstruir estas representaciones las usamos a diario (quien se crea exento, que arroje la primera piedra).

Lo que también quiero destacar es que, como sugiere Desai (1993: 122), estas formas de imaginar, de inventar los contornos de una cierta comunidad o colectivo como todo, pueden ser liberadoras u opresivas, según quién imagine, cómo se imagine, en qué contexto, con qué propósito y con qué posibilidad de sumar a otros dentro de tal imaginación. Dicho de otro modo, todo esencialismo estratégico -porque de éste se trata- tiene facetas positivas y negativas.

Como "utopías concretas" en el sentido de ese "principio esperanza" que describe Ernst Bloch (Krotz 1988), estos esencialismos nos mueven a ir en contra de ciertas limitaciones y condicionamientos en base a un cierto "sentido de pertenencia" (Brow 1990) y a un cierto "sentido de devenir" (Taylor 1989). Sin embargo, "utopías concretas" y "principios esperanza" distan de ser recetas mágicas porque todo "sentido de pertenencia" es necesariamente problemático. Como ha logrado demostrar Ranger (1989) en su estudio de la adopción de nociones coloniales para estructurar discursos nacionalistas africanos, la dinámica categorizadora de las imaginaciones más justa-

mente estratégicas no es inmune al juego de autenticar y autorizar un cierto nosotros, privilegiando dentro de ese mismo nosotros a algunos de sus miembros por sobre otros.

Al analizar los desafíos que debe enfrentar la llamada "comunidad negra" para representarse a sí misma como comunidad diaspórica y oprimida, Stuart Hall (1993: 110-111) habla de tres desafíos que yo propondría ver como riesgos inherentes a toda forma de esencialismo estratégico, en su inescapable cometido de fijar las coordenadas del *nosotros* en una cierta dirección. Veamos cuáles son estos desafíos.

Primero, basándose irreflexivamente en una lógica binaria de oposición, el esencialismo estratégico nos puede llevar a desconocer las múltiples inter-referencias que intersectan límites sociales y crean identidades múltiples. De alguna manera, aunque la idea de "argentino judío" o "judío argentino" forma parte de nuestro sentido común, episodios como los de la AMIA llevan a que exista una presión social por priorizar lealtades: se es judío antes que argentino? o se es argentino antes que judío?

Este tipo de preguntas puede parecer impropio en el contexto de una discusión que parta de aceptar la importancia de una convivencia plural. Puede parecer obvio sostener, al menos si se parte de posturas pluralistas, que hay muchas maneras de ser argentino. Sin embargo, cuando nos posicionamos al nivel de las distintas minorías que reclaman ser reconocidas en su legítima diferencia al interior de ese "lo argentino", no me parece que todavía sea socialmente obvio sostener que hay muchas maneras de ser judío, muchas maneras de ser mapuche, muchas maneras de ser mujer, o muchas maneras de ser homosexual.

Extremando los argumentos para hacer claro el punto, diría que muchas veces en el afán por defender la integridad de un cierto colectivo -digamos étnico o racial- se tiende a negar diferencias de género, de religión, o de clase al interior de dicho colectivo. Esto nos reenvía al problema de categorizar siempre desde un lugar y una historia particular, lo que se ve aún con mayor claridad en el marco de los otros dos desafíos.

El segundo riesgo que queda planteado para los esencialismos estratégicos pasa por que esa misma lógica binaria que nos lleva a simplificar relaciones sociales en términos de *nosotros/los otros* naturaliza y deshistoriza la diferencia, confundiendo lo que es histórico y cultural con lo que entonces empieza a emerger como natural, biológico o genético. Ahora bien, lejos de poder ser establecidos de una vez y para siempre, los rasgos de pertenencia a un grupo cambian con el tiempo, según sean (o tal vez porque son) definidos desde distintas posiciones dentro de ese grupo. Esto es lo que procura capturar el concepto de "lucha metadiscursiva" de Silverstein y Urban (1992) -entendiendo por tal, concretamente, las prácticas reflexivas que disputan, actualizan y transforman límites sociales, al procurar fijar en una cierta dirección las coordenadas dentro de las cuales una pertenencia particular debiera concebirse.

Esta forma de normalizar identidades colectivas ha sido clave en todo proceso de construcción de identidades nacionales, especialmente cuando se construye la "nación-como-estado" (Williams 1993). Particularmente en estos casos, resulta claro que,

aunque todos podamos reconocernos y ser reconocidos como "argentinos", no todos tenemos la misma capacidad para definir/modificar qué es "lo argentino". Básicamente, tal normalización opera haciendo que se prive a ciertos sectores de la posibilidad de introducir redefiniciones en lo que en un momento histórico dado se defina como "ser argentino", por el mismo acto de inscribirlos como los que no satisfacen los rasgos estipulados como definitorios del "ser nacional". Es así como los "indios", los "cabecitas negras", algunas "colectividades" quedan eventualmente afuera del *nosotros* restringido para, con suerte, ser incorporados como los "distintos" dentro de un *nosotros* amplio que siempre tiende a ser homogenizador.

Lo mismo ocurre con construcciones como "la comunidad judía" de la que muchos judíos se sienten excluidos, pues obviamente no es lo mismo ser religioso que no serlo, definirse como hebreo, como israelí o como judío, haberse casado "adentro" o haberse casado "afuera", respetar o no el día del perdón, y otra serie de posibilidades que quienes ven a "la comunidad" desde adentro conocen mejor que yo.

El tercer problema consiste en que los esencialismos estratégicos tienden a privilegiar la experiencia misma, como si "la vida" fuera experiencia vivida fuera de toda representación. Pareciera que debemos sentirnos convocados como argentinos o como judíos de una manera casi visceral, como si ese "ser argentino" o "ser judío" fuese algo que no admite segundas interpretaciones o lecturas alternativas de una cierta situación. Implícitos como éste resultan no sólo en que, por ejemplo, se acusara de "no ser argentino" a quien de abril a junio de 1982 criticase la guerra de las Malvinas, sino también en que la censura al emprendimiento se auto-reprimiera por el sentimiento velado de estar incurriendo en una traición.

La naturalización de las adscripciones constituye, por tanto, uno de los procesos que más decididamente imponen homogenizaciones que violentan nuestro derecho a la diversidad, incluso dentro de "colectivos" que queremos abrazar como propios. Semejantes procesos son también de los que más coartan nuestra posibilidad de expresarnos en libertad, pues procuran convencernos de que todo cuestionamiento a las coordenadas dentro de las que se inscribe a un cierto grupo nos hace inevitablemente "sapo de otro pozo".

Es pertinente, en consecuencia, destacar que no existe experiencia vivida fuera de toda representación y que, en tanto usinas de representaciones, los procesos sociales de categorización involucran tanto un "marcar" la diferencia para incluir y/o excluir -lo que en la jerga antropológica llamamos procesos de construcción de diacríticos- como un "desmarcar" lo que no se ve como relevante. En este sentido, aunque lo que se "marca" como culturalmente diferente parece ser el meollo de las prácticas identitarias, sería erróneo no prestar atención a lo que simultáneamente se "desmarca" (Urban 1992).

Además de ser fuente de interferencias e inter-referencias en las prácticas identitarias, este "desmarcar" es un mecanismo especialmente efectivo en lo que hace a naturalizar lo social y lo cultural, porque lleva a ver como acultural lo que es cultural,

como general lo que es sectorial o local, como atemporal lo que es histórico. En otras palabras, entonces, es pertinente destacar que toda representación que sella un vínculo social marca en sí misma un lugar de poder, un poder que se desmarca construyendo como todo homogéneo a una comunidad imaginada que, en verdad, amalgama sujetos y grupos dispares para imponer ciertas normas de conducta.

AMBIVALENCIAS FINALES

Los esencialismos estratégicos re-crean nociones de "comunidad" que son necesarias y pueden ser positivas para articular lo que convengamos como "el bien común". Tal vez por ello -y a pesar de creer en que una interpretación de las interpretaciones en nada menoscaba la condena explícita a lo ocurrido- no he dejado de preguntarme si esta forma de encarar mi presentación podría quitar fuerza al repudio colectivo activo que merecen actos como la voladura de la AMIA. De alguna forma, el mismo recorrido que efectuara al preparar -y, en especial, al re-escribir- esta ponencia me ha hecho ver que, si los esencialismos estratégicos requieren de una segunda lectura, el carácter duradero de mi resquemor debe formar parte de ella.

Creo que, en buena medida, todas estas ambivalencias resultan de que los esencialismos estratégicos, además de ser medios positivos para imaginar comunidades, son artefactos poderosos también en otros sentidos: no sólo pueden ser medios para construir como verdad evidente lo que raramente lo es, sino que pueden incluso serlo para persuadirnos de que únicamente los cínicos sin remedio disputan lo que en su "evidencia" esos esencialismos proponen. En todo caso, si ha sido el primer resquemor lo que me alentó a emprender este ejercicio reflexivo, creo que ha sido el fantasma del cinismo lo que más sostenida e insidiosamente le ha opuesto resistencias -por ejemplo, alimentando de forma permanente dudas acerca de la pertinencia de tal emprendimiento.

Ambivalencias mediante, sigo persuadida de que este ejercicio ha sido una forma de oponerse a esa otra manifestación de la indiferencia que es tan suicida como la de ver diversos actos de violencia física como ocurrencia inevitable de la vida contemporánea. Me refiero a la indiferencia hacia nuestros presupuestos, hacia los implícitos de un "sentido común" que acepta como natural lo que en verdad resulta de procesos sociales de naturalización.

Para finalizar, entonces, resta repetir que ni siquiera los esencialismos estratégicos que vemos enmarcados en causas justas pueden tomarse sin más examen como igualmente -y permanentemente- buenos y justos para todos. Por ello, nuestro uso cotidiano de un "la comunidad judía" o "la comunidad argentina" como víctima de un atentado -es decir, nuestra interpretación de lo ocurrido en base a una esencialización estratégica que nos mueve a tomar acciones concretas para lograr que se haga justicia, que se cicatricen heridas, o que impidamos que "nos vuelva a pasar"- debe estar

permanentemente atento a un conjunto de preguntas básicas: quién define ese *nosotros*, cómo lo hace, en qué contexto, con qué propósito y con qué posibilidad de sumar a otros a tal categorización. En otras palabras, a quién da voz y a quién silencia el *nosotros* desde el que se enuncia (se imagina y se construye) a la "comunidad".

Reconozco que, frente a ciertos hechos como el de la AMIA, sería más tranquilizador dar respuestas al estilo de los creativos de un cierto producto que no vacilan en afirmar que, en todo tiempo y lugar, "Caperucita es roja; el príncipe es azul; el avispon es verde; y el alfajor es blanco y negro". De no hacerlo, parecemos reproducir el cinismo del Gran Bonete: "¿Yo señor? No señor". Sin embargo, prefiero pensar este análisis como una puesta en acto del Antón Pirulero, donde no hay forma de que "cada cual atienda su juego" sin atender simultánea y reflexivamente el juego de otros.

Buenos Aires, septiembre de 1994

BIBLIOGRAFIA

Anderson, Benedict

1990. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.

Balibar, Ettiene

1991. "Racism and Nationalism." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. E. Balibar and I. Wallerstein. New York, Verso.

Bennett, Tony *et al.*

1983. "Antonio Gramsci." En *Culture, Ideology, and Social Process: A Reader*. T. Bennett; G. Martin; C. Mercer; & J. Woolcott (eds) London, The Open Univ. Press.

Bourdieu, Pierre

1991. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Brow, James

1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.

Clifford, James

1986. "On Ethnographic Allegory." En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. J. Clifford and G. Marcus (eds.) Berkeley, Univ. of California Press.

Desai, Gaurav

1993. The Invention of Invention. *Cultural Critique* 24: 119-142.

Hall, Stuart

1993. What Is This 'Black' in Black Popular Culture? *Social Justice* 20(1-2): 104-114.

- Handler, Richard
1994. Lessons from the Holocaust Museum. *American Anthropologist* 96(3): 674-678.
- Krotz, Esteban
1988. "El pensamiento utópico en el siglo XX." *Utopía*. México, UNAM.
- Ranger, Terence
1989. "The Invention of Tradition in Colonial Africa." En *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm y T. Ranger. (eds.) Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Silverstein, Michael y Greg Urban (eds)
1992. "Introduction". En *Natural Histories of Discourse*. (en prensa).
- Spivak, Gayatri
1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, Routledge.
- Taylor, Charles
1989. *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Harvard Univ. Press.
- Urban, Greg
1992. Two faces of culture. *Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies* 49, Chicago.
- Williams, Brackette
1993. The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique* 24: 143-191.