

# MEMORIA SOCIAL Y PRODUCCIÓN DE RELATOS ORALES EN LAS ASOCIACIONES ÉTNICAS LITUANAS

Paola Monkevicius\*

## RESUMEN

Este artículo tiene por objetivo indagar sobre la memoria social como dimensión cultural determinante en la demarcación étnica de la comunidad lituana en la Argentina. Para tal fin, proponemos una perspectiva antropológica de los procesos de significación del pasado, en tanto diacrítico étnico en una comunidad de origen lituano, que en la actualidad se articula fundamentalmente en torno a las instituciones de ayuda mutua de Capital Federal, Gran Buenos Aires y Berisso. En consecuencia, situamos el énfasis sobre el trabajo de memoria realizado desde las asociaciones étnicas lituanas, es decir, sobre la versión “oficial”, institucionalizada, dirigida por la elite intelectual. Particularmente analizamos las narrativas orales por constituirse como uno de los principales soportes o canales de vehiculización de ese pasado.

**PALABRAS CLAVE:** Memoria Social; Identidad; Comunidad Lituana; Narrativas Orales.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to inquire into the role of social memory as a determining cultural dimension in the ethnic demarcation of the Lithuanian community in Argentina. In other words, this work consists of the anthropological study of the processes of signification of the past when acting as ethnic diacritic in a community of Lithuanian origin that presently articulates mainly around institutions of mutual aid in the Federal Capital, Greater Buenos Aires and Berisso. For that purpose, we focus on the memory work made within the Lithuanian ethnical associations, that is, on the “official” institutionalized version, lead by the intellectual elite. Particularly we have considered one of the main supports or channels of carriers of the past, the oral narratives.

**KEYWORDS:** Social Memory; Identity; Lithuanian Community; Oral Narratives.

\* Dra. en Antropología Social. Investigadora asistente (Conicet). Ayudante de primera FCNyM (UNLP) y FFyL (UBA). E-mail: paomon@speedy.com.ar

## MEMORIA SOCIAL Y PRODUCCIÓN DE RELATOS ORALES EN LAS ASOCIACIONES ÉTNICAS LITUANAS

La complejidad de los procesos migratorios requiere de abordajes que transiten diversas disciplinas, metodologías y referentes. Conscientes de esta necesidad es que proponemos problematizar la temática migratoria desde una *perspectiva antropológica de la memoria social*. Específicamente indagamos sobre los procesos de significación del pasado cuando actúan como diacrítico étnico en una comunidad de origen lituano que en la actualidad se articula fundamentalmente en torno a las instituciones de ayuda mutua de Capital Federal, Gran Buenos Aires y Berisso. El interés se encuentra centrado en las estrategias presentes de recreación de la marca social que posibilitan identificar a la comunidad lituana y diferenciarla respecto de otros colectivos sociales fundamentalmente a través de experiencias, prácticas y discursos que materializan el proceso subjetivo de recordación del pasado. Todo esto implica considerar a la memoria como un mecanismo cultural estratégico para generar cohesión, sentido de pertenencia y alteridad. Ante la inexistencia de una única memoria lituana y ante la imposibilidad de abordar “todos” los sentidos que cobra el pasado para los distintos sectores que componen la comunidad, este artículo aborda la memoria narrativizada oralmente desde las asociaciones étnicas, es decir la versión “oficial”, institucionalizada, transmitida por la elite intelectual<sup>1</sup>. En consecuencia, estas instituciones ocuparán un lugar protagónico en el análisis en tanto espa-

cios simbólicos centrales en la definición y delimitación del “nosotros” lituano en Argentina y en la interacción con la sociedad receptora, particularmente a través del estado nacional.

Con respecto al referente, este trabajo se propone contribuir al conocimiento de uno de los grupos que actualmente componen el colectivo argentino desmarcado a partir de la utopía del crisol de razas. Creemos que, a pesar del escaso número de inmigrantes lituanos recepcionados por Argentina en relación a la gran oleada recibida por Estados Unidos, Canadá o Australia -y de la detención de nuevos arribos desde la segunda posguerra- el estudio de la comunidad lituana se ofrece como un destacado escenario para observar cómo persiste una identificación cultural definida y reconstruida en torno al origen migratorio en una nación cuya población se conformó principalmente a través de la integración de grandes y pequeñas oleadas migratorias de origen europeo. Este artículo pretende entonces dar respuesta a esas identificaciones étnicas que encuentran anclaje y legitimación principalmente remitiéndose al pasado y al origen.

### LA ESPACIALIDAD DE LA MEMORIA A TRAVÉS DEL ASOCIATIVISMO ÉTNICO LITUANO

Conformada a partir de diferentes flujos migratorios, la comunidad lituana en Argentina es la más numerosa de América Latina, detrás de Brasil. A pesar de los años transcurridos desde la llegada de los

<sup>1</sup> Para profundizar sobre esta particular perspectiva teórica-metodológica, véase el capítulo de la tesis de doctorado (Monkevicius, 2009) titulado “Narrar el pasado: materialización y transmisión oral de la memoria lituana”.

inmigrantes en la década de 1920 y, en menor medida, luego de la Segunda Guerra Mundial, la actividad asociativa continúa en las instituciones étnicas ubicadas principalmente en Lanús, Villa Lugano y en la ciudad de Berisso. Específicamente nos referimos a la “Sociedad Lituanos Unidos en la Argentina” o “Susvieniujimas” de Lanús, al “Centro Lituano” de Villa Lugano y a las instituciones berisenses “Nemunas” y “Mindaugas”. En el interior del país la vida asociativa lituana también se desarrolla en ciudades como Rosario, provincia de Santa Fe. Fundadas entre 1909 y 1936 con el propósito de brindar ayuda económica a los recién llegados, fueron transformando sus objetivos hasta convertirse en la actualidad en centros movidos principalmente por fines de *recreación y recordación*, siendo el referente principal en el proceso de recrear la noción de comunidad entre socios y partícipes.

Debido a la centralidad que adquieren estas asociaciones en nuestro análisis así como a los escasos antecedentes sobre bibliografía que vincule dichas instituciones con los procesos de memoria social, dedicaremos este apartado a explicitar algunas de las herramientas teórico-conceptuales utilizadas en virtud de su pertinencia respecto al referente considerado. En primer lugar, definiremos a las instituciones étnicas principalmente a partir de su capacidad para constituirse en tanto espacios de “comunalización” (Brow, 1990), es decir, en espacios privilegiados para la construcción de un sentido de pertenencia compartido en torno a un mismo origen (Weber, 1979). La comunalización implica entonces un “proceso continuo” establecido sobre la creencia de una historia común que se inicia a partir de un mismo ancestro, lo que convierte a los miembros del grupo en una “comunidad de parentesco”, propio de la naturalización de las relaciones sociales (Weber, 1979; Geertz, 1991). En consecuencia, los partícipes de las asociaciones generan lazos de comunidad e identidad devenidos

del hecho de compartir una historia que se origina en la tierra natal de los inmigrantes, continúa con las experiencias en el país receptor, y se encuentra sometida a un proceso de permanente reinterpretación. No obstante, el cambio y la transformación se encuentran enmascarados tras la aparente inmovilidad de la “tradicción”, entendida como un conjunto de elementos culturales estáticos que se transmiten sin variación a través de las generaciones (Handler y Linnekin, 1984). Por lo tanto, las distintas formas a través de las cuales los inmigrantes y descendientes intentan dar sentido a los eventos del pasado se encuentran imbuidas de permanencia e inmutabilidad, particularmente los rituales conmemorativos, los archivos, las bibliotecas, entre otros.

Gran parte de la vida comunitaria se halla mediatizada y vehiculizada por estas instituciones. Desde allí se organizan las actividades que el grupo desarrollará a lo largo del año tanto a nivel interno como en relación con el estado y con otros colectivos subalternos, a nivel interinstitucional. Paulatinamente las asociaciones se asumieron como lugares especializados en la transmisión de saberes y sentidos, una transmisión pública pero sujeta a determinados marcos ordenadores. En el contexto del estado-nación son contenidas y avaladas por el mito del crisol que sustenta la interpelación estatal en clave nacional-cultural-folklorizante (Caggiano, 2004). En este sentido, las asociaciones étnicas lituanas adquieren un protagonismo que contrasta con el desdibujamiento y el repliegue al que se refiere Herbert Gans (1979) respecto a las formas de organización e institucionalización de los inmigrantes en Estados Unidos. La “etnicidad simbólica” es entendida por Gans como la contracara de esta desaparición paulatina de los espacios formales de interacción. Veremos que en nuestro caso y en el contexto argentino, resulta inadecuado extrapolar acriticamente estas conclusiones. Definir a las asociaciones étnicas como “espacios sociales” que sirven de anclaje

a las prácticas y sentidos articulados en torno al pasado lituano implica problematizar la espacialización de la memoria, es decir, su localización en lugares. Ya Barbie Zelizer (1995:223) señala que esta interrelación ha dado lugar a numerosos debates en el campo de los estudios sobre memoria colectiva<sup>2</sup>. Lo cierto es que el espacio circunscribe a la memoria estableciendo límites dentro de los cuales esas representaciones operan y reforzando así las nociones consensuadas que son características del trabajo de memoria. Postular esta espacialización de la memoria requiere, por lo tanto, pensar en la materialización de los recuerdos y significaciones del pasado a través de determinados soportes para su posterior transmisión a otros sujetos que participan activamente de la vida asociativa. Localización, materialización, o exteriorización, y transmisión son entonces los ejes sobre los que se articula la memoria asociativa en un proceso activo, consciente y reflexivo que opera para fijar y estandarizar la versión oficial del pasado lituano.

Aunque la espacialización podría ser considerada como una característica inherente a la memoria social, desde el trabajo de investigación debemos preguntarnos a qué responde, qué mecanismos están operando detrás de la localización institucional de la memoria lituana. En este punto, creemos como Pierre Nora (1993) que la necesidad de los lugares sería la expresión del retraimiento de la memoria “viva”, de la memoria de los acontecimientos vividos frente al olvido que obliga a la narrativización de aquello que ya no puede ser recordado. El tránsito del mutualismo a la recordación estaría revelando este

proceso de transformación de la memoria migrante lituana. Por lo tanto, las asociaciones son aquí entendidas como lugares oficiales, institucionales que, sin embargo, “no provocan ninguna convicción militante ni participación apasionada pero donde todavía palpita algo de una vida simbólica.” (Nora, 1993: 14). Si bien el nivel de participación del público y el número de socios ratifica esta afirmación, no debemos dejar de considerar el compromiso que parte de los asociados y, especialmente, el grupo dirigente establece con la vida asociativa dedicando gran parte de su tiempo libre a las tareas de organización, planificación y administración. Además de la localización y materialización, las asociaciones expresan otra de las características de la memoria colectiva: *la parcialidad*. Debido a la imposibilidad de recordar el pasado de forma exhaustiva y completa, todos los intentos de dotar de sentido a “lo que ocurrió” implican un recorte y, por lo tanto, una versión parcial. En este caso, se trata de la versión institucionalizada, oficializada, “condensada” (Cuesta Bustillo, 1998), por la clase dirigente y, por lo tanto, autorizada para ser reproducida y transmitida hacia “abajo” a partir de las actividades asociativas. Tomando la expresión de John Bodnar (1992)<sup>3</sup> consideraremos a este grupo como los “líderes culturales” de la comunidad, o sea, las personas legitimadas para realizar el proceso de selección, manipulación y definición de la tradición. En este proceso de reconstrucción de la memoria erigen como “auténticas” ciertas prácticas, narrativas y representaciones que “encuadran” (Pollak, 1989) y custodian, en tanto “casta de conservadores” (Baeta

<sup>2</sup> Como ejemplo de esta interrelación en el campo de los estudios migratorios, véase Jardim Reynaud (2004).

<sup>3</sup> Aunque Bodnar amplía el concepto más allá de los líderes étnicos para explicar los procesos y las luchas de poder en relación a la memoria pública en Estados Unidos. Según este autor, los líderes “usan el pasado para fomentar patriotismo y deber cívico mientras las personas ordinarias aceptan, reformulan e ignoran esos mensajes” (1992:20).

Neves, 2004:28), la historia de la comunidad. La memoria es una de las formas simbólicas principales sobre la cual los “líderes concentran la conciencia de un grupo étnico y vuelven visible su identidad” (Higham 1978:2) o, en otros términos, se puede argüir que se trata de un suelo fértil sobre el que los “profesionales de la historia” lituana trabajan para mantener la cohesión y reforzar el sentimiento de pertenencia compensando la ausencia de otros elementos aglutinantes (Pollak 1989; Neils Conzen et.al. 1990; Bjerg 1992 y 2001; Cuesta Bustillo, 1998). Estos sentidos hegemónicos del pasado son los que, luego de producidos y enunciados, serán transmitidos y reapropiados por los integrantes de la vida asociativa hasta interactuar con las “otras” historias recordadas desde el ámbito privado de la memoria familiar y desde los espacios interétnicos. Se trata de estrategias institucionales destinadas a suturar el corte producido respecto a la memoria cercana, directa y en estrecho contacto con los individuos que la evocan. En este sentido, la definición de Elizabeth Jelin (2002:48)<sup>4</sup> de los “emprendedores de la memoria” se ajusta a la acción impulsada por estos sectores de poder sobre el pasado, debido a su rol como articuladores de proyectos conjuntos y a la organización social que ponen en juego a la hora de actuar sobre la memoria.

Luego de esta aproximación se vislumbran las asimetrías existentes al interior del mismo proceso de comunalización siendo que la comunidad no anula las diferencias internas ni las relaciones verticales y que además es un componente indispensable de cualquier proceso he-

gemónico (Brow, 1990). Dentro de dicho marco, podemos considerar a los dirigentes lituanos como “intelectuales” (Karakasidou, 1994) en tanto productores de un conocimiento que sirve para los fines de distintividad social y reconocimiento político. Son estos mismos sectores, en su ejercicio de las relaciones hegemónicas, los que determinan qué conocimiento (sobre el pasado especialmente) es “bueno” para la comunidad étnica, intentando monopolizar las definiciones de un legítimo conocimiento histórico<sup>5</sup>.

La memoria lituana asociativa así reconstruida necesariamente debe apoyarse, como argumentamos arriba, en soportes, “vestigios” del pasado, que posibiliten la transmisión de saberes y sentidos; más precisamente Paul Connerton (1999:15) define a los “vestigios” como marcas perceptibles por los sentidos, dejadas por un fenómeno cualquiera, en sí inaccesible. Una transmisión que, como veremos luego, paulatinamente fue trasladándose desde el ámbito privado y doméstico de la vida familiar a los espacios abiertos y públicos donde múltiples actores, con distinto nivel de autoridad, articulan el discurso sobre el pasado construido a partir de una diversidad de experiencias.

En este trabajo nos centraremos específicamente sobre una de las formas de representación y materialización institucionalizada de la memoria lituana: las narrativas orales, los relatos de los sujetos que participan activamente de la vida asociativa a través de cargos directivos<sup>6</sup>. Por lo tanto, tomamos al lenguaje oral como una herramienta simbólica que da sentido y comunicabilidad al pasado de los sujetos en tanto parte del colectivo social lituano

<sup>4</sup> Aunque la autora está pensando específicamente en los actores ligados a la lucha por la defensa de los derechos humanos en el Cono Sur.

<sup>5</sup> Si bien Karakasidou (1994:37) se refiere específicamente a la nación, sus consideraciones pueden extrapolarse a nuestro caso de estudio.

<sup>6</sup> En nuestro trabajo de investigación para la tesis de doctorado realizamos un recorte tripartito de la memoria asociativa que incluía además a la inscripción escrita a través de los boletines institucionales y a las ceremonias conmemorativas. No obstante, reconocemos que existen muchos otros “agentes de mediación” (Zelizer, 1995:233) que exteriorizan la memoria lituana asociativa tales como monumentos, artesanías, vestimentas típicas, la música y el folklore tradicional, fotografías, algunas rutinas y prácticas corporales, recetas de cocina lituana, entre otros.

transformando las experiencias “individuales” en un acto narrativo compartido que siempre integra discursos culturales (Jelin, 2002:37).

## LA CONSTRUCCIÓN ORAL DEL PASADO LITUANO

Para comenzar, retomamos las aserciones de Cynthia Pizarro (2006)<sup>7</sup> acerca de que los relatos sobre el pasado son prácticas discursivas mediante las cuales un grupo se construye como tal, elaborando y negociando marcos de interpretación sobre comportamientos y valores colectivos. Esto revela las relaciones entre las narrativas del pasado, su formalización en discursos, el contexto cultural de las mismas y la construcción de identidad grupal en torno a dichas prácticas<sup>8</sup>.

La evocación narrativa de acontecimientos y vivencias implica una “traducción” simbólica desde la experiencia del mundo a una forma lingüística, como el relato, que le brinda significación. En esta afirmación, Hayden White (1992) retoma las ideas de Roland Barthes. Este historiador y crítico social califica como centrales los modos de composición que determinarán lo que será incluido o excluido. Pero no todos los acontecimientos son cargados de sentido social o cultural, pudiendo formar parte de “memorias hábito” o “traumáticas” (Bal, 1999). Sólo las “memorias narrativas” elevan un suceso del desordenado acontecer debido al compromiso afectivo, las emociones, que impulsan a la búsqueda de sentido social. De esta manera, Mieke Bal (1999) homologa narratividad con sentido y significación, destacan-

do la importancia de la narrativa en tanto forma de comunicación, información y reflexión artística. Es así como la memoria adquiere un carácter narrativo, lo que le brinda una coherencia y linealidad necesarias para la comunicación y transmisión propias del trabajo de recordación.

Específicamente respecto a los relatos del pasado debe reconocerse que la transmisión de palabras no es un mero acto pasivo sino que implica reconocimiento hacia quien realiza la transmisión (Jelin 2002:35). El que narra es un sujeto legitimado, y autorizado, especialmente si tenemos en cuenta que el contexto donde se producen y reproducen estos relatos es el de la vida asociativa lituana con sede en las instituciones étnicas.

En el marco de este abordaje, cobró protagonismo la situación comunicacional de la entrevista como herramienta metodológica donde el dato se construye como producto de la instancia dialógica, a través de narrativas conversacionales (Chirico, 1992). La entrevista no estructurada nos permitió entonces el acceso a las significaciones a través de las cuales los sujetos se representan el mundo social. En particular, este artículo se nutre de entrevistas realizadas a dirigentes étnicos y a participantes activos de las prácticas asociativas quienes, en su mayoría, forman parte de la segunda generación de los lituanos arribados a fines de la década de 1920. Ante ciertas limitaciones que la observación presenta, es que la entrevista se erigió como un medio privilegiado para el conocimiento de los sentidos que adquiere el pasado y cómo se articulan esos recuerdos en un trabajo de memoria producido socialmente. La falta de

<sup>7</sup> En particular la autora habla de “memoria local” entendida como los marcos o esquemas sociales que condicionan los recuerdos y olvidos de un grupo social (2006:122-123).

<sup>8</sup> Específicamente, analizando estos procesos entre inmigrantes de origen indio en Estados Unidos, Keya Ganguly (1992) señala que la recordación del pasado es un terreno discursivo crucial en la reconstrucción de identidad.

estructuración mediante un cuestionario o preguntas dirigidas hacia determinada cuestión, permitió a los sujetos “saltar” entre diferentes acontecimientos y temporalidades, entre las vivencias personales y las colectivas o nacionales, lo cual nos llevó a advertir que aún cuando la propia vida se constituyera como el hilo conductor del pasado comunal, la memoria individual – si fuera posible, aunque Halbwachs (1990) se refiere a esta posibilidad como una “ficción” – con toda su particularidad se subsumía a los discursos culturales que la enmarcan. *Y ese contexto que enmarca los relatos orales de los dirigentes lituanos es el discurso cultural sobre el pasado de la comunidad en Argentina a través del derrotero seguido por las asociaciones étnicas de ayuda mutua.* Esto resultó fácilmente detectable en las entrevistas ya que casi inmediatamente a la pregunta sobre la identidad lituana o “lituandad” (con el interés de observar cuándo se producía la rememoración de acontecimientos pasados personales, familiares y/o comunales) seguía la alusión a las instituciones étnicas en cuanto a su historia, la participación del entrevistado en las mismas, el rol de los fundadores, las actividades culturales, etc. Aún cuando el inicio de la entrevista se produjera de manera desordenada debido al interés del entrevistado en algún tema en particular, seguida e inexorablemente este tema se hilvanaba con la vida asociativa lituana en Argentina, produciéndose así una imbricación entre la historia personal y las trayectorias familiares con la historia institucional, hasta ocupar ésta un mayor protagonismo en la construcción de memoria del sujeto entrevistado. Como

ejemplo, podemos citar el caso de una integrante de la comisión directiva del club *Nemunas* de Berisso quien, para explicar su identificación como lituana, señaló lo siguiente:

*Yo lo que pienso...es una cosa sanguínea o te “pica” y a vos te gusta y te penetrás aunque no seas lituano, entrás en este mundo. Es la experiencia que yo tuve de aquí. Nosotros, por ejemplo, mis padres, al ser ambos lituanos...estaban muy ocupados y me llevaron a una sociedad y siempre aprendí el idioma lituano. [...] Yo me siento, no sé cómo te sentís, me siento pura lituana, a mí personalmente, me gustó siempre todo lo que era la lituandad y desde chica, desde muy, muy chica, a los siete años ya mamá me llevó a la sociedad *Mindaugas*. (Adela, 70 años 22 de enero de 2008)*

En primer lugar, la identidad es definida por la sangre en una naturalización de lazos sociales aunque esta cualidad natural debe ser “activada”, “picada”, o “atacada por un virus” para desarrollarse y posibilitar la “entrada al mundo” lituano aún para aquellos sujetos que no posean ascendencia, y en esa activación simbólica son fundamentales las asociaciones étnicas. No se trata de una etnicidad tomada por garantida y adosada a roles y grupos sino que debe ser construida y expresada mediante símbolos (Gans, 1979).

De esta manera, nuestra entrevistada biologiza la pertenencia a la comunidad al mismo tiempo que convierte a ese lazo sanguíneo prescriptivo en una cuestión de elección o “gusto” construyendo una definición ambigua de lituandad, entre lo imperativo y lo voluntario. Otro de los di-

<sup>9</sup> Sin embargo, señalaremos que la observación participante ocupó un lugar central en el proceso de investigación desarrollado por la autora desde 1999. Véase el capítulo titulado “Estrategias metodológicas para un abordaje de la memoria” (Monkevicius, 2009).

rigentes entrevistados, Armando, con una larga tradición como dirigente del club lituano de Lanús, prioriza el aspecto voluntarista al referirse repetida y enfáticamente a la necesidad de participar en los clubes y al compromiso que deben asumir los descendientes con las instituciones, utilizando palabras como “preocupación”, “interés”, “voluntad de integración”, “ganas”, mientras Eduardo, también del club de Lanús, explica su sentido de pertenencia a partir de palabras como “inclinación”, “gusto” y “ganas”. Existe entonces el reconocimiento narrativo, para hablar en términos sociales, de esa mismidad en otro: el descendiente lituano o de distinto origen migratorio que por “gusto” o “ganas” decide identificarse como lituano a partir de la práctica, el aprendizaje y la **recordación** de la cultura y las tradiciones en el marco de las asociaciones étnicas. Se excluye, como es inherente a todo proceso de identificación-alterización, a un “otro lituano”, aquel que no participa activamente en los clubes y que si lo hace, se desenvuelve de manera interesada y oportunista, lo que podríamos llamar “lituanos deslituanizados” o, en términos de los actores, los que “se integran de oído”, y los “lituanos virtuales”<sup>10</sup>, cuyas relaciones se establecen y desarrollan fundamentalmente a través de internet, descontextualizados del espacio asociativo. Ese “afuera constitutivo” (Hall, 2003) es definido en los siguientes términos:

*A mí lo que no me gusta es integrarte de oído, integrarse de oído es muy fácil, muy cómodo. Por ejemplo yo, como directivo de acá, llego y me voy, y estoy seguro que me voy para hacer algún deber en casa mientras los que se reúnen de esa manera*

*se van sin deberes para la casa. Solamente, el compromiso [señal de dar la mano]: “nos encontramos el mes que viene” para contar algún chimento, para encontrar alguna amistad... (Armando, 76 años)*

De esta manera, la inexorabilidad de los lazos biológicos se encuentra subsumida en los discursos a la puesta en práctica genuina y comprometida de la lituandad, lo que los actores llaman “participación”, “interiorización”, “integración” (Armando) y “colaboración” (Entrevista a Alicia, la secretaria del Centro Lituano de Lugano). Ser lituano se convierte entonces en una práctica que hace posible la etnicización. Y en esa práctica va a ocupar un lugar de suma relevancia el trabajo de memoria, lo que nos permite definirla como “práctica mnemónica” (Olick y Robbins, 1998).

Otro caso interesante que da cuenta de esta construcción identitaria surge del relato de Armando, quien critica fuertemente el abandono de la actividad por parte de los jóvenes que fueron promocionados por la institución de Lanús para realizar estudios becados de idioma lituano en Alemania<sup>11</sup>.

*Quiere decir, en cierto modo, al que nosotros le pusimos la ficha era una persona que alguna actividad tenía o hizo algo o potencialmente estaba para hacer, pero de cualquier forma, la conclusión es esa, hoy no tenemos a ninguno. Y tengo entendido que las experiencias en otros clubes, como el Centro Lituano, si no son parecidas, andan cerca de esa realidad. [...] Ahí se pusieron las fichas y ese es el rédito que hoy nosotros hemos recibido, y de ese rédito...*

<sup>10</sup> Aquellos descendientes que por diversos motivos se encuentran alejados de la actividad de los clubes y se reúnen, previa cita vía internet, en bares para luego realizar fugaces visitas a las instituciones, sin continuidad en el tiempo.



*como se dice, “el que se quema con leche ve una vaca y llora” porque no sabemos si estamos invirtiendo bien o invirtiendo mal, qué se yo.*

A pesar del origen lituano y de los años de actividad dentro de las instituciones (requisito *sine qua non* para el pedido de vacante), la discontinuidad y, por lo tanto, la “deslituanización”<sup>12</sup> de los jóvenes es interpretada como una “mala inversión” de los directivos que los promocionaron. En estos términos, practicar la lituandad se asimila con una actividad económica de inversión-rédito para la elite dirigente que pretende dar continuidad, estabilidad y permanencia en el tiempo a las asociaciones y sus actividades a través del recambio generacional.

Anteriormente, en el relato de Adela, también observamos la priorización de la práctica aunque apele a la sangre y a las categorías de “pureza” y “mezcla” (representada por los matrimonios mixtos de los cuales devienen las generaciones más jóvenes), ya que no excluye a los lituanos “mezclados” de una plena integración al colectivo articulado en torno a las asociaciones étnicas. Su matrimonio con un descendiente de italianos ejemplifica esta aserción, a pesar de la capacidad de las asociaciones para construir espacios de interacción social que propiciaran la formación de parejas endogámicas (Devoto, 2003:335). Si bien existían preferencias que llevaban a optar por parejas endogámicas allí donde fuera posible, lo contrario no se encontraba vedado ni prohibido, no existiendo barreras infranqueables a la hora de formar pareja.

La reflexión sobre su pertenencia la dirige

hacia el **pasado** y allí es donde aparece la figura del inmigrante a través de sus padres y de su actividad asociativa. La relación entre identidad y memoria se explicita en el relato de Adela cuando recurre al pasado para dar cuenta del origen y de la continuidad de esa identidad en el tiempo, “desde muy chica”, “desde siempre”, generando discursivamente la constancia y permanencia que los procesos de identificación requieren.

¿Cuál es entonces, según estos discursos, la cultura que reflexiva y voluntariamente debe recrearse para posibilitar la identificación de los lituanos en Argentina? ¿Qué relación se puede establecer entre esta práctica cultural y las prácticas mnemónicas articuladas por la comunidad lituana? Como advertimos en trabajos anteriores, se trata de una cultura construida simbólicamente en términos de tradición y que, por lo tanto, necesita remitirse al pasado (Monkevicius 2006; 2007). Ser lituano, sentir la lituandad es sinónimo, para la clase dirigente, de recrear y practicar una cultura ancestral que se transmite de generación en generación. De esta forma, se privilegia y destaca el aspecto de transmisión vertical de patrones históricos y significaciones en detrimento del traspaso social lateral, el cual aporta heterogeneidad y maleabilidad al interior de una cultura. Detrás de esta construcción se encuentra el discurso meta cultural<sup>13</sup> según el cual la comunidad lituana, en tanto colectivo étnico, debe permanentemente recrear esa marca social apelando a una particularidad cultural que posibilite mantener la heterogeneidad necesaria para que, a su vez, el colectivo hegemónico, el estado-nación, pueda pensarse y construirse como

<sup>13</sup> Aquellos descendientes que por diversos motivos se encuentran alejados de la actividad de los clubes y se reúnen, previa cita vía internet, en bares para luego realizar fugaces visitas a las instituciones, sin continuidad en el tiempo.

desmarcado, acultural, desracializado y acrisolado.

Para los sectores hegemónicos de la comunidad, ser lituano implica entonces un trabajo que podemos denominar “trabajo de lituandad” y dentro del cual ocupa un lugar fundamental el “trabajo de memoria” pero, como ya hemos visto, no como una recordación de acontecimientos del pasado sino como una puesta en práctica de los soportes que materializan ese pasado. Es el pasado convertido en vehículo mnemónico que actúa como “excusa simbólica” para dirimir cuestiones en el presente, para establecer negociaciones y campos de disputa entre actores con distinto poder de decisión.

En consecuencia, el “lituano se hace” y en ese hacerse según los parámetros fijados por la elite intelectual muchos se quedan en el camino: los “lituanos virtuales” (Armando), los que “utilizan” las asociaciones (Eduardo) y principalmente los jóvenes. Esto produce un achicamiento de la comunidad institucionalizada al mismo tiempo que congela sus prácticas, “no se actualiza” (Alicia), sentando las bases para que el pasado y su recordación se parezca más a un reservorio pasivo<sup>14</sup> que a un actividad dinámica y cambiante. Alberto ejemplifica claramente esta situación cuando se refiere a la reciente informatización de la biblioteca de Susivienijimas de Lanús:

*... se encontraron libros de 1890 pero si la biblioteca no tiene lectores... entonces vos ves que ese hombre [el encargado del trabajo de informatización] se preocupó, es un trabajo hecho, ahí está, utilícenlo. De la misma manera, que por ejemplo,*

*hay clases de lituano pero la media de la clase de lituano es entre los 40 y los 55 años. Mejor dicho, no hay oyentes o pretendientes de conocimiento de idioma con alguna prescripción de futuro. Esta gente mayor [se rectifica], no mayor, no muy mayor, pero esa gente se ha acercado a esos cursos por el hecho de que todavía tienen alguna conexión con Lituania, le han aparecido, o han tenido la curiosidad de buscarlos y se han encontrado con familiares pero se han encontrado con que ni leen, ni escriben, nada.*

Más cercanos a un museo que no se visita o a un archivo que no se consulta, tanto la biblioteca como las clases de idioma guardan la memoria lituana pero sin sujetos que reciban esa transmisión. Las críticas de la elite van especialmente dirigidas hacia los jóvenes del presente quienes “no sienten la cultura lituana” (María Laura 65 años, esposa de un tradicional directivo del club Mindaugas de Berisso) en contraposición a la febril actividad sostenida por los jóvenes en el pasado quienes al vestirse con los trajes típicos “no podían contener el llanto” (Según una de las integrantes del conjunto de veteranos de Nemunas de Berisso):

*Evidentemente que los jóvenes, los jóvenes trabajando, estudiando, haciendo lo que cada uno puede, participando de cada uno de las instituciones, pero los viejos, si nos remontamos a la época de nuestros padres, de esos hay muchísimos que ya no están y esos son los que llenaban la iglesia, yo me acuerdo, por ejemplo, para Pascuas, que se celebraba la misa de resurrección a las seis de la mañana y si llegabas a las 5*

<sup>14</sup> Jelin (2002a:22-23) denomina “reservorios pasivos” o “huellas” a los procesos de memoria que no son activados ni motorizados en acciones orientadas a dar sentido al pasado.

y media a la iglesia te quedabas afuera de la cantidad de gente que había, no se podía entrar [lo remarca], no se podía entrar y más de una vez fuimos con barro y con lluvia desde donde vivía, que no había asfalto...(Eduardo, 68 años).

Sí, en Avellaneda, la Misericordia, íbamos igual, me llevaban. Entonces, desde ese punto de vista debo decir que sí, que la gente lituana tiende a mantener, por lo menos muchas, o las que puede, costumbres, tradiciones. A medida que fueron muriendo los viejos, los jóvenes se van acostumbrando a las cosas un poco más livianas, no con las más pesadas. Por eso se fue corriendo el horario de las misas, me imagino yo, porque sino podríamos seguir haciendo la misa de resurrección a las seis, o llenar la misa, ahora no la llenás ni a las 11 de la mañana. Con respecto a la actividad de la colonia, no todos participan y no se puede pretender que todos lo hagan. (Eduardo, 68 años).

En estas reflexiones los sujetos perciben la lituandad y su marcación como un proceso de desdibujamiento, de “olvido” de la especificidad cultural<sup>15</sup>, que se profundizó con el traspaso generacional y la desaparición de los viejos inmigrantes y sus memorias. Es así como se pone en juego un trabajo de memoria que opera fundamentalmente como ejemplo y crítica respecto del proceso de distanciamiento y desetnicización protagonizado por los jóvenes.

La juventud, como vos [refiriéndose al entrevistador<sup>16</sup>] por ejemplo, a vos ya no te interesa tanto o canten en lituano, o den misa en lituano, para la iglesia. A nuestros hijos ya también casi es lo mismo. A nuestros nietos es más todavía. Que ya hay menos

gente, antes estaba llena la iglesia, que no había dónde pararse la gente (Genoveva, 89 años).

El ejemplo se encuentra representado por los inmigrantes y las primeras generaciones de descendientes quienes, relegando formas de interacción respecto a la sociedad mayor, se congregaban en torno a las asociaciones étnicas pero fundamentalmente en el ámbito de la iglesia católica con motivo de la celebración mensual de la misa en idioma lituano a la que veían, al igual que los daneses a fines del siglo XIX, “como el corazón mismo de su identidad” (Bjerg, 2001:157). La misa actúa entonces como uno de los puntos sólidos de los relatos, como hito que erige al pasado en tanto época gloriosa (Halbwachs, 1992) de la vida de la comunidad. Recordemos que a mediados del siglo XX y debido a la acción de los refugiados de posguerra nucleados en torno a la identidad católica, la iglesia adquirió un importante rol en la recreación de la etnicidad lituana<sup>17</sup>. Además su poder de congregación se acrecentaba debido a la inexistencia aún de salones propios en las asociaciones étnicas. Por lo tanto, el único salón disponible para actos y reuniones se encontraba dentro de las instalaciones pertenecientes a la parroquia lituana.

Antes, cuando hacíamos la misa de Pascua, la procesión adentro, había que pedir...iba uno primero para dar lugar de procesión y todos los bancos que están, ponían a los costados todavía porque no había dónde sentarse (Genoveva, 89 años)

No se podía entrar adentro de la iglesia si se llegaba tarde. Y la misa era a las 6

<sup>15</sup> María Bjerg (2001) utiliza el término “fagocitados” para explicar el desdibujamiento del límite social entre los daneses de la provincia de Buenos Aires dentro del colectivo nacional argentino.

<sup>16</sup> Cabe aclarar que el investigador es descendiente de lituanos en tercera generación.

<sup>17</sup> Podría compararse con el caso danés estudiado por Bjerg cuando los “nuevos” inmigrantes daneses de 1880 transforman la iglesia luterana en el “centro de la vida comunitaria al atribuirle funciones no sólo religiosas sino también educativas y sociales.” (2001:115).

*de la mañana, me acuerdo, antiguamente*  
(Adela, 70 años)

La concurrencia a la ceremonia en horas tempranas es considerada como un trabajo “pesado” para los descendientes actuales y particularmente para los jóvenes, lo que gatilla la reflexión sobre una *simplificación* de las costumbres y tradiciones que los actores explican en términos de “pesadez-liviandad”, en el caso de Eduardo, o “detallismo-sencillez” como define Alicia respecto a la reproducción de las tradiciones navideñas en el Centro Lituano. Por su parte, Gans (1979) habla de formas “intermitentes” y “fáciles” de expresar la identidad étnica. Esto se condice con lo expuesto por Halbwachs (1992:49) cuando asegura que la memoria colectiva tiende, en su mirada retrospectiva, a devaluar el presente en relación con el pasado como una época menos “colorida” e “interesante” generándose una apariencia ilusoria de “edad dorada” devenida de la necesidad de escapar de los estreñimientos del presente.

La glorificación del pasado en detrimento del presente sin embargo no elimina un “horizonte de expectativas” (Koselleck, 1993). Aunque insertos en lo que algunos denominan una tendencia inexorable debido al accionar de la globalización (Eduardo, 68 años.), los directivos instan a través de sus relatos a construir un futuro promisorio considerando al período actual sólo como una “etapa” o “ciclo” partiendo de la idea de que “hay un momento en la vida en que vuelve, un poco antes o después, hacia sus raíces, a sentirlo, a encontrarlo, a ver lo que tenemos” (Koselleck, 1993). La incertidumbre que genera el desconocimiento sobre el futuro resulta contrarrestada por la “acción de la naturaleza” que inexorablemente actuará para incorporar nuevos miembros: *El tema generacional, toco madera, espero que no cambie, cuando uno cree que ya...y ahora qué hacemos, siempre aparece, hay una respuesta natural. Yo digo que la naturaleza es demasiado sabia para*

*todas las cosas y te responde, porque nosotros, antes que empecemos a actuar, a trabajar nosotros, a mí me pareció difícil. La primera vez que me dijeron “participás de una comisión directiva”, yo dije “están todos locos”, me dijeron... aparecí de vocal, me dijeron, ni siquiera me interesaba, todavía dije que no. Me dijeron: “te anotamos así, al menos figurás, llenamos los...”, cualquier cosa me dijeron, me engañaron, como un niño. Un poco así, un poco de otra manera, se va produciendo un recambio natural que se va dando en las instituciones, en la vida, en el trabajo, en la familia, no sé qué te parece a vos* (Eduardo, 68 años).

Nuevamente surge de los discursos la naturalización de los lazos sociales que asegura, como en el caso de las especies naturales, la generación de nuevos individuos “lituanizados” y, por lo tanto, la continuidad del grupo social. Para ilustrar este proceso, Eduardo recuerda su incorporación a la vida asociativa como dirigente a partir de un “engaño”, casi una circunstancia accidental. Parafraseando a Benedict Anderson (1997:270-71), podríamos decir que los sujetos explican la genealogía de la identificación lituana institucionalizada como el “despertar” de un sueño en un retorno garantido a la esencia primigenia. Entre el pasado recordado como época dorada y un futuro asegurado por la “acción natural”, la continuidad de la etnicidad lituana sólo se encuentra amenazada desde el presente. Esto requiere poner en marcha estrategias de convocatoria y adscripción a los clubes por parte de la elite dirigente al mismo tiempo que sitúa la responsabilidad sobre una “cuestión natural”. Surge entonces una contradicción entre, por un lado, la apelación a la voluntad, el interés y las ganas y, por el otro, la inercia del proceso natural de recambio, sin que esto sea percibido por los sujetos.

## ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

La mayoría de los relatos que aquí analizamos pertenecen a la segunda generación, o sea, aquellos nacidos en Argentina que incorporaron la cultura lituana “naturalmente”, a partir de relatos, fotos y vivencias transmitidas por sus padres en el seno familiar, por esta razón ellos no necesitaron “hacer tanto”. Si bien en un principio las asociaciones étnicas se constituyeron como centros sobre los que gravitaba la vida de la comunidad lituana en Argentina, la mayoría de sus actividades no se encontraba marcada étnicamente. Son ejemplos de ello, las reuniones en torno a las puestas teatrales, la lectura de poesías o los encuentros deportivos. Las tradiciones eran recreadas de manera espontánea y la memoria fluía de forma viva y activa. Con el paso del tiempo dejaron de operar esos vínculos visibles y concretos, los hijos de los inmigrantes se “desmemorizaron” deteniendo la transmisión hacia las generaciones más jóvenes, lo que los obligó cada vez más a “usar” el simbolismo del parentesco para recobrar ese lazo “natural” perdido en el proceso de desetnicización. La crisis producida por la creciente desmarcación de la comunidad, reflejada en los más jóvenes (la tercera y cuarta generación especialmente), obligó a sus miembros más activos a movilizar todos los recursos de las instituciones étnicas para que los lituanos se incorporen a la “actividad”, entendida como la puesta en práctica y visibilización de una cultura que se encuentra tanto espacial como temporalmente alejada de los usos y costumbres modernos/hegemónicos (Briones, 1998:199). Se trata de prácticas culturales en desuso que demostrarían una continuidad problemática con un pasado distante y, podríamos agregar, “feliz” frente a “los momentos opacos y difíciles [la partida, la separación entre familiares, la dificultad de integración, la soledad, etc.] que dificultan la constitución de imaginarios” (Candau, 2001:86) y que caracterizan los relatos

transmitidos por los inmigrantes. Esto obligó a trabajar sobre el pasado para que sirva de salvaguarda de los límites marcatorios dentro del contexto de la sociedad receptora y como motor de la acción para el futuro, lo cual impide considerar a la etnicidad como algo garantido y sí como un proceso voluntario de elección caracterizado por su historicidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict.  
1997. *Comunidades Imaginadas*. México: F.C.E.
- BAETA NEVES, Luiz Felipe.  
2004. “Memorias migrantes y temporalidad”. En: Diógenes, N° 201, CEA, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Marzo 2004.
- BAL, Mieke.  
1999. “Introduction”. En: Bal, Mieke et. Al. (Eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hannover-Londres: University Press of New England.
- BJERG, María.  
2001. *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*. Buenos Aires: Biblos.  
1992. “Como faros en la tormenta...Los líderes étnicos de la comunidad danesa”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 7, N° 21, Pp. 291-308. Buenos Aires, CEMLA.
- BODNAR, John.  
1992. *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- BRIONES, Claudia.  
1998. *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BROW, James.  
1990. “Notes on community, hegemony, and the uses of the past”. En: *Anthropological Quarterly*, January. Vol. 63. N°1. pp. 1-6.
- CAGGIANO, Sergio.  
2005. *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CANDAU, Joel.  
2001 *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CONNERTON, Paul.  
1999. *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta Editora.
- CONZEN, Kathleen Neils; GERBER, David; MORAWSKA, Ewa; POZZETA, George y VECOLI, Rudolph.  
1992. “The Invention of Ethnicity: A Perspective from the U.S.A.”. En: *Journal of American Ethnic History*, Vol. 12 N° 1. Pp: 3-41.
- CUESTA BUSTILLO, Josefina.  
1998. “Memoria e historia. Un estado de la cuestión”. En: J. Cuesta Bustillo (Comp.), *Memoria e Historia*. Madrid: Marcial Pons.
- CHIRICO, Magdalena.

1992. "El retorno de lo biográfico". En: M. Chirico (Comp.), *Los relatos de vida*. Buenos Aires: CEDAL.
- DEVOTO, Fernando.  
2003. *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GANGULY, Keya.  
1992. "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of selfhood". En: *Cultural Studies*, Vol. 6, N° 1, January.
- GANS, Herbert.  
1979. "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America". En: *Ethnic and Social Studies*, Vol. 2, N° 1, January.
- GEERTZ, Clifford.  
1991. *La Interpretación de las Culturas*. México: Gedisa.  
Halbwachs, Maurice.  
1992. "The Social Frameworks of Memory". En: L. Coser (Edit. and trans.), *On Collective Memory*. Chicago: University Chicago Press.
- HALBWACHS, Maurice.  
1990. *A Memória Coletiva*. Sao Paulo: Vértice.
- HALL, Stuart.  
2003. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En: Hall S. y Du Gay P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HANDLER, Richard y LINNEKIN, Jocelyn.  
1984. "Tradition, Genuine or Spurious". En: *Journal of American Folklore* Vol. 97 N° 385. pp: 273-290.
- HIGHAM, John.  
1978. "Introduction: The Forms of Ethnic Leadership". En: J. Higham (Ed.), *Ethnic Leadership in America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.  
Jardim Reynaud, Ana Teresa.  
2004. "Migrants' Accounts of Rio: The Contribution of Affect to Remembering Place". En: *Space and Culture* Vol. 7; N° 9, February.
- JELIN, Elizabeth.  
2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- KARAKASIDOU, Anastasia.  
1994 "Sacred Scholars, Profane Advocates. Intellectuals Molding National Consciousness in Greece". En: *Identities*, Vol. 1 (1), pp. 35-61.
- KOSELLECK, Reinhard.  
1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- MONKEVICIUS, Paola.  
2009. *Memoria y etnicidad en la comunidad lituana de la Argentina*. Tesis de doctorado, mimeo. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. La Plata.  
2007. "Escribir, narrar y conmemorar el pasado. La memoria y la construcción de la lituandad en Argentina". EN: 4º Foro Latinoamericano de Memoria e Identidad. Montevideo, 25 al 28 de octubre.  
2006. "La etnicidad como trabajo de memoria: Prácticas rituales y textos escritos en la conmemoración del asociacionismo lituano". EN: VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta. 19 al 22 de septiembre.
- NORA, Pierre.  
1993. "Entre Memória e História: A problemática dos lugares". En: *Projeto História* (10) Sao Paulo: P.U.C. Diciembre.
- OLICK, Jeffrey y ROBBINS, Joyce.  
1998. "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". En: *Annual Review of Sociology*, Vol. 24. pp. 105-140.
- PIZARRO, Cynthia.  
2006. "Tras las huellas de la identidad en los relatos locales sobre el pasado". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 24, Diciembre, pp. 113-130. Buenos Aires, FFyL.
- POLLAK, Michael.  
1992. "Memória e Identidade social". En: *Estudos Históricos*, Vol. 5, N° 10, pp. 200-212. Rio de Janeiro.
- URBAN, Grez.  
1992. "Two faces of Culture". En: *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, N° 49, pp. 1-21.
- WEBER, Max.  
1979. *Economía y Sociedad*. México: F.C.E.
- WHITE, Hayden.  
1992. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Editorial Paidós.
- WOORTMANN, Ellen.  
2000. "Identidades e Memória entre Teuto-brasileiros: Os dois lados do Atlântico". En: *Horizontes Antropológicos. Relações Interétnicas*, Año 6, N° 14, Noviembre.
- ZELIZER, Barbie.  
1995. "Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies". En: *Critical Studies*, Vol. 12, N° 2, pp. 215-237.