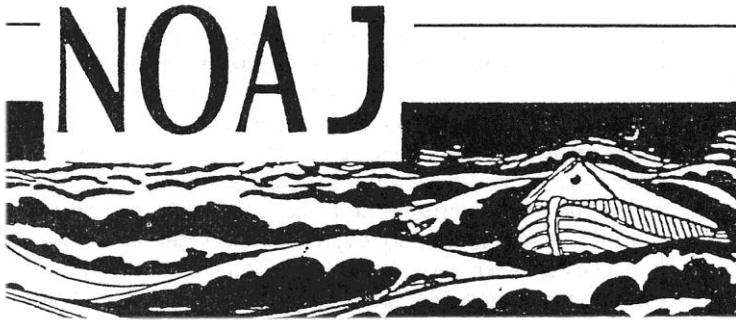




Año III, N°. 3-4, mayo de 1989

Aizenberg, Edna. Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla? pp. 129-136

Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla?

¡Qué extraño destino, el de Borges! Henos aquí, escritores y críticos **judíos**, reunidos en Jerusalem, capital de un renacido **estado judío**, centro milenario de los anhelos más **particulares** de un pueblo, henos aquí, convocados por la obra de un argentino no-judío de carne y hueso, reunidos para explorar **su** relación con Israel, sus vínculos con el legado y la realización política de nuestro pueblo. ¡Extraño destino el de Borges! Pero quizás no tan extraño.

Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla?

Porque Borges, que alguna vez preguntara “¿Quién me dirá si estás en el perdido/ Laberinto de ríos seculares/ De mi sangre, Israel?”, ese Borges que toda su vida hizo el viaje metafórico hacia Israel para finalmente concretarlo en 1969 y otra vez en el 71, ese Borges nos habla. Nos habla porque para parafrasear sus propias palabras sobre el sagrado Libro en el poema “A Israel,” su obra — siempre salvando las distancias con la Escritura — también es “el espejo/ De cada rostro que sobre él se inclina”: al leer al Borges embriagado de Israel nos leemos; nos leemos como judíos y como latinoamericanos, como judíos latinoamericanos, como judíos en relación a nuestro medio gentil, y como judíos en relación con el Estado de Israel. Borges, inspirado por aquella temprana poética de la lectura, el midrash, especialmente por la extremación kabalística del proceso midráshico, nos ha recordado: “Luria declara que la eterna Escritura/ tiene tantos sentidos como lectores. /Cada versión es verdadera.” (“A Manuel Mujica Láinez”) Así, leyendo a Borges tratamos de encontrar nuestro propio rostro, nuestros sentidos, los sentidos que nos urge encontrar en medio de la complicada maraña de identidades y relaciones que es nuestro destino — y que en gran medida fue el de Borges. Y leyendo, escribimos: nos escribimos recreando al Borges tejedor del Aleph, como lo llamara en un estudio anterior.

Borges nos habla porque a través de él podemos legitimar **lo hebreo** dentro de un contexto latinoamericano. El autor de **Ficciones**, quien hizo posible la moderna literatura latinoamericana creando un nuevo idioma, también le dio legitimidad y aceptación a la herencia judía. En sus manos la Kábala; el Aleph; Scholem y

**Edna
Aizenberg**

**BORGES
E ISRAEL**

Crítica literaria, nacida en Israel. Es profesora de literatura en lengua española en el Marymount Manhattan College, Nueva York. Ha publicado numerosos artículos sobre literatura latinoamericana. Ensayos: El tejedor del Aleph: Biblia Kábala y judaísmo en Borges (inglés, 1984; castellano, 1986); Borges and His Successors: The Borgesian Impact on Contemporary Letters (en preparación).

el golem; Isaac Luria y Moisés de León; Spinoza, Cansinos-Assens y Kafka; el Judío Errante; el judío israelí; y un nebuloso pero orgullosamente asumido linaje judío entraron a formar parte del discurso literario de avanzada en el continente. Este hecho tuvo especial resonancia en la obra de un grupo de críticos y escritores judíos para quienes el *imprimatur* borgeano a su legado religioso-cultural resultó ser doblemente fructífero. Para ellos, glosar lo hebreo en Borges o componer libros al modo bórgico-judaico era una estrategia para producir una escritura contemporánea, pero era al mismo tiempo — y eso es importante — una manera de afirmar su identidad. Para dar algunos ejemplos: Cuando Alazraki o Sosnowski comentan la Kábala en Borges; cuando Orgambide maneja y recontextualiza los arquetipos judíos predilectos del predecesor; cuando Goloboff — quien ha “leído Borges” — experimenta el Verbo como una vivencia zohárica-borgeana y Barnatán entra el **Laberinto de Sión** para explorar su linaje sefardita con Borges de guía; y quizás cuando Aizenberg escribe **El tejedor** y dice lo que acaba que decir — todos se valen de Borges para crear textos que lo expresen no sólo en tanto intelectuales partícipes de la contemporaneidad literaria latinoamericana sino también en tanto judíos cuya herencia — borgeanamente expuesta con una cara heterodoxa — puede formar parte de esa contemporaneidad. Vale decir que Borges, con su amplia gravitación, nos sirve de instrumento para autoafirmarnos y a la vez para hacernos inteligibles ante el mundo intelectual latinoamericano, una tarea no siempre fácil en un ambiente donde hasta los más ilustrados de nuestros colegas pueden descartar los ensayos sobre

Borges y la cábala de algunos (cito) “solemnes estudiosos latinoamericanos de extracción judía” como un ejercicio futil, poco relevante a su literatura (Rodríguez Monegal, 342).

Aclaro: no sugiero que Borges sea la sola fuente de inspiración para la afirmación judía de esos intelectuales judeo-latinoamericanos; ni que el sendero borgeano sea el único que siguen en sus andanzas por el frondoso jardín de la cultura judaica. Lo que sí sugiero es que Borges, como modelo potente y autoritativo, tuvo una mano más que insignificante en la determinación de su acercamiento al judaísmo: en algunos casos en el mismo hecho del acercamiento, y en todos en la conformación literaria de lo hebreo, las formas que utilizaran para hablarse judaicamente.

Si Borges nos habla porque dialogando con él nos legitimamos como judíos diciéndose judíamente en un ámbito latinoamericano, eso implica que dicho “decirse” y dicha legitimación han sido conflictivos, como ya lo he indicado. Si nos valemos de Borges para encontrar una voz propia que los demás escuchen, el gesto — pensándolo bien — revela nuestra búsqueda de identidad y nuestras dificultades en el medio. Y es en relación con esa problemática que Borges también nos habla en el sentido que su escritura articula conflictos similares, conflictos frecuentemente expuestos — si no resueltos — teniendo en cuenta lo judaico. Me refiero aquí a los constantes esfuerzos de Borges por elaborar-se una identidad y por redefinir lo nacional, por encontrar una voz propia que los demás — que el mundo — escuche. Al hacer esto Borges recurre repetidamente al modelo judío: la herencia familiar con la heterodoxia bíblica protestante-inglesa bilingüe

que matiza la ortodoxia monolingüe hispano- católica es entendida como acceso a lo judaico y como forma de ser argentino, aun en épocas que tal postura no era conveniente; la inscripción dentro de su obra de una temática judía y de estrategias textuales de derivación judaica es vista y defendida como manera perfectamente auténtica de hacer literatura argentina y latinoamericana frente a los intentos de limitar lo argentino a lo supuestamente "autóctono" (gauchos, estancias y orillas); y el lugar de lo latinoamericano frente a Occidente es definido judaicamente — véase "El escritor argentino y la tradición" — como aquella enriquecedora irreverencia, aquella iconoclasta creatividad que resulta de estar "descentrado", es decir, fuera y dentro a la vez. En otras palabras, Borges reivindica una complejidad judía que urge a sobrepasar las fronteras y exige el derecho al matiz diferenciador. Invariablemente sitúa su literatura en un espacio inquietante y múltiple que rehusa las fáciles reducciones a una u otra fórmula de pertenencia: una sola tradición, un solo país, un solo lenguaje, o ciertas tradiciones, ciertos países, ciertos lenguajes, como nos recordara Santiago Fischbein, su portavoz en "El indigno", ejemplo de las perplejidades y discordias judías que Borges postula como paradigma. Y ese espacio borgeano, ¿no es similar al que el escritor judeo-latinoamericano de hoy reclama? Un espacio en que pueda definir lo nacional en función de lo plural; pueda hablar dentro de un contexto más amplio con una entonación judía, con una irreverencia que viene de su doble perspectiva — el guiño de Sosnowski — y sin embargo ser reconocido como "inconfundiblemente latinoamericano", para citar, con ligera mo-

dificación, la descripción de Borges en el prólogo al **Mester de judería** de Carlos M. Grünberg (1940); un espacio, en fin, donde pueda usar el texto como zona de exploración, en que las contradicciones y las posibilidades de la identidad serán interrogadas más que aseveradas — pienso aquí en **Identidad** de Brailovsky, en los Pechoff de Szichman, o en las obras de Isaac Goldemberg.

Podría objetarse que, humanamente hablando, las perplejidades y discordias étnico-latinoamericanas de Borges distan mucho de ser las de sus compatriotas judíos; que su heterodoxia, poliglotismo, variantes culturales, y "sentirse otro" poco tienen que ver con la experiencia judeo-argentina o judeo-latinoamericana. Después de todo, ¿qué tiene en común un nieto de ingleses protestantes, cuya lengua, junto al español, fue la de su Majestad Británica, perteneciente a una familia acomodada con fuertes lazos a los comienzos de la nacionalidad argentina, cuyo extrañamiento frente al medio difícilmente llega al del judío inmigrante? ¿Qué tiene en común ese Borges con el judío del este europeo, portador de una religión vituperada, pobre, recién llegado, que habla el idish, y cuya otredad es infinitamente mayor? Si bien los escritores judíos de la actualidad son de segunda, a veces de tercera generación, ya nacidos en Latinoamérica, son las vivencias y los dilemas no resueltos de la primera que siguen resonando en su escritura, y el caso Borges parece poco pertinente. Pero no hablamos sólo de vivencias sino también de percepciones, de percepciones que dan forma a modos de entender la nacionalidad, la cultura, y la identidad; y al moldear su concepto de estas cosas, Borges lo ha querido homologar con lo judío, refractando su vivir

de argentino y su situación de latinoamericano a través del lente del vivir y de la situación judaica, conformando así un proyecto cultural y una literatura. Por eso nos habla.

Es significativo, además, que la visión borgeana del judío, aplicada a su propia circunstancia, pero formada, a fin de cuentas, a base de la experiencia judía de otras latitudes — el antiguo Medio Oriente, la España medieval, la Europa de la Ilustración y del siglo veinte — es significativo que esa visión sí ha resultado ser pertinente a la vivencia judeo-argentina, particularmente en los últimos años. En su obra iniciática, Gerchunoff, el judío de carne y hueso, postuló un judío argentino radicalmente opuesto al de Borges. Los elementos principales en la constitución de ese nuevo tipo étnico eran los que Borges había cuestionado: un sólo país, un solo lenguaje, una sola tradición vale decir, la territorialidad inequívoca, el casticismo lingüístico como signo de nacionalidad, y la adecuación de lo hebreo y lo argentino para que sí formen una sola tradición sin perplejidades ni discordias. (Recordemos que Borges inserta su rechazo de la fórmula gerchunoffiana en “El indigno”, cuyo protagonista es un supuesto “gaucho judío”). El gaucho judío correspondía en gran medida a la esperanza de Gerchunoff y a su generación de que en la Argentina, en el Nuevo Mundo latinoamericano, la circunstancia judía cambiaría; la figura literaria que creara era la expresión de esos anhelos, la utopía de un inmigrante para quien el dolor del exilio pesaba más que la complejidad que pudiera producir la extraterritorialidad (aunque quisiera acotar que Borges estaba consciente de ese dolor, de ese sufrir).

Pero la utopía — como todas las utopías — no resultó. Y es entonces — extraño destino el de Borges — es entonces su arquetipo, y no el de Gerchunoff, que les habla a muchos de los escritores judíos de la nueva generación.

“Exilio y literatura judía” se intitula emblemáticamente el dossier especial del número dos de **Noaj**, donde se recoge lo que Senkman llama la “escritura errante” de numerosos intelectuales judeo-latinoamericanos, forzados a escribir con “el cayado de los dispersos” mayormente a causa de los trágicos eventos político-sociales del continente. Y esa escritura, reunida en la revista y presente en la otra producción literaria de los nuevos propone un desarraigo crítico y contradictorio similar a la clásica condición del judío, un desarraigo que puede ser tanto interno como externo, y que se inscribe en un lenguaje que revela la presencia, y más de una vez la tensión, de una pluralidad de hablares; que subraya la dispersión o la pertenencia problematizada. En un estudio anterior, donde hablara de un parricidio en la pampa — de la desmantelación del discurso gerchunoffiano por parte de los escritores judíos recientes — no mencioné las filiaciones borgeanas de su postura; quizás estaba demasiado enfocada en el acto sanguinario que allí analizaba, sin reparar en la pertenencia de Borges. Pero, hoy, al discutir por qué nos habla, escucho ciertos ecos de su voz en estas palabras de Goloboff: “He escrito siempre de lo mismo: del destierro. Primero por herencia. Luego por destino. O por oficio. La literatura es permanente exilio, y nadie escribe porque se siente en su lugar, sino porque se siente fuera de un lugar... La palabra no tiene rostro. Anónima y apátrida, vaga

por la tierra de los hombres en busca de un suelo donde habitar" ("Restos de bitácora"). O en éstas, que Goloboff escribe sobre la Babel que es su herencia, después de anotar el bilingüismo latente que perturba el aparente monolingüismo de la poesía borgeana. Dice: "en cuanto a mí, esa lengua (el idish) está ahí... probablemente elija por mí los vocablos visibles, module un ritmo, un cuidado, un trabajo de la escritura" ("Nuestra Babel," 74). También escucho a Borges en las páginas de las **Aventuras de Edmund Ziller en Tierras del Nuevo Mundo** de Orgambide, en el Ziller judío inmortal, testigo errante en una América Latina que lucha a través de los siglos por liberarse, políglota participe en múltiples procesos revolucionarios que testimonia en varios géneros y lenguas, el que rehúsa formar parte de ninguna versión excluyente de la patria. Lo escucho igualmente en el Tío Ezra de **Historias imaginarias de la Argentina**, otro hablador del idish, librero cuya librería es el repositorio del libre pensamiento de todos los tiempos, soñador con una vasta biblioteca mundial de libros vedados, destruido en el proceso de la Argentina de un reciente ayer. ¿Y qué decir del **Vudú urbano** de Cozarinsky, comentador de Borges en/y/sobre el cine? Es un **Vudú urbano** compuesto desde el exilio, hilvanado, según el autor, de "traducciones enfrentadas en los espejos deformantes de varios idiomas" (139), donde también desfilan judíos errantes que como en el poema de Borges "conservan todavía/ La llave de una casa en Toledo" ("Una llave en Salónica"), una Toledo transformada ahora en la Buenos Aires de una nueva expulsión. Las repercusiones abundan: directa o indirectamente, como claros retumbos en los

casos que he citado, como coincidencias más oblicuas en otras obras que hablan de la dispersión física o verbal (pensemos en Szichman, Brailovsky, Roffe o Feierstein). Las diferencias de compromiso político o de lectura de la historia argentina entre el patriarca y los efebos no alteran este hecho; hasta cuando Borges es corregido e historicado — en Orgambide, por ejemplo, lo que testimonia el Judío Errante o lo que lee el librero cosmopolita son apenas las predilecciones de Borges — son sus metáforas judaicas las que dialogan en el presente, quizás porque al insistir en lo arquetípico judío toca una veta perenne, que por más ardua que fuera, sigue siendo un aspecto incancelable del "doliente/Destino de ser hombre y ser judío" ("París, 1856").

Pero estamos aquí en Jerusalem, capital de un renacido estado judío, y lo que he trazado es un diálogo con Borges basado en — cito sus palabras — "diásporas seculares": un diálogo plasmado por expatriaciones antiguas y modernas, por poliglotismos y extraterritorialidad, por identidades ambiguas y relaciones adversarias con el medio. Y sin embargo sabemos que Borges habla de diásporas seculares precisamente en el poema que contiene la negación de esas Babilonias — "Israel, 1969," inspirado por su primera visita. Después de evocar la imagen consagrada del judío en los versos iniciales de la composición — imagen que esperaba confirmar en Israel — Borges corta el texto con un tajante "No así," y pasa a cantar al nuevo judío, al israelí: "Olvidarás la lengua de tus padres y aprenderás la lengua del Paraíso./ Serás un israelí, será un soldado./ Edificarás la patria.../ Una sola cosa te prometemos:/ tu puesto en la batalla". ¿Qué diálogo mantenemos que

Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla?

con este Borges, amigo del Estado de Israel, defensor del derecho del pueblo judío a la “tierra última” que tantos siglos anheló? Antes de contestar la pregunta, volveré a citar la historia de Santiago Fischbein, “El indigno”, publicada en 1970, al año del regreso de Borges de Israel. Dice el autor por medio de su protagonista: “Firme y tranquilo, solía condenar el sionismo, que haría del judío un hombre común, atado, como todos los otros, a una sola tradición y un solo país, sin las complejidades y discordias que ahora lo enriquecen” (OC, 1029). En un texto el genuino entusiasmo por Israel como ruptura con el pasado y como afirmación del nacionalismo territorial y lingüístico del judío; en otro la condena del sionismo, el movimiento que hizo posible esa ruptura, y la vuelta al encomio del judío cosmopolita y “complicado”. (Y la condena de Borges está ligada — no sin intención — a la condena del territorialismo gerchunoffiano). Tal como solían decir en un popular programa de televisión norteamericano: “Will the **real** Borges please stand up?” Pero “the real Borges” — lo dije al comienzo — es una maraña de identidades y relaciones; nos habla precisamente porque toca lo que nos es cercano. En cuanto a Israel, propongo, Borges nos fascina porque somos amantes y defensores de “nuestro Aleph”, como lo expresara borgeanamente Goloboff, porque compartimos el vuelco revolucionario que representa, pero igualmente porque somos judíos para quienes Israel **no** cancela todas las complejidades, quienes hasta cuando vivimos aquí seguimos atados a más de una tradición, y, sí, a veces a más de un país. Creo que lo que nos atrae del interés borgeano en Israel no es su **falta** de intrincación sino su

mover, una vez más, en zonas ciertamente no idénticas, pero aledañas. Cito a Feierstein a finales de su **Sinfonía inocente**, crónica del encuentro con la Tierra de Israel: “Pero tenemos desgarrado el pensamiento/ a qué dudarlo/ confluyen en nosotros como licor espeso/ la herencia de la sangre y el gusto a la tierra/ la Cábala y los magos, el Talmud y los mitos indígenas.../ y de allá nos dicen/ galúuticos, dispersos, vergonzantes/ y de acá usureros, vendepatrias, desiguales” (215). Cito la novela de Mauricio Goldberg, **Donde sopla la nostalgia**: “Me siento muy solo y no vine a estar así en Israel... ¿Lograré saberme en el sitio correcto alguna vez?... ¿Cuántos años debo dar de mi vida para pensar en hebreo, para sumar en hebreo, para dolerme en hebreo, para amar en hebreo? Un judío en la argentina, un argentino en Israel... ¿Qué debo perder de mí para ser un igual?... ¿Estoy dispuesto?” (69; 169). Cito el poema en prosa “Los espejos contrapuestos” de Ruth Levin, aparecido en el primer número de la revista **Alef**: “Aquí estamos, en este laberinto de espejos contrapuestos, de frágil simetría./ ¿Quiénes somos en este juego de aparente esquizofrenia? Siempre más que dos./ Pasado, presente, Latinoamérica, Israel, ateos o judíos...” (3). Cito a Najenson, escribiendo en el número 2 de **Alef**: “La cultura hegemónica en Israel es la que se expresa en hebreo... afortunadamente... Sin embargo, por la universalidad que entraña también la civilización judía — plasmada en una particularidad nacional — la configuración cultural de Israel otorga suficiente espacio para la creación literaria en otras lenguas... Creo que nos corresponde ser un puente entre culturas, en la propia Israel... No podemos silenciar la terca

lengua que, junto al hebreo, hablaron también los cabalistas y tantos poetas errantes" (3). Todos estos textos, de alguna manera u otra, y en más de una oportunidad con toques borgeanos, dan fe de lo que Feierstein en el mismo poema llama "esa identidad.../ que reconoce raíces ambidextras y fecundas". Por un lado, evidencian la confrontación con el hecho central e ineludible de Israel que llama a naturalizarse, a olvidar quien fuiste en tierra ajenas, a reemplazar la lengua de tu diáspora con la lengua del Paraíso; y por el otro, manifiestan lo que se resiste a la naturalización así entendida, la renuencia, la imposibilidad — si no la indeseabilidad — de olvidar las tierras que te dieron sus tardes, sus mañanas, y sus hablares, que te dolieron, pero que también te enriquecieron. Si Borges tuvo razón en percibir aspectos de esa problemática, no tuvo razón en afirmar que la cultura hegemónica de Israel necesariamente eliminaría la "ambidextridad" judía.

Porque lo que piden estos textos es el derecho, según escribe Levin, al "diálogo abierto a través del continuo fluir espejo-texto-expejo," el derecho al "puente". A fin de cuentas, piden con o desde Israel, lo que Borges siempre encontró tan atractivo en el judaísmo: el universalismo particularizante, o si se quiere, el particularismo cosmopolita. Todo lo que he discutido, al meditar sobre Borges, nuestro interlocutor, deriva de esa esencia judía, y porque Borges la entendió, nos habla: "Acompáñeme siempre su memoria;/ Las otras cosas las dirá la gloria" ("Rafael Cansinos-Assens").

Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla?

Obras Citadas

Aizenberg, Edna. **El tejedor del Aleph: Biblia, Kábala y judaísmo en Borges**. Madrid: Altalena, 1986.

— "Parricide on the Pampa: Deconstructing Gerchunoff and His Jewish Gauchos". **Folio** 17 (1987): 224-39.

Alazraki, Jaime. **Borges and the Kabbalah**. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

Bernatán, Marcos Ricardo. **El laberinto de Sión**. Barcelona: Seix Barral, 1971.

Borges, Jorge Luis. "A Manuel Mujica Láinez". **La moneda de hierro**. Buenos Aires: Emecé, 1976. 49.

— . **Obras completas**. Buenos Aires: Emecé, 1974 (incluye: "Una llave en Salónica," 876; "París, 1856," 914; "Rafael Cansinos-Assens," 915; "A Israel," 996; "Israel," 997 "Israel, 1969," 1006).

— "Mester de judería". **Prólogos, con un prólogo de prólogos**. Buenos Aires: Torres Agüero, 1975. 77-80.

Brailovsky, Antonio Elio. **Identidad**. Buenos Aires: Sudamericana, 1980.

"Dossier: Exilio y literatura judía." **Noaj** 2.2 (1988): 2-3, 21-104.

Feierstein, Ricardo. **Sinfonía inocente**. Buenos Aires: Paidós, 1984.

Goldberg, Mauricio. **Donde sopla la nostalgia**. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1985.

Goldenberg, Isaac. **La vida a plazos de don Jacobo Lerner**. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1978.

Goloboff, Gerardo Mario. Carta, 8 de marzo 1988.

— **Criador de palomas.** Buenos Aires: Bruguera, 1984.

— **Leer Borges.** Buenos Aires: Huemul, 1978.

— “Nuestra Babel.” **Noah** 1.1 (1987): 72-74.

— “Restos de bitácora.” Copia fotostática del original.

Levin, Ruth. “Los espejos contrapuestos.” **Alef** 1 (1984): 3.

Najenson, José Luis. “Los espejismos del exilio.” **Alef** 2 (1984): 3.

Orgambide, Pedro. **Aventuras de Edmund Ziller en tierras del nuevo mundo.** México: Grijalbo, 1977.

— **Historias imaginarias de la Argentina.** Buenos Aires: Legasa, 1986.

Rodríguez Monegal, Emir y Alastair Reid. **Borges, A Reader.** New York: Dutton, 342.

Senkman, Leonardo. **La identidad judía en la literatura argentina.** Buenos Aires: Pardes, 1983.

Sosnowski, Saúl. **Borges y la cábala: la búsqueda del verbo.** Buenos Aires: Hispamérica, 1976.

— **La orilla inminente: escritores judíos argentinos.** Buenos Aires: Legasa, 1987.

Szichman, Mario. **Los judíos del mar dulce.** Buenos Aires: Galerna, 1971.

