

VOCES DEL MÁS ALLÁ, ENUNCIADOS DEL MÁS ACÁ: LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL DISCURSO ACERCA DE UNA SANTA JUDÍA

Elisa Cohen de Chervonagura

(Universidad Nacional de Tucumán, Argentina/ CONICET)

elisa@chervonagura.com.ar

RESUMEN:

El Noroeste argentino es una región atravesada por numerosas prácticas de santidad popular que por lo general, se basan en la vida y milagros de quien sobresalió en la sociedad por su trayectoria, origen o trágico final. Si bien es común que estas devociones se inspiren en el culto católico, hemos registrado en Tucumán la existencia de un caso especial y excepcional dentro de la tradición judaica que es el culto a una santa judía. Cabe recordar que Bajtín, ya consideraba la hibridación como un procedimiento intencional en el cual se insertaban dos lenguajes sociales porque dos conciencias lingüísticas diferentes pasaban a dialogar. Entonces, justamente por eso, el caso que estudiamos pasa a ser un marco muy rico de discursos en conflicto y posteriores acuerdos que conforman una zona que García Canclini (1990) caracterizaba como propias de la interculturalidad latinoamericana. Así, desde el estudio del discurso intentamos develar cuál es su significación tanto para los devotos que acuden a su tumba a pedir favores como para los escépticos, profundizando cómo este proceso de construcción de sentidos aparece muy influido por determinados contextos de uso.

Palabras clave: judaísmo; discurso; mujeres; religiosidad popular; hibridación.

ABSTRACT:

There are plenty of popular religious practices in northwestern Argentina, practices that are based on the lives and miracles of people who stand out because of their histories or their tragical deaths. Although this form of veneration is generally a part of the Catholic religion, in the province of Tucumán we detected an exceptional cult based on a Jewish ›saint‹. The resulting hybridisation makes it paradigmatic of the Latin American interculturality. From a discourse analytical perspective we explore the way devotees of this cult produce meanings, and how this process is influenced by the context.

Keywords: Judaism; discourse; women; popular piety; hybridisation.

"La muerte y la vida están en manos de la lengua"

Proverbios 18,21.

INTRODUCCIÓN

Quisiéramos comenzar este artículo señalando que, siguiendo a Pablo Semán (2004) abordaremos el problema de la religiosidad popular por tratarse de un tema muy poco estudiado en Argentina desde la perspectiva discursiva.

Los estudiosos consideran como tal a aquel conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos y que, por tratarse de una actitud incorporada a edad muy temprana, se relaciona íntimamente con el contexto socio-cultural inmediato.

Ahora bien, en Argentina es común que estas devociones se inspiren en el culto católico, pero hemos identificado en Tucumán la existencia de un caso especial y excepcional dentro de la tradición judaica, que es el culto a una santa judía.

De esta manera, una veneración popular prohibida por los cánones más rígidos de la religión judía que rechaza el culto de la imagen, pasa a ser un foco de resistencia y conforma un espacio conflictivo donde se despliegan prácticas marginales. Pero no solo eso: el culto tiene la capacidad de vincular la formalidad religiosa judía con la más auténtica expresión popular del noroeste argentino, que es una región atravesada por prácticas basadas en la vida y milagros de alguien diferente por su trayectoria, origen o trágico final.

En base a lo expuesto, en esta investigación analizaremos cómo se manifiesta el fenómeno de la interculturalidad (tanto en el plano visual como en el discurso) tomando como caso puntual el discurso de una informante cristiana, la esposa del guardián del cementerio que, sin embargo, le reza a una santa judía.

Cabe aclarar que se trataría de una cuestión por demás singular, ya que si bien hicimos un abordaje en los alrededores del cementerio, los vecinos no admitieron que conocieran la tumba milagrosa, por lo que suponemos que el culto se mantiene exclusivamente dentro del microcosmos propio de la comunidad judía porque, por razones de seguridad, no se permite el acceso al lugar del público en general.

Estamos, por lo tanto, frente a una especie de mestizaje intercultural en el que se produce un diálogo de ritos y tradiciones que conforman un marco muy rico de

discursos con conflictos y posteriores acuerdos, propia de la interculturalidad latinoamericana.

Sin embargo, todavía no podríamos asegurar que estemos ante un caso de hibridación, ya que como justamente lo expresa García Canclini, "hay hibridación cuando los procesos socioculturales, con estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García Caclini, 2000, p. 13), si bien es evidente que esas estructuras, a su vez son el resultado de hibridaciones anteriores, por lo cual no pueden considerarse fuentes puras.

En cuanto a la geografía barrial, la tumba está dentro de un sector lindante con la finitud humana: el cementerio judío de Tucumán está contiguo a templos pentecostales y católicos, y muy próximo a la necrópolis de este último culto, donde se encuentran varias tumbas milagreras como las de la Brasileña, Bazán Frías y Pedrito Hallao.

De esta manera, advertimos que allí la religiosidad popular se manifiesta como un campo de resignificación general que exhibe una producción no hegemónica de las prácticas religiosas y pasa a ser una reacción del sujeto, que al no verse contenido en los marcos institucionales, se rebela y reacciona encarando otras relaciones con lo sagrado.

Estamos, pues, en el terreno de las "almas milagrosas", manera como el pueblo designa a los que han sufrido una especie de canonización popular. Son individuos fallecidos de forma violenta, lo cual permite inferir que ese dolor y angustia actúan como un elemento purificador que abren las puertas a una cierta sacralización, convirtiéndolos en intermediarios con la dimensión divina.

A primera vista, entonces, habría dos categorías: los santos oficiales que son legitimados por la institución por ser modelos de vida, de conducta o de actitud ejemplar ante la muerte y los santos populares que, provenientes de un bajo estrato social y económico, han tenido una vida sacrificada y por lo general murieron jóvenes.

Curiosamente, frente a la organización que se hace en el cristianismo de la santidad como categoría (basada en la representación y en la profusa trasmisión de información sobre un modelo de conducta) en el judaísmo la situación es totalmente opuesta y de cautela: al estar prohibida la reverencia de imágenes, básicamente por el temor a la idolatría – considerada pecado –, no se puede construir ni difundir ninguna información accesoria sobre alguien, tal como relatos, parábolas y leyendas

en alabanza a un presunto santo, lo cual llevaría a que la religión judía (al menos oficialmente) no tenga santos.

Pero sí los hay, y por lo general, los santos en el judaísmo son hombres estudiosos de los textos sagrados, con una trayectoria reconocida de liderazgo dentro de un determinado grupo donde habrían sobresalido también por su sapiencia, bondad y dedicación. Es decir que la condición de santidad no sería un don, sino que emergería del grado de profundidad y dedicación en el estudio, lo cual convierten al sujeto no solo en el ideal supremo de actitudes y conducta religiosas sino también en un inspirador y artífice de algunas tradiciones.

FUENTES Y METODOS

El estudio del ritual religioso permite explorar las diferentes manifestaciones de la fe, profundiza en los modos de verbalización a los que apela el sujeto para expresar su experiencia con lo sagrado, y sus opciones en la construcción de un nuevo sentido de la realidad, especialmente al enfrentar una situación de crisis o desencanto.

De esta manera, las instituciones religiosas dentro de una comunidad, permiten diversos posicionamientos de los fieles quienes, al tener rituales, intereses y actividades comunes, comparten comportamientos, gestos y hasta un mismo léxico.

En esta investigación continuamos profundizando en un caso único de veneración de una santa judía en Tucumán (Argentina) (Cohen de Chervonagura, 2008 y 2011) y analizaremos otro de los discursos que se construyen sobre el hecho, ya que tenemos como objetivo específico, dar cuenta de las complejidades institucionales y su dinámica comunicativa en su dimensión religiosa.

La metodología usada, que en una primera etapa es descriptiva y exploratoria, considera luego las variables cualitativa y cuantitativa. Tal como lo venimos haciendo, también en este caso se aplicaron técnicas de la observación participante y no participante, complementadas con encuestas dirigidas, libres y semi-dirigidas a los hablantes más representativos, así como instrumentos de relevamiento de materiales escritos, elaborándose grillas para confrontar, verificar, cuantificar y cualificar la información que en todo momento es comparativa y contractiva

Nos basamos principalmente en las teorías de la enunciación (Kerbrat Orecchioni, Catherine (1986 y 2001); Mozejko, Danuta y Costa, Ricardo (2002); Brown, Gillian y Levinson, Stephen(1978); y, si bien no se pretende hacer un

abordaje histórico sino discursivo, se tomaron los estudios de Feierstein, Ricardo (2006) ; Blumenfeld, Israel (1971) ; Guy, Donna(1994) ; Mc Gee Dustch, Sandra (2010) a fin de entender el contexto local y nacional que rodeó el episodio que analizamos.

En cuanto a los resultados esperados, permitirán comprender mejor las relaciones sociales en que se producen los discursos comunitarios, los modos de decir, las actitudes y representaciones y especialmente, conocer las estrategias discursivas presentes en la construcción de la identidad, sus dicotomías, contradicciones y rupturas.

INTERCULTURA E ICONISMO

En este apartado, cabe señalar que el culto de Malka Saltz se diferencia de otras devociones populares de la región porque en su historia no hay un final violento o cruel que nos conmueva desde el sufrimiento. No se trata de alguien joven, cercenado en la plenitud sino que los devotos "malkianos" narran que se trataba de una anciana que lavaba a los muertos en el cementerio (un trabajo que, por lo general, es rechazado), lo cual permitiría inferir otras cualidades que enaltecen a Malka como la humildad, bondad y sencillez.

Más aún, se insiste en que su cuerpo después de fallecida, no llegó a corromperse, lo cual evidencia un contacto directo con el cielo. Es decir que ahí estaría el primer hito milagroso, ya que al quebrarse las leyes físicas y naturales en el plano corporal, se puede corroborar la presencia del alma especial de quien lo habitó.

Se trataría, entonces, de un cuerpo que en su interacción con los otros, ha generado cualidades excepcionales que se evidencian al contradecir las leyes naturales "y muestra que el relato testimonial de una vida aspira a cumplir, y de hecho así funciona, una función ejemplarizante en una determinada comunidad" (Achúgar, 1992, p. 59).

En cuanto al ritual, es posible advertir que está en un estadio bastante básico: no existe una forma específica de acercamiento a través de las plegarias ni una fecha determinada del año para la peregrinación, (tal como se advierte en otros casos de santidad) si bien su tumba el domingo anterior al día del Perdón, cuando es usual la visita de la comunidad al cementerio judío, abunda en flores.

Pero, además de su controvertida historia y de su peculiar culto, uno de los elementos que más singulariza la tumba de Malka es que está llena de elementos provenientes de la imaginería visual propia del Noroeste Argentino articulada sobre

herencias iconográficas: las placas de agradecimiento y los exvotos son numerosos, y constituyen elementos que, como señala Lucía Escudero Chauvel por su carácter icónico "revelan una forma de producir sentido lo cual permite una lectura simultánea social y simbólica" (2003, p.9)

Bastaría decir entonces que estas situaciones, además de ser prácticas propias de la religión católica, constituyen pruebas concretas del proceso de inserción cultural de la comunidad judía en el contexto general de la región, ya que se está reconvirtiendo y reinsertando un patrimonio propio del ritual de la imaginería popular cristiana, con sus saberes y sus técnicas, en las nuevas condiciones de producción, circulación y mercado que proporciona el culto a la santa judía dentro de la comunidad judía.

Probablemente por eso, frente a la sobriedad y simpleza icónica que tienen las otras tumbas en el marco general del cementerio judío, la presencia de este sepulcro tan lleno de objetos e imágenes, represente una prueba tangible, un espaldarazo de santidad que confirma su condición.

Sobre la tumba de Malka están combinados dentro de una peculiar organización, distintas ofrendas que no solo atestiguan la abundancia de las visitas sino que permiten identificar los tipos de pedidos de los asistentes: por un lado los elementos generales de uso común (gomillas para el pelo, llaveros, pequeños juguetes, anillos, floreros con flores, relojes, llaves de casas o de automóviles) que cuelgan de la estrella de David en lo alto del monumento y por otro, elementos propios del ritual judío, kipot o solideos, piedras de distintos tamaños, cadenas con Estrellas de David, manitos con los dedos anudados contra la mala suerte y pequeños papeles que se observan también en otros lugares considerados santos tales como el Muro de los Lamentos de Jerusalém (Israel).

Es decir que se ha configurado un espacio escenográfico que excede el impacto de un mero decorado o marco sino que apela al plano discursivo porque "la enunciación al desarrollarse, pone en su lugar su propio dispositivo de habla que se valida a través de la enunciación misma. La escenografía es a la vez aquello de donde viene el discurso y aquello que engendra el discurso" (Maingueneau, 2007, p. 80).

Así se conforma una geografía que abraza el espacio y que engloba objetos, personas y acciones. Se trata de una semiosis múltiple cuya metodología de análisis supera la mera aproximación empírica y va más allá de la dimensión estética porque con los objetos se responde a un objetivo claro: ayudar a la comunicación con otras

esferas y colaborar con el devoto en el proceso en que los sentimientos desplazan a la razón.

Por todas estas razones, la tumba se transforma en un objeto cultural que transmite significados controvertidos, generando el consenso fervoroso o el disenso rotundo mientras se inscribe en una trama social general, en la que coexiste con una diversidad y multiplicidad de imágenes. Pasa a ser de un espacio de contemplación a un espacio de comunicación, un espacio simbólico que va desde lo privado a lo público.

INTERCULTURA Y DISCURSO

El análisis del tema que nos preocupa, se encaró aplicando observaciones asistemáticas y reiteradas entrevistas en un estudio de caso, procedimiento que se justifica porque se trata de una situación única y por demás interesante: no siempre se puede acceder al testimonio de una persona que reconoce su filiación con una fe (evangelista) pero le reza a una santa identificada con otra corriente litúrgica (la judía) sin que, para ella, signifique una contradicción

En efecto, al igual que sucede con los objetos rituales visuales, en la organización discursiva del testimonio que hemos analizado, también aparecen rasgos de interculturalidad y sincretismo religioso

Y rodeando esa especie de "collage religioso" del enunciador, se advierte una homogeneización, fundamentalmente en el marco participativo y actitudinal que "es tributario del contexto que aun estando preestablecido, es coelaborado a medida que la interacción se desenvuelve" (Charaudeau & Maingueneau, 2005, p. 373). Al parecer, habría una gran similitud en la actitud de los devotos de los diferentes credos, quienes por lo general piden las mismas cosas postulando un alocutario desde la mayor cercanía y afectividad.

En cuanto a la organización textual del discurso, en este caso se registran cuatro nodos semánticos importantes en los que los constituyentes del discurso se van encadenando:

1. Presentación del informante como hablante autorizado y manifestación de su discurso respaldado en su antigüedad en el oficio, en el contacto comunitario, y en el vínculo con el espacio mortuorio.

2. Relato y referencias de la vida de la santa según el discurso referido de otros enunciadores anónimos y colectivos y en base al conocimiento de un caso individual
3. Personalización y compromiso del informante con su discurso
4. Justificación afectiva con el espacio del cementerio desde la prescripción religiosa.

Veamos a continuación el testimonio:

[Nodo 1] *Yo me llamo Ana María Gimenez y estuve en el cementerio desde el 65 y bueno, ustedes saben que... que los paisanos son... como le puedo decir... que son supersticiosos. Antes la habían puesto al frente a la Difunta Correa (1) afuera y salían de aquí y le ponían florcitas. También conozco varios judíos que andan con las estampitas de los santos en el bolsillo.*

Aquí la interacción comunicativa de las culturas se evidencia en dos planos: por un lado está el proceso de penetración de la religiosidad popular cristiana a través del ex voto o la estampita en el bolsillo del judío, y por otro, la respuesta judía a través de una informante cristiana que le reza a una santa judía, proceso por demás infrecuente. Es decir que hay un entramado discursivo en el cual el sujeto, proveniente de un grupo mayoritario, accede al espacio de una minoría y construye así un nuevo espacio, resignificando el ritual original e incorporando a la santa al esquema de los afectos próximos.

Véase cómo nuestra informante comienza su discurso seleccionando un recurso de deixis directa y, mediante la forma pronominal de primera persona, la enunciativa se inscribe en el enunciado, pero luego pasa a identificar y definir a aquellos que no funcionan ni como locutor ni como alocutarios, a "los otros".

En esa selección léxica utiliza la expresión más corriente de autoidentificación de la comunidad judía, manteniéndose en una posición exterior: "los paisanos", un calificativo que en estos tiempos incluso pudo llevar a la justicia a un conocido personaje político por su posible empleo discriminatorio, pero que en este caso le permite referirse con respeto a los integrantes de la comunidad judía.

Cabe señalar además que el breve titubeo del hablante antes de la selección léxica mencionada, evidencia que no quiere ser agresiva con el investigador, a quien identifica claramente como integrante de la comunidad judía.

[Nodo 1] *Los paisanos, lo que más iban era antes de ir a Mar del Plata, (2) pongalé, iban a la tumba y al volver otra vez, supongo que para agradecer. Sé de una doctora que le tenía mucha fe, ya ha fallecido, pobrecita, pero ella le hacía pintar el monumento... ¿Si han visto algo raro en el cementerio?*

Y...algunos...Dicen que espantaban en las tumbas de atrás, pero yo estuve más de 40 años y nunca he visto nada, pero si se caía una escoba, yo le decía a mi marido: "Viejo, vas a tener un muerto" y seguro lo tenía.

Aquí la enunciadora se refiere a una de las razones de difusión del ritual, tanto desde la suposición como de la confirmación de una acción individual como la de pintar el monumento, y justamente, entre los exvotos de la tumba, aparecen varios que tienen que ver con el viaje y el desplazamiento, probablemente porque Malka también viajó, ya que si bien falleció en Santiago del Estero fue enterrada en Tucumán

Vemos también que, como es común en su discurso, no se identifican fuentes y se apela a formas indeterminadas con gran capacidad inclusora como "algunos" y a la impersonalidad de la forma verbal "dicen", las cuales, al no tener un antecedente determinado por tratarse de pluralidades tomadas globalmente, le permite desplazar en otros la responsabilidad enunciativa, la veracidad del enunciado y poner distancia.

Acto seguido, procede a descalificar estas citas indirectas sugiriendo que ella misma tiene una vinculación estrecha con los planos esotéricos que le permite pronosticar acontecimientos necrológicos.

[Nodo 2] Dicen que ella vivía humildemente, es lo que me han comentado, dicen que los paisanos la ayudaban y cuando la habían traído... porque yo he sido muy de averiguarle a Alfredo, lo volvía loco con "por qué era eso o hacían lo otro" para saber más de las costumbres judías... y que era muy pequeña y cuando la han alzado era muy pesada y en el ruedo tenía mucha plata y eso le ha quedado en la Kehilá... es lo que dicen, no sé si será cierto, no sé.

Como ya anticipamos, nuevamente apela a la no identificación de las fuentes, si bien el proceso de inferencia desde lo real a lo sobrenatural, se sostiene desde las narraciones que hacen los devotos sobre Malka y que la informante introduce como respaldo de su conocimiento de las tradiciones judías, junto con la palabra autorizada del responsable del cementerio (Alfredo). Pero incurre en el error de señalar que estaba vestida cuando esto es propio de las costumbres luctuosas cristianas.

En ocasiones introduce un discurso directo y apelaciones nominales para justificar su compromiso y respeto con el espacio y todo el ritual interno que se desarrolla en los límites del espacio mortuario, entonces señala:

[Nodo 3] Muchísima gente del barrio ha querido entrar, me acuerdo de la Karina porque la Sra. Estela estaba enferma y me ha pedido entrar, pero yo le dije: "No puedo, Karina, me comprometés, podemos quedarnos sin el trabajo" si no esa tumba iba a ser igual que la de Bazán Frías (3). Inclusive yo le he pedido muchas veces pero no he sabido de ningún milagro.

La informante se presenta como custodio de las tradiciones judías y como una barrera frente al ritual popular cristiano e identifica sujetos a los que conoce directamente para respaldar el impacto y difusión del culto. Así justifica su proceder y manifiesta incluso su incredulidad sobre el real poder de la santa.

En ocasiones, el discurso de la informante actualiza el momento enunciativo del presente y postula un alocutario propio de la relación Yo-Tú de la conversación, mediante las marcas de primera y segunda persona dentro del trato de informalidad cotidiana como vemos a continuación:

[Nodo 3] *Yo siempre me voy a verla a la Malka para ver qué le habían dejado los otros. Le decía mientras le limpiaba la tumba: "Malka, por favor, necesito que me ayudes en tal cosa, o que gane el equipo de fútbol de mi marido" o sino le decía "¿Cómo andás Malka? A ver si me traés una cosa o curás de otra cosa".*

Es decir que estamos ante un tipo de discurso que tiene una función religioso-comunicativa pero que se encuadra también dentro de los géneros discursivos de contacto, ya que se trata de un dispositivo de comunicación que busca la interacción con el santo dentro del contexto institucional del espacio mortuario, un lugar legítimo que de alguna manera también regula el plano temporal de las asistencias y visitas al cementerio.

Curiosamente la pregunta con la que se inicia la presentación del enunciado, más propia entre los seres vivos ("¿Cómo andás Malka?") organiza la progresión informativa y la consecuente finalización. Es decir que así se busca una respuesta que se verá en la acción posterior, en la concreción (o no) del pedido en el marco de una interactividad constitutiva que, como lo señala Maingueneau "es un intercambio, explícito o implícito, con otros enunciadores, virtuales o reales que siempre supone la presencia de otra instancia de enunciación a la cual se dirige el enunciador y respecto de la cual construye su propio discurso" (2009, p. 44).

Pero además, el saludo de inicio de la informante mediante una fórmula ritual propia de la conversación informal, nos ubica ante una unidad mínima monologal de pedido que posterga la existencia de una unidad máxima dialogal evidenciable en la consecución o rechazo de lo solicitado. Allí estaría la respuesta de la santa, y como lo señalan Calsamiglia Blancafort y Tusón Valls, con la alternancia en los turnos se completaría "la dialogicidad, rasgo esencial de la conversación coloquial que se trasladará de manera más o menos evidente a las prácticas discursivas en forma de marcas interactivas" (2007, p. 23).

Vemos entonces, que en esta comunicación peculiar, el enunciador postula una segunda persona singular, y con la selección deíctica del voseo construye una relación de proximidad y confianza evidenciada además en el uso del nombre propio de la santa con el artículo "la Malka" propio de la comunicación informal, todo lo cual configura una relación comunicativa de afectividad y familiaridad.

Más adelante continúa así:

[Nodo 3] *Cuando venían turistas judíos de otras partes preguntaban dónde estaba la Malka y yo les hacía una visita guiada y se sorprendían... Yo vendía flores dentro del cementerio y la gente cuando iba a comprarme escuchaba que preguntaban "¿Ya has ido a la Malka?" y si el otro no había ido decía "Ay me he olvidado, voy a ir pero por otro camino", y bueno, de curiosa yo también empecé a ir.*

Aquí estamos ante una secuencia polifónica en la reproducción de un discurso directo y se establece una clara frontera entre el enunciador que cita los dichos en un afán de querer parecer auténtico, y los otros locutores quienes también se refieren con el mismo grado de familiaridad a Malka, que pasa a ser la no persona.

Así se ponen en escena otras voces que con sus discursos restituyen las palabras citadas, se reconstruye el momento de la enunciación y se respalda el posterior accionar de la enunciativa, pero sin embargo, su enunciado, como todo discurso directo "nunca es otra cosa que un fragmento de texto dominado por el enunciador del discurso citante" (Maingueneau, 2009, p. 162).

Por último la informante concluye:

[Nodo 4] *Sólo vienen los judíos porque no dejamos pasar a nadie, siempre estábamos con mi marido como perros guardianes. Sé que eran judíos porque los conozco a todos y además son distintos en la forma de caminar y porque tienen los labios finitos... porque yo a los judíos los quiero, porque la Biblia nos enseña a rezar por ellos porque es una raza elegida por D. y porque D. ha querido que su hijo haya nacido ahí y Jesucristo es judío y vino para salvar al mundo y tenemos que rezar por toda la raza judía. Yo era católica pero ahora leo el Evangelio y soy evangélica. Claro, antes tenía un santo para cada día pero desde que voy a la Iglesia Evangélica, sólo Jesucristo.*

En este tipo de discursos probablemente no haya una mayor variedad temática y los pedidos giren alrededor de la salud, la superación de situaciones difíciles o el fútbol. (De hecho, hasta en el Muro de los Lamentos en Israel no falta quien pida que gane la Selección Argentina o el equipo Boca Juniors.) Pero en lo que sí difiere es la evidente interdiscursividad con el discurso de los predicadores evangélicos como voces autorizadas que respaldan la postura de la informante, una polifonía en las que el sujeto evoca el discurso ajeno y apela al estilo indirecto encubierto.

Otro de los aspectos más llamativo está también en que todavía se mantiene el concepto del judío como raza y no como pueblo: se refiere a "la raza judía" ya que para la informante "los judíos caminan distinto y tienen los labios finitos" y así "aparecen una fusión de voces, el locutor reformula los lugares comunes, las visiones, las creencias de la colectividad fusionando su voz con la de todos y con las voces cristalizadas del lenguaje mismo: fusión sin fisura, sin ironía" (Reyes, 1994, p. 24). Por eso en la selección léxica que efectúa la informante, está anclado el nodo más fuerte de la interculturalidad discursiva: allí confluyen el ritual de la santería popular cristiana, las premisas protestantes y el espacio mortuario judío.

Por su parte, la presencia de la forma pronominal de primera persona con que la informante concluye su enunciado, representa modélicamente que quien habla lo hace desde una autorreferencia relajada, producida en un entorno de confianza que le permite contar su evolución religiosa y justificar su aproximación al culto de la santa.

Finalmente "hay que observar el tipo de escenario en que se produce el monólogo, es decir la localización espacial y temporal, su organización interna y su significación sociocultural" (Calsamiglia Blancafort & Tusón Valls, 2007, p. 50) que en este caso respeta las formas convencionales de los pedidos en los espacios mortuarios, en los que la tumba milagrosa pasa a ser un oasis no corrupto, ya que para la tradición judía todo el cementerio es un espacio impuro.

CONCLUSIONES

La tumba de Malka es por lo tanto un espacio de interferencia colectiva aceptada por las instituciones religiosas judías locales, pero también una propuesta desde los márgenes. En este lugar fundante para la comunidad judía, como el que constituye el cementerio, se manifiestan los roces propios del contacto cultural pero sin llegar a alterar el funcionamiento del territorio sino que por lo contrario, el culto incrementa el imaginario social instalando una mirada crítica a las instituciones tradicionales.

Lo curioso de este caso es que al fenómeno de Malka Saltz lo rodea un contexto de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es una prueba concreta de la existencia de una permeabilidad local a otras influencias ya que el código funerario judío, que tiende a mantenerse inmune a los cambios y transformaciones, evidencia con la existencia de este ritual mortuario, cierta porosidad, falta de rigidez y de resistencia.

Por todas estas razones el culto malkiano exhibe una dinámica de supervivencia que garantiza, de alguna manera, la existencia de lo popular dentro de la modernidad y pasa a ser la respuesta al ritual tradicional judío que no satisface las expectativas del creyente, contando con la aceptación y tolerancia de las autoridades religiosas oficiales judías que no manifiestan ninguna actitud de impugnación o rechazo a las prácticas. Tal como señala Ameigeiras, "la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo" (Ameigeiras, 2006, p. 377) y en este caso estamos ante la segunda alternativa.

NOTAS

(1) Cuenta la leyenda que la Difunta Correa fue una mujer que, en 1841, iba en busca de su marido, quien había sido llevado a la guerra por la fuerza. Al atravesar el desierto, ella murió de sed; sin embargo, su hijo sobrevivió gracias a la leche materna.

(2) Lugar tradicional de vacaciones en Argentina.

(3) Santo popular de la región, era un delincuente y es muy venerado por su fama de haber robado a los ricos para favorecer a los pobres.

BIBLIOGRAFÍA

- Achúgar, H. (1992). Historias paralelas/ejemplares: la historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36, 51-73.
- Ameigeiras, A. (2002). Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires. En J Filc (ed.), *Territorios, itinerarios, fronteras* (pp. 81-93). La Plata: Al Margen.
- Barei, S. (1993). *El sentido de la fiesta en la cultura popular*. Córdoba: Alción.
- Ben Ami, I. (1998). *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Michigan: Wayne State University Press.
- Blumenfeld, I. (1971). *Historia de la comunidad israelita de Tucumán*. Tucumán: Sociedad Unión Israelita Tucumana
- Calsamiglia Blancafort, H. & Tusón Valls, A. (2007). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.

- Canut, C. (2000). Subjetivité, imaginaires et fantasmes des langues: la mise en discours epilinguistique. *Language et Societé*, 93, 71-97.
- Cohen de Chervonagura, E. (2008) *Comunidades lingüísticas: Confines y trayectorias*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán
- Cohen de Chervonagura, E (2011) *Discurso e interdisciplina. Miradas , territorios y fronteras*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán
- Charaudeau, P. (2001). De la competencia social de comunicación a las competencias discursivas. *Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso*, 1(1), 7-22.
- Charaudeau, P. & Maingueneau, D. (2005). *Diccionario de análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Donda, C. (2003). *Lecciones sobre Michel Foucault. Saber, sujeto, institución y poder político*. Córdoba: Editorial Universitas.
- Escudero Chauvel, L. (2003). Repensar la iconicidad. Iconismo: El sentido de las imágenes. *Revista De Signis*, 4, 7-10.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En T. van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social* (pp. 367-404). Barcelona: Gedisa.
- Feierstein, R. (2006). *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Galerna
- García Canclini, N. (1990). Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En P. Bourdieu, *Sociología y cultura* (pp. 9-50). México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1992). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2000). La globalización, ¿productora de culturas híbridas?. *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Bogotá, 1-18. Recuperado el 20 de junio de 2013 de http://cursos.campusvirtualesp.org/pluginfile.php/2588/mod_resource/content/1/Modulo1/Garciacanclini_1_.pdf
- García Negroni, M. M. & Tordesillas Colado, M. (2001). *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid: Gredos.
- Graziano, F. (2007). *Cultures of Devotion: Folks Saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.

- Guiraud, P. (1990). Pour une ethnométhodologie linguistique. En *Le discours. Representations et interprétations* (pp. 71-109). Nancy: Presses Universitaires de Nancy.
- Guy, D. (1994) *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires*. Buenos Aires: Sudamericana
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1986). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (2001). *Les actes de langage dans le discours*. Paris: Nathan.
- Klimovsky, G. (1994). *Las desventuras del conocimiento científico*. Buenos Aires: A-Z.
- Maingueneau, D. (2009). *Análisis de textos de comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maisonneuve, D. (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- McGee Deutsch, S. (2010) *Crossing borders, claiming a nation. A history of argentine jewish women, 1880-1955*. Durham and London: Duke University Press
- Mozejko, D y Costa, R. (2002). *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*. Rosario: Homo Sapiens
- Lyons, J. (1990). *Introducción al lenguaje y a la lingüística*. Buenos Aires: Teide.
- Pérez, M., Astorga, J., Bustamante, P. & Castillo, S. (2002). Interdisciplinariedad, discursos sociales y enseñanza media. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, 15*. Universidad Nacional de Jujuy, 323-340.
- Reyes, G. (1994). *Los procedimientos de cita: citas encubiertas y ecos*. Madrid: Arco Libros.
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires: Gorla.
- Urbiola Solís, A. & Vázquez, A. (2010). La comunicación ritual como mecanismo de socialización en las organizaciones: identidad y regulación. *Razón y Palabra, 72*, sin compaginación. Recuperado el 24 de noviembre de 2010 de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Varia_72/29_Urbiola_72.pdf
- Valentié, M. (ed.) (2000). *Relatos y ceremonias en la religiosidad popular*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Wodak, R. & Meyer, M. (eds.) (2003). *Métodos del análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.