

EL CONFLICTO GENERACIONAL JUDÍO EN EL CINE DE BURMAN: UNA APROXIMACIÓN

Mauro Greco
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

1. Introducción: Contexto sociohistórico del cine de Burman

El cine de Daniel Burman (*Waiting of the Messiah*, 2000; *Lost embrace*, 2003; *Family's Law*, 2005; *Empty nest*, 2008; *Two brothers*, 2010) forma parte del llamado Nuevo Cine Argentino (NCA), movimiento del cine nacional que tuvo sus estertores a comienzos de la década del 90, contemporáneamente a la profundización del programa neoliberal –iniciado por la última dictadura cívico-militar (1)– durante un gobierno democrático, y al surgimiento de las organizaciones de trabajadores desocupados –*piqueteros*– y del fenómeno musical *rock chabón*, también expresiones del proceso de desindustrialización de la sociedad argentina. El cine de Burman –como su apellido lo indica, parte de la comunidad judía argentina– también muestra esta etapa. Es por este motivo que no resulta ociosa la expresión de los títulos de sus películas en inglés: también, además del consumo interno, es un cine destinado a exportación. Burman quizá sea uno de los integrantes de aquella generación más ligados al llamado mainstream cinematográfico: sus películas, sobre todo a partir de *El abrazo partido* (2003), retratan la vida de las clases medias judías argentinas, empobrecidas a partir de la década del 90, pero clases medias al fin. No es el caso de otros representantes de la *generación NCA* (por ejemplo, Adrián Caetano: *Pizza, birra y faso* (1998), *Bolivia* (2001), Pablo Trapero: *Mundo grúa* (1999), *El bonaerense* (2002), etcétera, películas que, ya desde sus titulaciones, demuestran la diferencia de mundos retratados). Quizá sea *Esperando al mesías*, del 2000, entre el fin de la *era menemista* y el comienzo del gobierno alianzista que dejó el Ejecutivo con una tendal de cuarenta muertos tras las jornadas del 19 y 20 de diciembre del 2001, la película que, desde la base de operaciones de un pequeño restaurante de la familia Finkelstein en el barrio de Once, más retrate la degradada condición argentina tras una década de profundización de políticas neoliberales que modificaron profundamente el panorama no sólo económico sino también urbano y social del país. Por ejemplo, invirtiendo la tendencia que sucediera cincuenta años atrás, ya no se trataba, como los abuelos de los jóvenes subtreinta, de llegar a la Argentina en busca de oportunidades que los países de origen, devastados por la guerra, ya no brindaban, sino de contemplar, por parte de las nuevas generaciones, que la única alternativa posible a sus vidas se encontraba invirtiendo el camino que sus abuelos habían recorrido medio siglo atrás. Nunca en la Argentina, ni siquiera a fines de los 80 con la crítica situación hiperinflacionaria e institucional por las intentonas golpistas cívico-militares, estuvo tan de moda la frase *la única salida es Ezeiza*. Quizá parte del conflicto generacional judío retratado en el cine de Burman diez años después, diáspora que pretende analizar el presente trabajo, tenga sus míticos inicios allí.

2. Conflicto generacional, judaísmo y desfondamiento de los Estados-Nación

En los trabajos recopilados por Sara Arber y Claudine Attias-Donfut (2) se ponen de relieve, de diferentes modos, las solidaridades mutuas entre generaciones como forma de contrastación de la idea de conflicto generacional. Así, que los hijos permanezcan en las casas de sus padres hasta los treinta años, o que estos hayan pagado la educación de aquellos, o que los hijos que también son padres ayuden a sus propios progenitores ya abuelos, serían contraejemplos de conflicto generacional. Sin embargo, da la sensación de manejarse diferentes criterios para su afirmación o negación: por caso, que el conflicto generacional sea un rompimiento total de hijos para con padres donde aquellos cortan todo vínculo existencial con estos y no más bien, como aquí se entiende, una tensión en la convivencia. Por otro lado, fenómenos como la permanencia hasta entrada edad en la casa familiar, o la necesidad de abuelos de ayuda por parte de sus hijos para subsistir, no resultan sólo ejemplos de *cohesión generacional* sino exponentes de un tipo particular de acumulación capitalista, el posfordismo, que, así como no resulta hospitalario a las nuevas generaciones cuando ingresan al mercados laboral, tampoco lo son con las que salieron de él: el ciclo vivencial positivizado es el que va de los postreinta a los sesenta, cuando se puede trabajar activa y experimentadamente, y no se es ni muy joven ni muy viejo.

En esta dirección, está claro que el conflicto generacional judío aquí considerado es de muy diferente índole al mayormente consensuado existente a partir de la segunda posguerra. Aquí no se trata de jóvenes re-velándose contra sus padres, ya sea en forma del hippismo pacifista o de politización armada, sino de una ruptura mucho más sutil. Las jóvenes generaciones judías presentes en el cine burmaniano poseen conflictos generacionales con sus padres aún trabajando con ellos o siguiendo sus mismas profesiones. Es el caso de Ariel Finkesltein en *Esperando al mesías* (2000), ayudante de su padre en el restaurante pero también hombrecámara de ceremonias judías –Bar Mitzvás, casamientos, etc.– así como también empleado de un estudio de postproducción –donde descubre la homosexualidad femenina y masculina, vedadas al mundo judío, así como también donde pierde la virginidad, no con su novia judía de toda la vida sino con una compañera bisexual de trabajo, es decir: una goy gay–. O, asimismo, Ariel Makaroff en *El abrazo partido* (2003), ayudante de su madre en su casa de lencería de una galería del Once a la que –según dice– tampoco ayuda tanto y va a dejar de hacerlo cuando se cumplan sus expectativas de emigrar del país, según las posibilidades familiares con destino a Polonia, tierra de su abuela materna, la única sobreviviente de la Shoa de su grupo de amigos, así como también la única sobreviviente de la tercera generación de la familia, ya que su esposo, el abuelo, falleció (3). En esta película se produce una cita implícita al que quizá haya sido el principal pensador judío del siglo xx: Walter Benjamin. A colación de la guerra de los 6 días –*trauma histórico del pueblo israelí* (4)–, a la que Makaroff padre va a combatir alejándose de su hijo recién nacido, su madre, dando el ejemplo de la película *Los girasoles de Rusia* protagonizada por Mastroiani y Loren, espeta la frase: la guerra cambia a la gente. Ella, el personaje de Loren, encuentra a su amado, Mastroiani, luego de la guerra, y ¿qué tiene él para decirle?: nada. La cita a Benjamin (5) resulta clara: las personas que volvían de la Primera Guerra Mundial no lo hacían plenos de experiencias, ricos en narraciones, sino enmudecidos. También es el caso, en *Derecho de familia* (2005), de Perelman hijo –luego convertido en padre–, abogado como su progenitor pero de diferente orientación, defensor oficial y no abogado litigista, especialidad que su padre

no termina de aceptar no dejando de ofrecerle trabajar juntos, ya sea por conveniencias económicas o porque otras familias tradicionales sí lo hacen: lo que Perelman abuelo no puede tolerar es que su hijo, habiendo seguido la misma carrera que él, no continúe el ciclo de la transmisión sumándose a su estudio y heredando los contactos –el capital social– que él supo acuñar a lo largo de su desempeño profesional, sino que, viéndose indudablemente influenciado por su padre a la hora de elegir carrera –¿de qué modo podría haber sido de otra manera?–, corte la cadena de la herencia laboral orientándose hacia terrenos que su progenitor no había proyectado para él. Es que la construcción de memoria que precede la transmisión –y qué otra cosa que memorias familiares son los casos laborales que se cuentan en la sobremesa familiar–, lejos de ser un proceso unívoco, donde las intenciones del emisor se cumplen en las recepciones del receptor, es un ciclo multidireccional donde quien recibe el legado crea tanto como quien creó esa herencia transmitida. Así, los conflictos generacionales serían un cortocircuito inevitable a toda comunicación intergeneracional.

En *El nido vacío* (2008), junto con *Dos hermanos* (2010) una de las dos películas menos *judías* de Burman, el conflicto generacional no se desarrolla, como en las tres anteriores, entre un padre y un hijo sobre los modos de pro-cesar la tradición, sino entre los padres y los tres hijos como otro bloque: de un tiempo a esta parte me gusta la idea, quizá la segunda hipótesis del presente trabajo, de que los padres abroqueladamente coincidentes en cuanto a asuntos familiares suelen generar, como mecanismo de defensa de la generación por ellos germinada, una unión hermanal que, en caso de padres tolerantes de grietas internas sobre asuntos relevantes para la vida de sus hijos –educación, amigos, proyectos vitales–, se a-grieta permitiéndose estos *alinearse* con uno, otro o con sus mismos hermanos: como si la unión indiscutible de una generación necesitara, para subsistir, la comunión también fuera de discusión de otra. Por momentos me pregunto si, trasladándose del plano familiar al macropolítico, los padres abroqueladamente coincidentes no son a sus hijos lo que los gobiernos conservadores al campo progresista-popular, y si los progenitores heterogéneos para con sus primogénitos no son lo que los gobiernos populistas para con las tradiciones de izquierda: los momentos en que las izquierdas demuestran más unión es cuando más unívocamente *enemigo* es el gobierno en el Estado (6).

Volviendo a *El nido vacío* (2008), dentro de la memoria-ficción del dramaturgo, su hija se casa con un judío israelí, ciudadano de Tel Aviv, al que le niega el estatus de escritor hasta que una entidad exterior lo reconoce con un premio y con el que no manifiesta el menor prurito de intervenir en un asunto delicado como la circuncisión del potencial hijo-nieto: si bien hay comunión por la convivencia en la tradición de las letras –él es dramaturgo, la pareja de su hija novelista– el conflicto se da por la lejanía, la dificultad de la pronunciación de su nombre y hasta por los rituales –o, paganamente, ausencia de ellos, lo cual no es más que otra forma de ritual– a los que será sometido el virtual nuevo integrante de la familia. En *Dos Hermanos* (2010), en cambio, *lo judío* no aparece más que en el empleado de la embajada polaca al que, en *El abrazo partido* (2003), Ariel Finkelstein intenta explicarle las diferencias entre ser judío e israelí, y por la típicamente burmaniana continuación de mismos actores en diferentes personajes a lo largo de una década: sin embargo, la diáspora generacional toma la forma de la clásicamente judía ubicuidad de la familia y omnipresencia de la madre: ella, siendo goy, es una clásica

madre terrible judía, que resulta de inevitable referencia para sus dos hijos, ya sea elogiosa o críticamente.

Sin embargo, a la hora de hablar de *conflicto generacional judío*, estamos dando por hecho algo que más bien debe ser sujeto a discusión: ¿qué es ser judío? ¿Qué es el *ser judío*? ¿Cómo se define esa pertenencia? ¿Quién/es la define? ¿Las discusiones en torno a esa pertenencia parten de un piso de igualdad que permita una pelea –una polemos– de igual a igual o de diferentes *categorías* que asignan distintas grados de verdad a las diferentes intervenciones? ¿Qué tiene que ver lo generacional en estos asuntos? Shmuel Eisenstadt quizá se refiera a ello cuando, en el marco de su estudio de determinados pueblos originarios, sociedades tradicionales donde la moderna discusión de la autoridad asociada a la experiencia no tuvo lugar, desglosa el ritual Ubusoka, *the generational coming out*, un ritual de relevo generacional (7) ¿Es posible, en el seno de una comunidad como la judía, a mitad de camino entre el respeto y torah (8) de la tradición que moldea una subjetividad y una modernización feroz –como toda modernización (9)– como la ocurrida en el Estado de Israel a partir de la segunda posguerra, una Ubusoka en torno al problema de quién es judío? ¿Pueden ser las nuevas generaciones, sujetas a interpelaciones que no experimentaron sus padres o abuelos, como los medios de comunicación masivos o la empresa como institución más potente que los Estados-Nación de las sociedades tardocapitalistas, quienes redefinan qué es ser judío, qué es *lo judío*? Dan Horowitz y Moshe Lissak refieren la controversia sobre quién es judío (who is jew?) en torno a la inmigración (aliyah: going up) y su actualización particular en la Ley de Retorno (Law of Return) con relación al asunto de quién puede *volver* y en qué condiciones (10). Así, a partir del desglose de los clivajes discriminados por los autores, uno de los cuales es el clivaje generacional, la respuesta a la pregunta ¿quién es judío? es que es una a-poría: no hay camino hacia su resolución. Quizá, como quería Borges (11), esta misma indeterminación sea la riqueza de su tradición, riqueza que, crítico aquel del sionismo, resulta adelgazada, a su juicio, al ligarla a un territorio.

3. Palabras finales

Es este territorio israelí, y no las tierras palestinas ocupadas desde 1967 (12), las retratadas sobre el final de *El nido Vacío* (2008). Israel aparece en todo el cine de Burman, hasta en *Dos hermanos* (2010) –la pregunta de la protagonista al esposo de la hija de su tía, la hermana de su difunta madre, sobre el país–, pero nunca, hasta *El nido vacío* (2008), lo había hecho de cuerpo presente, a partir de un viaje precedido por sus medidas de seguridad y la travesía hasta la casa de su hijo político: aquí también, como en la mostración de paisajes argentinos exportables, existe una capitalización no sólo cinematográfica sino también turística de imágenes filmadas. Burman ha sabido construir un cine al mismo tiempo local y global, un cine lobar-glocal, afincado tanto en el tradicionalismo judío (los bailes, los cantos, los lugares comunitarios de socialización) como en sus acepciones modernas o paganas a pesar de la pertenencia a una tradición también religiosa. Es que, es sabido, el judaísmo no es sólo una religión sino también un universo cultural. Es esto lo que permite el consumo del cine de Burman por parte del amplio público, bajo ningún punto de vista exclusivamente judío, aunque la mayoría de sus películas – hasta *El nido vacío* (2008), todas ellas– estuvieran emplazadas en trayectorias judías. El cine de Burman

no posee en festivales de la comunidad su sitio de exhibición por antonomasia, aunque quizá no resultaría inverosímil la inclusión de alguna de sus obras (13). No es un cine para la colectividad, aunque sus integrantes espectadores de las películas –sobre todo de las tres primeras– sientan que poseen mucho en común con sus personajes. Es un cine afincado en la tradición pero hospitalario de quienes no la comparten. Tal vez, parte de esa hospitalidad sea la representación de un conflicto que, además de mítico e inmemorial, tiene expresiones paradigmáticas por fuera de la colectividad: la diáspora generacional, las relaciones de natividad y extranjería entre padres e hijos. Quizá sea el retrato de tensiones intergeneracionales un gramo de arena de la universalidad que vuelve al cine de Burman una de las expresiones más significativas del cine argentino contemporáneo.

Notas

- (1) Otra de las *herencia[s] de [las] violaciones de [los] derechos humanos* (Sznajder, Mario, “Entre el autoritarismo y democracia. El legado de violación de derechos humanos” (15-53), en Senkman, Leonardo & Sznajder, Mario, *El legado del autoritarismo. Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*, Argentina, Grupo Editor Latinoamericano, 1995, p. 30.
- (2) Arber, Sara & Attias-Donfut, Claudine, *The myth of generational conflict. The family and state in ageing societies*, London, Routledge, 2000.
- (3) Es esta reflexión la retomada por Agamben (“Infancia e historia”, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, AH, 2002, p. 91) para distinguir entre hacer y tener experiencia y afirmar que hacer experiencia requiere de eventos mundanos y no extraordinarios como guerras o viajes. Es la excepcionalidad de la guerra la que impide la construcción de una experiencia, expertirse traducible en narraciones, relatos constitutivos de la memoria colectiva, legado constructor de la tradición en la que se afincan los sujetos para interpretar lo vivido.
- (4) Sznajder, Mario, “Seis días y cuarenta años más”, 2007b, p. 2.
- (5) Benjamin, Walter, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus, 1991, p. 190.
- (6) Está claro que esta reflexión parte de un concepto de populismo heterogéneo a este como *antirracionalista, espiritualista y antiiluminista* (Sznajder, “Armed forces, the Economy, Government and Civil Society in Israel”, 2009, p. 3), o como un ultranacionalismo ligado a las experiencias totalitarias de principio de siglo pasado (Sznajder, “La discusión actual sobre el Fascismo”, 2004, p. 1). Si bien esta discusión constituye un campo de profusa producción, sobre la que se vuelve arduo escribir un reflexión que no sea la repetición de otras, la explicitación de la base sobre la que se ensayaban las relaciones entre padres e hijos y gobiernos conservadores o populistas y tradiciones de izquierda, obedece a que, si bien es obvio que los fenómenos concentracionarios de comienzos de siglo XX resultan dables de ser tildados de populistas, con su culto a la personalidad y liderazgo carismático intolerante a toda crítica, también no deja de ser cierto, al menos en las experiencias de América Latina, que los gobiernos menos injustos socialmente precisamente han sido los que, desde ciertos sectores de la politología, fueron denominados populistas: por ejemplo, Perón en la Argentina y Vargas en Brasil. Esto, bajo punto de vista alguno, lleva a esconder bajo la alfombra los muertos en el placard que estos gobiernos pudieron tener y tuvieron, ni a desconocer el contexto, post-crisis del 29 y contemporáneamente a los procesos de descolonización, que estas experiencias contaron como caldo de cultivo de su constitución y hegemonía. Es este concepto, precisamente, el que lleva a la segunda aclaración defensiva en cuanto a lo que *no* implica la reflexión primera: a estar de acuerdo con otras corrientes de la politología mundial según las cuales la forma de construir poder transformador es a partir de una dicotomización que, siguiendo las enseñanzas del jurista alemán de principios de siglo Carl Schmitt, lleve a una binarización del campo político entre amigos y enemigos, de modo que, si no estás con *nosotros*, estás con *los otros*: toda crítica se convierte en juego (a la derecha), el juego político se transforma en guerra, y los matices desaparecen. Si bien esta teoría posee la indudable conveniencia táctica de *aclarar* el campo de forma de impedir las medias tintas o los puntos medios, sí puede volverse peligrosa –y por ende potencialmente asimilable a la paradigmática intolerancia de toda experiencia despótica–

cuando la táctica se convierte en estrategia y lo vital es cerciorar quién está a mi lado más o menos independientemente del cumplimiento –incluso a largo plazo, procesos de doce o siete años– de los fines por los cuales una fuerza política se construye y genera adhesiones. Esta es una tentación, la de la acusación, impugnación o calificación de *traición*, de la que las contemporáneas experiencias populistas –con diversos *grados*– de América Latina –en orden de intensidad: Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina– deben estar atentas. Estas experiencias, en comparación con sus oposiciones, constituyen procesos superadores tanto del pasado reciente como del presente inmediato, pero resultan malos indicadores la homologación de críticas con oposición, o de diferencias con incomprensión o banalidad.

(7) Eisenstadt, Smuel N., *From generation to generation*, New Jersey, Glencol, Il: The free press, 2009 [1956], p. 85.

(8) Yerushalmi, Josef H., “Reflexiones sobre el olvido” (13-26), *Varios autores: Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva visión, 1989, p. 17.

(9) La imagen que relampaguea aquí, resulta claro, es el *Angelos Novus* de Paúl Klee según Benjamin (“Sobre el concepto de historia”, *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007, pp. 68-69): la modernización es ese huracán que lleva a los huracanados a echar la vista atrás y ver espantados la montaña de escombros que provocó aquel torbellino. Y, cuando decimos modernización, decimos progreso, desarrollo, evolución, *primer mundo*. Para una disquisición sobre la importancia de la imagen del ángel en el pensamiento benjaminiano, y para una discusión de su interpretación por parte de otro gran pensador judío del siglo XX como Gershom Scholem, ver: Agamben, “Walter Benjamin y lo demoniaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin”, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, AH, 2005 pp. 267-306.

(10) Horowitz, Dan & Lissak, Mosche, *Trouble in utopia: the overburdened polity in Israel*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 52.

(11) Borges, Jorge Luis, “El indigno” (27-36), *El informe de Brodie*, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 27.

(12) Sznajder (“Interview with Zeev Sternhell”, 2010, p. 24), Sznajder (“Armed forces, the Economy, Government and Civil Society in Israel”, 2009, p. 8), Sznajder (“Israel and (in?) Latin America”, 2009b, p. 5), Sznajder (“¿Hacia el fin del conflicto Árabe-Israelí?”, 2007, p. 7).

(13) Estoy pensando, por ejemplo, en el Festival Internacional de Cine Judío en la Argentina, cuya 8ª edición, del 4 al 10 de noviembre del 2010, en un cine comercial del barrio de Palermo, tuvo en *Mala fe* (Roschdy Zem, 2006, Francia/Bélgica), *La valija de Hana* (Larry Weinstein, 2009, Canada/República Checa) y *En la vida* (Philippe Faucón, 2007, Francia) algunas de las expresiones tendientes a discutir precisamente el título del festival: ¿qué sería un *cine judío* cuando parte de las películas representan la situación de una pareja donde ella es judía y él palestino, la escena de enseñanza del Holocausto por una docente japonesa a sus estudiantes primarios a través de internet, y una minusválida madre judía cuidada por una mujer árabe con la que se lleva mejor que con su hijo médico soltero? ¿Por qué, amén de la disparidad de lugares de producción y años de estreno, *cine judío* y no –también– palestino, árabe en general, japonés o francés? ¿De qué modo subsumir en un sólo término la heterogeneidad de lugares de producción e historias de vida palpitantes en las películas nombradas? Estas preguntas amén de que, como podía verse tanto en los prolegómenos como en los epílogos de las películas, el festival fuera organizado por un sector particular de la comunidad judía argentina, una agrupación que, a partir de aquellos carteles cinematográficos previos y posteriores, invitaba a votar en las próximas elecciones de la Amia. Este hecho, considero, demuestra al menos dos cosas: que el festival estaba destinado fundamental sino exclusivamente a la colectividad, y que este, en una combinación de política cultural y política en el sentido más liso del término, apuntaba a un posicionamiento interno de la agrupación en cuestión en las venideras elecciones de la comunidad. En este sentido, uno podría preguntarse qué hacía un *goy* asistiendo a las proyecciones. La respuesta, quizá, haya estado en la boca de la joven a cargo de la mesa organizadora del festival: *sos el primer joven que viene*, me dijo el primer día que fui.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio, “Walter Benjamin y lo demoniaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin” (267-306), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, AH, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, 2005.

-----, "Infancia e historia" (7-91), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Bs. As., AH, trad. de Silvio Mattoni, 2002.

ARBER, Sara & Attias-Donfut, Claudine, *The myth of generational conflict. The family and state in ageing societies*, London, Routledge, 2000.

BENJAMIN, Walter, "Sobre el concepto de historia" (65-76), *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 2007.

----- "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov" (189-211), *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus, 1991.

Borges, Jorge Luis, "El indigno" (27-36), *El informe de Brodie*, Buenos Aires, Emecé, 2005.

EISENSTADT, Smuel N., *From generation to generation*, New Jersey, Glencol, Il: The free press, 2009 [1956].

HOROWITZ, Dan & Lissak, Mosche, *Trouble in utopia: the overburdened polity in Israel*, New York, State University of New York Press, 1989.

SENKMAN, Leonardo & Sznajder, Mario, *El legado del autoritarismo. Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*, Argentina, Grupo Editor Latinoamericano, 1995.

Sznajder, Mario, "Interview with Zeev Sternhell", 2010.

----- "Armed forces, the Economy, Government and Civil Society in Israel" (1-15), Department of Political Science-Truman Institute, The Hebrew University of Jerusalem, 2009.

-----, "Israel and (in?) Latin America", Department of Political Science-Truman Institute, The Hebrew University of Jerusalem, 2009b.

-----, "¿Hacia el fin del conflicto Árabe-Israelí?" (1-33), Departamento de Ciencia Política, Universidad Hebrea de Jerusalem-Instituto Truman por el Avance de la Paz, Jerusalem, Israel, 2007.

-----, "Seis días y cuarenta años más", Departamento de Ciencia Política-Instituto Truman, Universidad Hebrea de Jerusalem, 2007b.

----- "La discusión actual sobre el Fascismo", Congreso Nacionalismo y Fascismos, UBA-Universidad Torcuato Di Tella, 23 y 24 de agosto, 2004.

YERUSHALMI, Josef H., "Reflexiones sobre el olvido" (13-26), VV. A.: *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva visión, 1989.