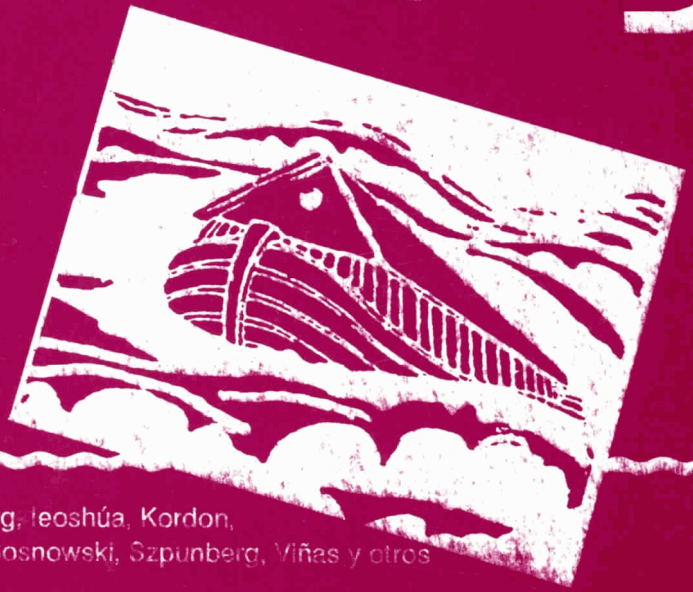
N O A J

Revista literaria
Año III, Nº 3-4, mayo de 1989
Número especial



Aguinis, Albán, Futoransky, Goloboff, Guilló, Guinsburg, Ieoshúa, Kordon, Kovadloff, Liberman, Muñiz, Sábato, Satz, Semprún, Sosnowski, Szpunberg, Viñas y otros

Dossier: Israel en el imaginario de los escritores ibero-latinoamericanos

RIO DE LA PLATA
CULTURAS
Publicación patrocinada por la Unión Latina
Comité de Redacción
Director: **Paul Verdevoye**
Secretario: Claude Cymerman
Fernando Ainsa, Rubén Bareiro Saguier, Damián Bayon, Nilda Díaz, Nicasio Perera San Martín, Raúl Veiga, Saúl Yurkievich
Suscripción: Pedidos a: Nilda Díaz, 4, Allée de Douarnenez, 91170, Viry-Chatillon (Francia). Cheques a la orden de CELCIRP. Precios: Suscripción anual (2 números por año): Francia y Europa: 140 FF; América Latina: 80 FF (giro sobre un banco de París) ó 15$; otros países: 150 FF (giro sobre un banco de París) ó 28$. Número suelto: 80 FF.

PENSAMIENTO JUDIO CONTEMPORANEO
La revista de la cultura judía moderna

Editada por la Confederación Latinoamericana Macabi (CLAM, Zona Norte), y el Consejo Sionista Latinoamericano (COSLA, Zona Norte), con el patrocinio de Hebraica Venezuela, de la Organización Sionista Mundial y de la Unión Mundial Macabi.

Director:
Dr. Bernardo Kliksberg

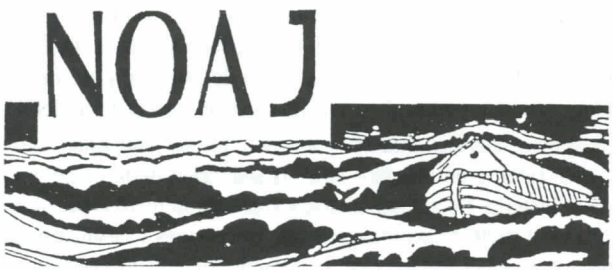
HISPAMERICA
Revista de literatura

Director: Saúl Sosnowski

Año XVII – número 50 – 1988

ensayos
Autobiografías mexicanas
Cultura popular
Folletines chilenos
Puig
recuperaciones
Borges
entrevista
Bianco
ficción
Galeano
Porzecanski
Feierstein
Muñiz
notas
Quiroga
Paz

Suscripción anual para EE.UU., Canadá, Europa, Asia y Africa: Individuales: US$ 21.00; Instituciones y bibliotecas: US$ 30.00; Patrocinadores: US$ 40.00
América Latina: Por medio de la dirección, EE.UU.
Suscripciones y correspondencia a Saúl Sosnowski, 5 Pueblo Ct. Caithersburg, Md. 20878/U.S.A.



Revista literaria
Año III, Nº 3-4, mayo de 1989

Asociación Internacional de Escritores Judíos en Lengua Hispana y Portuguesa
Director: Leonardo Senkman
Secretario general: José Luis Najenson
Secretaria de redacción: Florinda F. Goldberg

Consejo internacional de redacción
Argentina: Manuela Fingueret, Santiago Kovadloff, Eliahu Toker
Brasil: Moacyr Scliar
EE.UU.: Saúl Sosnowski
España: Arnoldo Liberman
Francia: Gerardo Mario Goloboff
México: Esther Seligson
Uruguay: Teresa Porzecanski
Venezuela: Isaac Chocrón

Miembros correspondientes de la Asociación Internacional: Aída Bortnik y Héctor Yánover (Buenos Aires); Mario Satz (Barcelona); Elisa Lerner (Caracas); Marcos Barnatán y Jorge Eines (Madrid); Angelina Muñiz (México); Egon Friedler (Montevideo); Luisa Futoransky (París); Isaac Goldemberg y Mario Szichman (Nueva York); Celia Igel Teitelbaum (São Paulo); Gabriel Lerner (Tel Aviv).

Producción: Editorial Alfil, Allenby 97, Tel Aviv, Israel. Tel.: 03-280456, 292612. Fax: 03-283680.

Diseño: Gabriel Lerner

Suscripción anual: Israel, NIS 35; EE.UU., Canadá, Europa, $20; América Latina, $15; Instituciones y Bibliotecas, $30; Patrocinadores, $40.

Suscripciones y correspondencia a **NOAJ**, P.O.Box 4658 Jerusalem, 91042 Israel.

Copyright © by **NOAJ**.

ISSN 0792-0318

El consejo de redacción se reserva el derecho de publicar las colaboraciones recibidas. Los textos firmados son de responsabilidad exclusiva de sus autores.

Reconocimientos:

NOAJ agradece la generosa colaboración de:

Fundación Melul

Amigos de Madrid que prefieren guardar anonimato



Israel, la Tierra Prometida y el Paraíso Perdido

El quinto encuentro internacional de escritores judíos en lengua hispana y portuguesa se congregó en Jerusalem la primera semana de enero pasado, en un momento crucial de la historia de Israel: la convocatoria a los escritores de América Latina, España, Francia y Estados Unidos se hizo para conmemorar los 40 años de vida estatal. Poetas, narradores, ensayistas, dramaturgos y críticos literarios, como era de esperar, se hicieron presentes para expresar su solidaridad activa con el estado judío, pero también vinieron para reflexionar y dialogar entre ellos y con escritores israelíes acerca de la vigencia de la promesa de la Tierra Prometida. Porque para cada uno de ellos, aun antes de nacer el Estado, esta Tierra Prometida ya se había instalado en lo profundo de la **imago mundi** del proyecto utópico personal. Hubo otras utopías — sociales, políticas — que en el transcurso del siglo XX decepcionaron a varios de ellos, convirtiéndose en otros tantos paraísos perdidos de la era contemporánea.

Una pregunta crucial recorrió los corazones y la lucidez de estos escritores durante el encuentro en Jerusalem: ¿cuál es el lugar de Israel en los territorios utópicos de cada uno de ellos? La vuelta al hogar, el peregrinaje a los orígenes, la esperanza de consumar el mito mesiánico judío, ¿acaso también decepcionaron hasta convertirse en otro paraíso perdido?

Su imaginario de escritores judíos hospedó numerosas Tierras de Promisión. Casi todos compartieron el deseo utópico del exilado que busca refugiarse en la marginalidad cultural y política de un nuevo tiempo y espacio provisorios. En cambio, en el imaginario de la Tierra Prometida que Israel abrió en sus sueños, la memoria no quedó inmovilizada en el tiempo de derrota del proyecto utópico. Porque en rigor, no existe poética de la tierra prometida capaz de soñar el cortazariano kibutz del deseo si no va acompañada por el irresistible apremio de retornar y, al menos virtualmente, prometer(se) la plegaria: "¡El año que viene en Jerusalem!"

Y en ocasión de sus cuarenta años, volvieron nuevamente estos escritores a Israel, retornaron tensados entre la seducción de la Utopía y la astucia de la historia. De ahí que el *dossier* de este número especial de **Noaj** reúna gran parte de las indagaciones, discusiones y ensoñaciones que inspiraron tanto la promesa de Sión como la conflictiva coyuntura actual de Israel. Acaso el tono común que comparten los ensayos y creaciones que leyeron los participantes del Quinto Encuentro sea la **solidaridad crítica** para con esta experiencia israelí que compromete visceralmente a cada uno de nosotros. Así lo entendió uno de los mayores escritores israelíes, S. Izhar, al cabo de su diálogo abierto con el grupo: "Tal vez nos hayan ocurrido a los judíos, en nuestra historia lejana y en la historia cercana, cosas que nos marcaron de tal manera, que estemos inhibidos, por el mero hecho de ser judíos, de osar perpetrarlas en otros. Toda la situación aberrante que hoy vivimos en este país se torna más aciaga cuando recordamos esta obligación histórica".

Este es, precisamente, el auténtico sentido de la presencia en Israel de escritores judíos de la diáspora: prometerse y prometerles a los Izhar de la Tierra Prometida que ella no los defraudará. Porque su promesa no habita en la utopía ni erra al oeste del paraíso.

Leonardo Senkman

El terrible primer creador

ENSAYO

Marcos Aguinis

Narrador y ensayista argentino, ex-Secretario de Cultura de la Nación. Entre sus obras se cuentan **La cruz invertida** *(Premio Planeta),* **Refugiados: Crónica de un palestino, La conspiración de los idiotas, Importancia por contacto** *(novelas);* **Carta esperanzada a un general, Un país de novela** *(ensayo).*

En el transcurso de una mesa redonda celebrada durante el reciente congreso de LAJSA (Buenos Aires, agosto de 1988), cometí la imprudencia de comunicar en forma demasiado escueta y frontal mis reflexiones sobre el mito de Caín. Aunque la mayoría del auditorio pareció comprender mi disruptivo enfoque, uno de los distinguidos panelistas se molestó sin disimulos. Prefiero atribuir su actitud a la excesiva síntesis de mi teorización. Este nuevo encuentro de escritores en Jerusalén me ofrece la oportunidad de ser más explícito. Parece que vale la pena.

No podría indicar con certeza qué me incomodaba en el mito de Caín. Tal vez cierto tufillo de injusticia, angulaciones misteriosas de la anécdota, ocultamiento de datos o anulación intencional de versículos. Quizás cierta compasión por el desprecio que sufrió su ofrenda con productos de la tierra antes de cometer el crimen o desconcierto por la naturaleza del castigo que se le aplicó.

Caín no sólo es el primer asesino. Es muchas otras cosas; entre ellas, es el primer humano que ocupa el lugar de hijo. Es el hijo de una pareja humana y asume plenamente dicho rol. Su aparición emite un sonido inaugural. Como hijo tiene a su cargo la continuidad y, al mismo tiempo, la renovación. Lo determina la ambivalencia de la lealtad y la rebeldía, la subordinación y el anhelo de independencia. Por la lealtad se articula con la filogenia. Por la rebeldía se introduce en la historia. En el relato bíblico ya es rebelde la primera pareja (hija de Dios). Pero Caín va mucho más lejos (hijo del hombre). Algo me susurraba desde hacía años que su aporte no consiste en un abominable crimen, sino que el

* Texto enviado por su autor para ser leído en el V Encuentro Internacional de Escritores Judíos de Lengua Hispana y Portuguesa (Jerusalem, enero 1989).

crimen juega como la porción visible, suficientemente espantosa para silenciar un Caín retaceado. (...)

Veamos el mito

Adelanto y arriesgo mi tesis: Caín es un héroe mítico porque fue no sólo el primer hijo, sino **el primer creador**. Esta virtud me hace abrir los ojos. Por eso traigo su causa a este congreso de escritores. La Biblia lo instala al comienzo de la aventura humana. No es casual. En el brevísimo espacio que le dedica alcanza a puntualizar que siente, anhela, sufre, ama, odia, se descontrola, actúa, niega, confiesa y trasciende. Como un creador. Reúne caracteres de paradigma. Pero es detestado. Caín suscita repulsa por haber cometido el primer asesinato que fue, además, un fraticidio. Es quien demuestra que la temida muerte ya no es sólo amenaza y que un hermano puede ser el destinatario de la máxima agresión.

Es un maldito. Su conocida historia es narrada en apenas diecisiete versículos del cuarto capítulo del Génesis. Es una de las más breves y desoladores que contiene la Biblia. Ha sido objeto de comentarios y estudios a lo largo de innúmeras generaciones, no sólo por las enseñanzas que brinda o la turbación que produce, sino por los enigmas que encierra. (...)

Es claro que el mito de Caín presenta analogías con otros que narran conflictos de hermanos: Etéocles y Polinices son los hijos varones de Edipo y Yocasta que se dan muerte recíprocamente; Rómulo asesina a Remo y se erige en único amo; Isaac es preferido a Ismael; Esaú es preferido a Jacob y se deja robar la progenitura por un plato de lentejas; José suscita la envidia de sus numerosos hermanos que lo venden a unos mercaderes. Estos abundantes epígonos, sin embargo, carecen de la descarnada fuerza que emite el desolado mito de Caín, instalado al comienzo de la Biblia, en los primeros e inquietantes días del género humano sobre la hostil faz de la tierra, con su aparente simplicidad de un enredo de celos y odio, crimen y castigo. Como todo mito, conforma una prodigiosa condensación. Vale la pena desagregar los elementos que parecen subsumidos.

Veamos al héroe potencial

Caín es uno de los escasos personajes rebeldes que no recibe el premio de la gloria. Si bien su delito sufre inmediata sanción, tiene que cargar el resto de su vida una "señal" para no ser matado (finalmente parece que es matado lo mismo) y en ningún momento se insinúa que consigue o conseguirá el perdón. Como Prometeo, jamás accede a la clemencia de Dios; como Edipo, jamás logra la simpatía de los hombres. Como Prometeo, es un sancionado por ciertas leyes que no toleran ser violadas; como Edipo, todavía ningún padre se anima a ponerle su nombre a su propio hijo: Caín es una palabra henchida de atrocidad. No así, en cambio, la de su hermano Abel, la sempiterna querida víctima que torna sempiterno el repudiable crimen. Contra Caín se hipertrofia la abominación. "Afectivamente" — escribe L. Szondi — , "Caín acumula cólera y odio, envidia y celos, ira y venganza, además de la perniciosa ansia narcisista de notoriedad hasta la explosión".

Asombra, no obstante, que del texto bíblico no emerja

una personalidad deleznable. Caín no es "malo". La reciente decisión divina de que el hombre coma el pan con el sudor de su esfuerzo (Gén, 3:19) es cumplida reponsablemente, ya que se dedica a la agricultura con tesón e inteligencia. Más aún: se le ocurre presentar a Dios una ofrenda con sus frutos. Tampoco aparece como un individuo insensible. Es, justamente, muy sensible. Tan sensible que por ahí empieza su perdición: estaba demasiado atento a la receptividad que expresaría Dios por su ofrenda y le importaba mucho el amor con que su amor sería correspondido. Contra sus expectativas, ocurre lo peor: Dios se interesa por la ofrenda de su hermano Abel, que es menor y que le ha copiado la iniciativa. Siente que Dios no estuvo distraído, sino que lo ha abandonado; que le retiró su amor y que se lo retiró sin ninguna duda porque lo ha desplazado a otro. Se entristece y encoleriza.

Se entristece porque acaba de sufrir una pérdida (el amor de Dios). Y se encoleriza porque se ha beneficiado Abel (rivalidad). Lo primero es fácil de comprender, lo segundo es consecuencia de un complicado rodeo que contiene un enigma. Lo cierto es que su malestar es visible: lo narra el texto bíblico en tercera persona y lo repite Dios cuando le pregunta "¿por qué te encolerizaste y por qué se abatió tu rostro?" (Gén, 3:6). Pero Dios no le ofrece consuelo ni compensación; tampoco su hermano; los padres ni aparecen. **Caín está solo.** Solo y compungido. Su desesperación aumenta. En su espíritu se ha operado una terrible metamorfosis que no puede controlar. Entonces busca a su hermano y lo mata. Está poseído por el estado que los juristas denominan "emoción violenta". Curiosamente, el texto no introduce una palabra para describir qué ocurre en su ánimo después del crimen; acaba de protagonizar el primer asesinato desde que el mundo es mundo, por primera vez tiene ante sus ojos un cadáver y su hermano es eliminado como rival pero también como compañero.

(...) Caín eclipsa su papel heroico. No sólo es acusado por Dios: **él mismo se acusa.** Reconoce su culpabilidad, se avergüenza, acepta el castigo. Y vuelve a mostrar cierta coherencia: es un "buen" sujeto. Pero esta conclusión contradice la opinión que tiene de sí mismo, el peso de la maldición divina, el inextinguible rechazo que le sigue teniendo la humanidad. ¿Qué historia esconde su historia?

Veamos su rebelión

(...)La historia es lúgubre e inconfortable. Como tragedia es pobre. Está compuesta por tres personajes: Abel, Caín y Dios. La escenografía oprime: acaba de perderse el Paraíso y la armonía con el Creador; imperan la incertidumbre, la soledad; el mundo se extiende vacío de personas. Sólo están Abel, Caín y el espíritu de Dios (en el que parecen subsumidos Adán y Eva, los padres ostensiblemente ausentes). Entre los hermanos no se desarrolla la camaradería: cada uno se dedica a una tarea diferente, antagónica: mientras Abel prefiere cuidar los animales que se reproducen **sobre** la tierra, Caín se dedica a **roturar** la tierra. Abel es el símbolo de la etapa pastoril y nómade, mientras Caín representa la agrícola y sedentaria. La historia y la antropología demuestran que la producción agrícola y sedentaria continúa a la nómade,

pero en el relato bíblico, curiosamente, (no debe ser casual) la cronología aparece invertida.

Cuando nace Caín, su madre Eva exclama: **Caniti ish et Adoshem** (Gén, 4:1). Significa: "adquirí un hijo con (por, gracias a) el Señor". De allí su nombre. Es el primer humano que nace de mujer. Pero, al igual que en las mitologías teándricas de otras fuentes — y que fueron expurgadas del texto bíblico — expresa la difundida creencia en los acoplamientos de fuerzas divinas y seres mortales que producen la categoría de los héroes. Por su nacimiento, Caín — hijo de una mujer y la divinidad — estaba destinado a cumplir un papel de trascendencia.

Y lo logra: opuestamente a la actitud sumisa de Abel, se dedica a **corregir** la obra de Dios. ¡Portentoso! En vez de "administrar" los bienes **dados,** como hacen los pastores nómades, quienes se limitan a beneficiarse de la situación imperante y cuando esa situación los desfavorece se resignan a mudarse de sitio, Caín se pone a "modificar" la tierra para estimularla y forzarla a que le brinde más y mejores frutos. Se liga a ella, la abre, le introduce semillas. Caín se apropia de "la gran madre" con la cual el mismo Dios creó al hombre. Esta fuerte competencia con Dios no concluye en la faz agrícola y sus consecuencias irrefrenables, sino que más adelante, ya maldito y condenado, se convierte en el primer constructor de ciudades (Gén, 4:17), una invención que no se debe al Creador sino al hombre que, con ellas, acelera la profunda modificación del universo.

Estas realizaciones de Caín se oscurecen tras el impacto de su crimen. No sólo mata a Abel: al matar a Abel mata al Caín héroe. Si no, sería recordado como el Prometeo de la Biblia. Prometeo beneficia al hombre con el fuego de los dioses, Caín con la agricultura y las ciudades. Uno arrebata a Zeus la herramienta del progreso y el otro **inicia el progreso** mediante la fecundación artifical de la tierra. Ambos cercenan el poder, la exclusividad y el absolutismo del cielo. Por eso ambos son castigados.

La historia de Caín, sin embargo, es más tortuosa, cualquiera que sea la versión prometeica que utilicemos de contraste. El Génesis evita precisar que Dios lo sanciona por su indeseable condición de labrador. Sólo narra que no le agradan los productos de la tierra que devotamente le presenta como ofrenda. Los exégetas y comentaristas de sucesivos tiempos no logran acertar, desde luego, con una explicación satisfactoria del desprecio divino. Probablemente no se atreven a reconocer en ese desprecio un disgusto y en el disgusto la demasiado humana cólera de Dios: la misma cólera que tuvo años antes cuando Adán y Eva comieron del árbol del conocimiento. Entonces Dios dijo: "He aquí que el hombre se convirtió como uno de nosotros para conocer el bien y el mal; y ahora, si extiende su mano y toma también el árbol de la vida y come, vivirá para siempre" (Gén, 3:22). No podía aceptar que sus criaturas fuesen iguales a Él, aunque tuvieran su imagen y semejanza — o porque precisamente dicha imagen y semejanza les facilitaba el acceso a compartir todo el poder —. Los expulsa del Paraíso antes que también se hagan inmortales. La de Adán y Eva fue la primera insubordinación. La de Caín es la segunda. Pero no sólo se rebela contra las órdenes de Dios, va más allá: **impugna la Creación, impugna el orden establecido:** al

"crear" nuevos productos, se aventura a proponer otra versión del universo. Y esto ya es muy grave: usurpa a Dios.

Recordemos que cuando los hermanos presentan sus ofrendas, Dios rechaza la compuesta con frutos de la tierra porque simbolizan la inventiva del hombre. Dios parece arbitrario, pero no lo es: le agrada más la actividad de Abel, que **no cuestiona** lo dado. Esta interpretación puede confirmarse con el tipo de pena que se le aplica al asesino: ni la muerte, ni la cárcel, ni el azote. Ni siquiera que un cuervo le picotee a perpetuidad el hígado. Nada de eso. El castigo consiste en que yerre por la tierra, **sobre** la tierra, que se convierta en un nómade como fue Abel, precisamente. Que abandone su tarea de labrador: "Cuando trabajes la tierra, no volverá a darte fruto; errante serás en la tierra" (Gén, 4:12). (...)

Veamos su mayor delito

El texto bíblico narra que Caín es el hijo primogénito, pero no el más querido; el más querido es su hermano menor. ¿Por qué? Esta preferencia se repite en varios capítulos posteriores contradiciendo la importancia que se otorgaba a la primogenitura. El primogénito es y no es el más querido, pero sí el que goza de mayor jerarquía entre los hermanos y en la sucesión. Es deseado antes de nacer, y motivo de júbilo su llegada al mundo porque satisface parcialmente el anhelo de inmortalidad que acucia al padre: brinda cierta garantía de perpetuar su simiente y conservarlo vivo en la memoria. Pero cuando el primogénito crece y nace otro hijo, la ternura de los mayores se desplaza hacia el último. ¿Qué ha pasado con el primogénito? Ya no es el exclusivo vehículo de la inmortalidad deseada por el padre, puesto que también la conseguirá mediante su hijo más joven. Pero el mayor tiene una complexión más robusta, es casi un hombre o todo un hombre; por su solo aspecto se parece al padre, va perdiendo sus rasgos de hijo dependiente y se acentúan los del rival amenazador; en cualquier momento le disputará el poder — lo hizo Lucifer, lo hace Caín, lo hará el príncipe Absalón con el rey David — . El amor al primogénito marcha en relación inversa al miedo que suscita. Es el parricida potencial. Es en el que antes que nadie se sospecha, como relata magistralmente Dostoievski en **Los hermanos Karamazov.** Entonces muchas veces los primogénitos terminan por ser apartados, como Ismael, o cercenados en su poder, como Esaú.

Caín se encoleriza con Dios, no con Abel, hacia el que posteriormente desplaza su ira. Ya **era** el rival de Dios al impugnarle el universo mediante la labranza (que implica **creación**). Vuelve a impugnar a Dios cuando no se somete a su criterio aparentemente arbitrario e injusto de menospreciarle la ofrenda. **Caín había empezado su parricidio** antes de materializar el primer homicidio. Una versión apócrifa sostiene que Caín habría preguntado a Abel: "¿Por qué ha sido aceptada tu ofrenda y rechazada la mía?" y Abel respondió sencillamente: "La mía fue aceptada porque amo a Dios; la tuya fue rechazada porque lo odias". Dios no es el injusto autor del desprecio, sino Caín. ¿Y cuál era esa "mala disposición" de Caín, cuál era el mencionado odio anterior a la ofrenda? Los exégetas no lo dicen ni lo pueden saber:

es el impulso parricida, su deseo de competir o suplantar a Dios. Cuando el Padre expresa que prefiere al otro hijo, el mayor se siente justificado para liberar su contenida furia (que viene de antes). Intenta matarlo matándole el objeto de amor: Abel. A través del fratricidio consuma un parricidio, el parricidio que escamotea el Génesis. Mata por primera vez, cegado por la cólera: quien debía morir era el que lo desahució, su Padre, autor del universo que él considera imperfecto. La Biblia, por ser un libro que, además de reunir mitos y leyendas, crónicas y poesía, legislación y tradiciones, desempeña un papel religioso fundamental, no **puede sino reprimir el crimen más antiguo de la humanidad** (parricidio) **y lo describe como un crimen fraterno.** A pesar de la excelente traspolación y de las reiteradas correcciones del texto hasta su canonización definitiva no ha logrado borrar todas las huellas, en especial la muy significativa **irritación** de Caín contra Dios y su **manifiesta insolencia,** pero cumple el objetivo de exponer en forma desplazada el impulso asesino que marca con sangre el comienzo de la organización humana.

Caín, que en el texto latente es un parricida (deicida), se convierte por efecto de la represión en un sujeto abominable. Se oscurecen sus méritos para convertirlo en objeto de múltiples versiones degradantes.

Caín, que en el texto latente es un parricida (deicida), se convierte por efecto de la represión en un sujeto abominable. Se oscurecen sus méritos para convertirlo en objeto de múltiples versiones degradantes. No sólo es el "malo" como consecuencia de un estallido de emoción violenta, sino hijo de Eva y un demonio (inversión de su origen divino). En efecto, elaboraciones posbíblicas narran que el demonio Samael se disfraza de serpiente y, despues de inducir al hombre a comer del árbol del conocimiento, engendra a Caín con Eva, corrompiendo así todos los hijos de la subsiguiente unión con Adán. Otra versión dice que Samael aguarda a que Adán yazga con Eva y se quede dormido para ocupar su sitio. Eva se entrega a él y concibe a Caín. Caín, por lo tanto, no es el héroe hijo de Dios y una mujer tal como deja entender la exclamación que le dio el nombre, sino el engendro de una mujer y "el mal".

Si ligamos este texto al contexto donde transcurre, el parricidio latente de Caín es un deicidio; **su crimen es mayúsculo**, no tiene parangón ni atenuantes. Si bien no mata manifiestamente a Dios, mata al hombre que es su imagen y semejanza. Si bien no usurpa su trono, logra instalarse en un sitio equivalente pues cancela la vida (que es el gran milagro de Dios). Esta osadía perturba mucho. Se prefiere ignorarla, por el parricidio subyacente. Pero en realidad **Caín es el chivo expiatorio por la virtud creadora que tienen los seres humanos y que los convierte en eternos**

competidores e impugnadores de un Creador al que desean someterse y contra el que no cesan de rebelarse. (...)

Veamos cómo muere y cómo sigue vivo

A medida que la ortodoxia petrifica los textos manifiestos mediante una sacralización que bloquea la investigación y los cuestionamientos, aumenta el repudio hacia Caín. La Biblia desborda crímenes de toda laya y muchos asesinos no pierden por esta causa su estatura de héroes. Pero Caín sigue etiquetado como el **gran criminal**, el que no merece clemencia ni perdón. Son escasos los intentos reivindicativos. Un *midrash*, por ejemplo, cuenta que Caín dijo al Señor: "Es cierto que he sacrificado a mi hermano, pero Tú fuiste quien puso el mal instinto en mí; Tú eres el guardián de todo lo creado y me dejaste que matase a Abel; es más, Tú eres el que ha matado a Abel pues si hubieras acogido mis dones como los suyos, nunca se hubiera despertado en mí la envidia". El autor de este alegato posbíblico no es un creador ni tiene pasta de héroe como Caín; por el contrario, para él todo se pondrían en orden — y sería posible la exculpación — si se entiende que el responsable verdadero del crimen es el mismo Dios, con lo cual el crimen no sería tal. Se tranquiliza enfatizando que ocurrió por voluntad del Eterno, es decir, no hubo exitosa insubordinación humana, cercenamiento del poder celestial ("Tú eres el que ha matado a Abel") y ni siquiera intento de parricidio. Instala a Caín en una posición sometida e impotente como fue la de Abel, como es la de él mismo (el autor de ese *midrash*). Indirectamente añade otra prueba de que la turbación que genera Caín a lo largo del tiempo no se reduce al fraticidio: éste se podría tolerar si no encubriese un delito peor.

Para construir el mito de Caín se recurrió a materiales próximos y aparentemente baladíes, igual que en un sueño. Pareciera que el punto de partida fue el pueblo de los **kenitas**, muy vinculado a los capítulos iniciales de la historia hebrea. Los kenitas habitaban en el Sinaí y estaban emparentados con los midianitas. Hacia ellos huyó Moisés luego de dar muerte a un capataz egipcio. Se casó con la hija del sumo sacerdote Ietró. La divinidad que adoraban y que solía manifestarse junto al monte Horeb se llamaba Iahvé. Por eso algunos teólogos como Vischer aventuran hablar de "Iahvé, el dios de Caín". Cuando las tribus hebreas avanzaron hacia Canaán, los kenitas se incorporaron a sus columnas y terminaron fusionándose con el resto de la población israelita. En arameo, "Caín" significa **lanza y herrero**; a un descendiente de Caín que se llama Tubal-Caín (Tubal el herrero) el Génesis le confiere la virtud de haber inaugurado la utilización del cobre y del hierro. Los kenitas, por su parte, fueron hábiles en el trabajo de los metales. De esta forma, pues, tenemos un pueblo nómade que adoraba el Dios que adoptarían definitivamente los hebreos y que, curiosamente, es vinculado con el primer criminal. Su cualidad de herreros dio origen, posiblemente, a la asociación, ya que los metales servían para confeccionar armas. Pero el mito se cuida muy bien de mencionar este dato: Caín mata, **pero no se explicita con qué**, y seguramente no lo hace con un arma blanca. Caín, por otro lado, es agricultor y luego constructor de ciudades, tareas opuestas a la de los kenitas que

habitaban en tiendas y se desplazaban con sus rebaños por las extensiones del Sinaí. Los fraternos y "buenos" kenitas, nómades y generosos, por efecto de la **inversión encubridora**, dan origen al personaje "malo", agricultor y egoísta.

El vínculo de Caín con los kenitas ha tratado de ser borrado. Resultaría poco aleccionador — y muy desconcertante — que un delincuente tan terrible como Caín gozara de una respetable descendencia como eran los kenitas. Por eso Adán, tras un prolongado duelo, engendra a Set, de quien proviene la mayor parte del género humano. La descendencia de Caín, en cambio, se agota en la séptima generación, según la Biblia e interpretaciones posteriores. Pero no alcanza con anular su descendencia u ocultar su vínculo con los kenitas: es preciso asegurarse de que el propio Caín ha muerto. Es necesario explicitarlo, porque la Biblia deja inconclusa su historia luego de asegurarle Dios que nadie lo agredería merced la señal que le pone. Contrariamente a otros personajes de quienes se cuenta su muerte y los años que alcanzaron a vivir, nada se dice al respecto de Caín. Para algunos representaría el "mal", el espíritu asesino que continúa gravitando en los hombres. Al mismo tiempo — y contradictoriamente — su inmortalidad implicaría un ilógico premio, una inaceptable concesión a quien se atrevió a protagonizar la más prohibida de las rebeliones. Tranquilizaría saber que murió, y mejor si murió de una forma rotunda e indigna. Se crean entonces tres versiones cardinales: a) se derrumba su casa y muere como presuntamente le ocurrió a Abel (retaliación), aplastado por una piedra; b) sucumbe en el diluvio universal junto con los otros monstruos de la tierra; c) lo asesina su tataranieto Lamec, con lo cual se cierra el círculo de una estirpe asesina (el parricidio no manifiesto de Caín aparece en el que se comete **contra** Caín).

Los héroes, por la dialéctica de la cultura, pasan de ser hijos rebeldes a padres legisladores.

Los héroes, por la dialéctica de la cultura, **pasan de ser hijos rebeldes a padres legisladores.** En la mitología y en la historia observamos que esa mutación del rol se da siempre. El héroe acaudilla y representa a sus hermanos que impugnan al padre y su viejo orden o régimen, y después se convierte en la autoridad efectiva o moral del nuevo. A Caín se le cercena la condición de héroe escatimándole el rol de padre. Hemos visto que por un lado se efectiviza la continuación de la especie a través de su hermano Set y por el otro se cancela la descendencia de Caín en la séptima generación. Se tiende a evitar que se lo reconozca como padre **porque es necesario reprimir cuán padre es, efectivamente, de la especie humana,** la que hasta el presente continúa obedeciendo su autoridad y su modelo: prosigue la agricultura, crea y

amplía ciudades...¡y multiplica hasta lo inimaginable el homicidio!

(...)Caín (terrible creador primordial) y su descendencia han trastornado la sencilla vida original, el orden del creador, y desvían el universo hacia un derrotero no previsto. Por esto Caín es castigado. Y por haber cometido un fratricidio — que después se multiplica en forma atroz — él mismo derriba su merecido sitial de héroe. A un escritor no deja de fascinar también que tan precozmente, en la Biblia, surja de la madera del primer héroe, el primero — y muy dramático — antihéroe. Un creador cabal que en sólo un instante malogra definitivamente su gloria.

Bibliografía

Abadi, Mauricio **Psicoanálisis, recorte y montaje.** El Cid. Buenos Aires, 1982.

Aguinis, Marco, **Caín o el revés de un héroe**. Rev. de Psicoanálisis, XLV, 1, 1988.

Bible de Jérusalem. Les éditions du Cerf, París, 1956.

Bin Gorion, M.J., **Die Sagen der Juden**. Rutten und Loening, Francfort, 1913.

Delitzsch, F., **Genesis.** Dorfling und Franke, Leipzig, 1852.

Ebenda, XIV S. Midrash Tanchuma, Bereshit, cit. por L. Szondi.

Freud, Sigmund (1913), **Tótem y tabú**.

— (1914), **Introducción al narcisismo.**

— (1921), **Psicología de las masas y análisis del yo.**

— (1926), **Inhibición, síntoma y angustia.**

Graves, Robert y Patai, R., **Los mitos hebreos.** Alianza, Madrid, 1986.

Marucco, Norberto C., "La melancolía: el ocaso de una pasión". Rev. de Psicoanálisis, XLIII, 4, 1986.

Rank, Otto, **El mito del nacimiento del héroe.** Paidós, Buenos Aires, 1961.

Rougemont, Denis de, **El porvenir es cosa nuestra.** Sur, Buenos Aires, 1980.

Szondi, L., **Caín y el cainismo en la historia universal**. Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.

Vargas Llosa, Mario, **García Marquez, historia de un deicidio.** Barral, Barcelona, 1971.

Vischer, W., **Jahwe, der Gott des Kains.** Kaiser Verlag, Munich, 1929.

Wiesel, E., **Mensajeros de Dios.** Ediciones Seminario Rab. Latinoamericano, Buenos Aires, 1981.

Alberto Dines

A morte do inventor do paraíso

(2ª parte)

Ensaista e jornalistaa brasileiro. Autor do livro: **Morte no Paraíso, biografia de Stefan Zweig** *(1981).*

Jorge Amado que, na ocasião, era um escritor estreante lembra-se da fama de Zweig em função das suas amizades no círculo dos "literatos de salão"[20]

Este relacionamento com o governo e escritores com ele comprometidos, mais a posição enfàticamente defendida por Zweig de que intelecuais deve absterem-se de atuar politicamente, num momento em que o país vivia uma ditadura de direita, fez com que se criasse em torno de Zweig uma barreira de má-vontade. Sobretudo porque seus livros eram aqui estrondosos sucessos comerciais enquanto a literatura local, de cunho nacionalista, era mal recebida pelo público. Acostumado à **Gemeinshaft** vienense imagino que a calorosa cordialidade brasileira fosse algo semelhante. Se, antes, enganara-se com a paisagem e o verde confundindo a mata tropical com os jardins de Viena, agora imaginava que pelo simples fato de ter fugido de Hitler e ter "descoberto" o Brasil obtera prontamente o respeito do mundo literário. Mesmo no Paraíso é preciso fazer muito mais.

Com o "livro brasileiro" Zweig imaginou que abriria definitivamente as portas do país, espécie de arrombamento triunfal do Eden. Se nas relações com o governo aquele verdadeiro hino de louvor resolveu todos os problemas fornecendo a Zweig e a Lotte uma segurança definitiva com relação ao status civil e domiciliar, no plano literário e pessoal, a obra só acrescentou mágoas e frustrações. **País do Futuro** converteu-se até hoje num apelido do Brasil mas naquele momento os intelectuais brasileiros queriam algo sobre o presente do país.

Quando estava em plena faina de coletar dados em 1940, Zweig teve um daqueles desabafos a um conterrâneo no Rio, o que dá uma medida das suas inquietações sobre a tarefa que tinha em mãos. Disse ele: "Veja você, fui **obrigado** a escrever um livro sobre o Brasil. E o que sei sobre o Brasil?" (20)

Percebia seu despreparo e seus amigos no Brasil aparentemente não o estavam ajudando, viviam em outro mundo, longe da realidade. Gilberto Freyre, considerado o pai da sociologia

(20) Depoimento de Gartenberg, Alfred – em **Morte no Paraíso**

brasileira, autor de um livro que naquela época era classico, **Casa Grande e Senzala**, conta que certa vez foi apresentado a Zweig e este sequer demonstrou ter ouvido falar no livro[21].

Impossível saber se a 3ª chegada ao Brasil em setembro de 1941 foi prevista para coincidir com a publicação do livro no Brasil. Melhor que não tivesse ocorrido a coincidência pois, embora sucesso de livrarias, simultaneamente traduzido para seis idiomas, a obra foi muito mal recebida pela crítica local. No **Correio da Manhã**, o matutino mais importante da capital, o próprio redator-chefe, Costa Rego, escreveu três artigos sucessivos não apenas taxando a obra de imprecisa e inverídica como, insidiosamente, deixando no ar a intriga que corria insistente nos meios literários — que o livro fora "comprado" pelo governo Vargas[22]. Antonio Callado, hoje famoso novelista, na época trabalhava na redação daquele jornal e conta que se os companheiros não tivessem intervido, o redator-chefe teria prosseguido indefinidamente nos ataques.[23]. Carlos Drummond de Andrade, o maior poeta moderno da língua portuguesa, então funcionário do Ministério da Educação, lembra que a impressão dominante nos meios artísticos e literários era a de que o livro fora encomendado por Vargas para louvar sua administração[24].

Não há dúvidas de que ao facilitar o trabalho de Zweig em troca de apenas dois vistos de residência o que o astuto Vargas queria era projetar o país no exterior vendendo caro sua opção pelos aliados.

Afinal, qual o pecado do livro? Nada mais do que um apanhado impressionista da história brasileira para demonstrar que se tratava de um país conciliador com um povo incapaz de exaltações e violência. O livro, na realidade, não era o retrato do Brasil mas uma antítese da Europa Nazista, um autêntico **wishfull thinking**. Não continha mentiras, apenas selecionava àvidamente aqueles aspectos do país que serviam as angústias e necesidades do autor em reconciliar-se com a humanidade, examinando fenômenos sociológicos, antropolóticos e políticos fora de um contexto mais amplo. Ele não viou o Brasil, imaginou-o.

Mas os personagens do livro — a intelectualidade — não aceitaram aquela forma doce e conformada de ver as coisas. Queriam, por exemplo, um apanhado sobre as grandes obras literárias ou artísticas do Brasil moderno enquanto Zweig as apresentava como herdeiras e caudatárias da tradição européia. Queriam que ele reconhecesse a pujança da cultura nacional e Zweig só enxergava a brandura do caráter brasileiro. Em termos contemporâneos o problema poderia ser colocado como o conflito entre a visão e a do colonizador.

Representativo desde choque conceitual foi a atitude de outro austríaco que fugira para a Bélgica, lá trocara de nome (de Otto

(21) Depoimento de Freyre, Gilberto, em **Morte no Paraíso**.
(22) Costa Rego, em **Correio da Manhã**, 7,8 e 9 de agosto de 1941.
(23) Callado, Antonio em **Morte no Paraíso**.
(24) Drummond de Andrade, Carlos — em **Morte no Paraíso**.

Maria Karpfern para Carpeaux) e depois emigrara para o Brasil. Esquerdista, também de origem judaica porém completamente assimilado (chegando mesmo a adotar em certos momentos aquela atitude de **self-hate** que caracterizou alguns intelectuais judeus austríacos), por ser mais jovem e de uma geração politicamente mais atuante do que a de Zweig, Karpfern-Carpeaux sempre foi muito crítico com relação ao famoso conterrâneo. Como era um dos redatores de muita projeção no mesmo **Correio da Manhã** pode-se atribuir a ele parte de má-vontade na recepção do livro. Se o Redator-Chefe do jornal, mese depois, por ocasião do suicídio, mudou de opinião sobre Zweig escrevendo um artigo em que considerava sua morte como uma perda para a humanidade, o austríaco advertiu num tópico para que não se convertesse Zweig em herói[25].

Por que então ficar no Brasil? A guerra castigava a Inglaterra e Friderike, sua primeira mulher, estava em New York comandando o movimento dos intelectuais refugiados de língua alemã. Lotte, evidentemente, não queria estar perto daquela mulher dominadora e a idéia de que a guerra passaria ao largo do Brasil fez com o que o casal decidisse ancorar no país. Além do mais, possuiam um visto de residência, preciosidade incalculável numa época em que o direito de residir era um privilégio, tesouro tão importante quanto viver.

Mas, no Rio de Janeiro era impossível continuar — Zweig queria sossego. Na realidade, incomodavam-no tanto a fama e a mundanidade dos amigos como a sensação de que não era querido pela intelectualidade militante. Escolheu Petrópolis, a pequena cidade imperial no alto da montanha. Começava aqui a definir-se a angústia no não-pertencimento. O livro de memórias que estava em vias de terminar, **O Mundo de Ontem**, na realidade, traduzia uma derrota ante a passagem do Tempo. Agora não encontrava lugar, espaço para identificar-se. Zweig desgarrava-se do presente, tropeçava no futuro com sua idelização do país-modelo. Só lhe restava olhar para trás, pronto para morrer.

Criada pelo imperador D. Pedro II, descendente dos Habsburg, Petrópolis era uma encantadora miniatura de Viena e Paris misturados, encravada numa montanha, não muito longe do Rio. Foi outro equívoco. Aqui tornou-se aguda a confusão entre o jardim vienense, fruto de devotado cuidado, e a natureza exuberante da mata subtropical, com o aparecimento imprevisto de um elemento quase mortífero, a umidade. A vitalidade da natureza nas regiões próximas ao Equador encontra na umidade seu próprio limite — é uma forma de contenção da explosão vital. A umidade da serra de Petrópolis foi fatal à asma de Lotte. Como se trata de doença de fundo psicossomático a depressão que a ex-secretária transmitia ao marido encontrou no clima úmido ambiente para prosperar. Como os dois viviam

(25) Leite, Ascendino — **Um Ano no Outono** (jornal literário), Editora Catedra, Rio, 1983.

isolados e muito juntos, o sufoco da esposa acabou sendo pernicioso ao próprio marido, aumentando sua insonia. Circuito de angústia, um realimentando o outro[26]. Na carta de despedida aos cunhados Hannah e Manfred Altmann, Stefan praticamente coloca a doença de Lotte como fator central da decisão.

O livro de telefones de Zweig, só agora descoberto, revela o teor daquela solidão: nomes de diplomatas brasileiros e figuras do *grand monde* literário, quase todos conhecidos na 1ª viagem , a maravilhosa; nenhum novo amigo, com exceção do casal Ernest Feder e que, por isso, mereceu o privilégio da única despedida pessoal antes do suicídio[27].

O Paraíso que em 1936 mostrara-se risonho, cintilante e aberto agora em 1941 tinha outra face — solidão, mágoa, sombra.

* * *

Além de **Brasil, País do Futuro**, Zweig fez duas tentativas de produzir algo ligado ao Brasil. As duas iniciativas não sairam do estágio de esboço porque não sendo obras literárias dele independiam para serem concluídas: um filme e um ballet. Se tivessem sido levadas a termo, talvez Zweig se animasse e, então, progressivamente se aninharia no processo cultural brasileiro como inúmeros outros imigrantes, entre eles o próprio Karpfern-Carpeaux, um dois mais destacados.

A história do ballet foi mencionada pela primeira vez num livro de recordações de Margaritta Wallmann. A famosa bailarina e depois diretora, grande amiga dos Zweig desde os tempos de Zalzburg, refugiara-se em Buenos Aires. Os dois reencontraram-se pelo menos duas vezes (uma na capital argentina e outra no Brasil) e acertaram uma montagem coreográfica inspirada na **Viagem Pitoresca ao Brasil**, do francês Debret. da empreitada, também participou o grande compositor brasileiro Villa-Lobos. Houve conversas entre os 3, um script chegou a ser concebido por Zweig mas o projeto não se materializou.[28].

Já o projeto cinematográfico — a história dos amores do Imperador D. Pedro I com a Marquesa dos Santos tendo como pano de fundo a Indepenência Brasileira — foi mencionada pela primeira vez numa correspondência de Zweig para Berthold Viertel, (poeta, diretor de teatro, colaborador de Brecht, refugiado nos EUA) onde revela que, por brincadeira, começara a redigir um script de cinema em colaboração com Paul Frischauer (um escritor medíocre, refu-

(26) Nava, Pedro. Médico e escritor brasileiro que suicidou-se recentemente, presenciou um dos acessos de asma de Lotte. A viúva do Dr. Nathan Bronstein, médico que atendeu frequentemente Zweig no Bio e em Petrópolis, relata sobre o uso escessivo de soníferos por parte de Stefan. Ambos os depoimentos em **Morte no Paraíso**.

(27) O livro de telefones pertencente a Zweig ficou todos estes anos em poder de Abrahão Koogan, editor de suas obras em português. A relação completa está em **Morte no Paraíso**.

(28) Wallman, Margaritta — **Les Balcons du Ciel**, Robert Laffont, Paris, 1977. Depoimento da Sra. Wallman e da viúva Villa-Lobos estão em **Morte no Paraíso**.

giado austríaco e que se tornara muito amigo das autoridades brasileiras.[29]. Quando a primeira edição de **Morte no Paraíso** foi publicada em 1981 a referência a este script fez com que aparecesse o original que supostamente ficara com Frischauer: um escritor brasileiro, Leandro Tocantins, adido cultural do Brasil em Lisboa o adquiriu numa feira de antiguidades na capital portuguesa. São poucas páginas datilografadas e com inúmeras anotações do próprio punho de Zweig. É uma história absolutamente linear, sem méritos históricos ou dramáticos[30]. Como a indústria cinematográfica brasileira naqueles anos era pràticamente inexistente, supõe-se que Zweig pretendia oferecê-la a Hollywood onde tinha conexões, entre elas o próprio Viertel.

Foi em Petrópolis que Zweig terminou a redação das suas memórias, menos do que um retrospecto dos seus 60 anos e mais um derramamento de nostalgia. Datado de 1942 é o lúgubre final da Introdução, onde antecipa que sua vida logo estará submergida em trevas. Mas, em Petrópolis também produziu a **Schachnovelle**, sua mais brilhante novela. Seguramente, a mais contemporânea de todas. Se nada tem a ver com o Brasil, tem muito a ver com o seu estilo de vida naquele exílio montanhês e seu ócio preferido: o xadrez. É uma obra política, a única, ainda que embebida naquela fantasia lúdica que assemelha aquele jogo à dança da morte. Se tivesse sido publicada logo, teria certamente grande repercussão, apenas Feder a leu e isto menos de um mês antes da data fatal. Aquela altura, Zweig estava fora do circuito literario queixando- se do correio lento, da falta de bibliotecas e da ausência de amigos do mesmo calibre espiritual para fazer companhia nas delícias do paraíso.

* * *

Alguns fatos ocorridos na última semana não tem sido devidamente examinados como prováveis impulsionadores da decisão finl. O primeiro é o Carnaval. Aquela explosão de alegria — que descrevera sem tê-la testemunhado [31] — produz em almas sensíveis, propoensas à depressão, um contraponto de grande tristeza: Roberto da Mata, o antropólogo brasileiro que melhor estudou a festa popular, tem mostrado sua face escondida e contraditória[32].

Foi contra este cenário de exaltação que Zweig leu a notícia da queda de Cingapura. Num dia normal, aquela decepção com os rumos da guerra poderiam ter provocado uma reação mais racional ou menos emotiva. Diante, porém, daquele disperdício de vitalidade Zweig converteu-se em presa fácil de um movimento lúgubre. Prevaleceu o instinto da morte. Outro fato também

(29) Viertel, Berthold — **Briefe an Freunde**, S. Fisher, 1978.
(30) O original do script já vendido a um antiquário na Alemanha.
(31) Souza, Claudio de — **Os Ultimos Dias de Stefan Zweig**, Valverde, Rio de Janeiro, 1942.
(32) Da Matta, Roberto — **Carnaval, Heróis e Malandros** Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

decorrente da leitura de jornais, ocorrido no dia seguinte, teve efeito pernicioso sobre seu ânimo: no sábado, véspera do suicidio, outro navio brasileiro foi afundado. A guerra chegava ao Paraíso. Não estava mais num santuário — o Atlântico não funcionava mais como defesa, não havia mais para onde fugir[33].

* * *

Morte e enterro foram penosos — nada acontecia com a mesma fluência. Os amigos poderosos sobretudo, Claudio de Souza, logo providenciaram junto ao joverno brasileiro um enterro para o casal com todas as honras, assim prescindiu-se da autopsia e as autoridades policiais foram instruídas para se absterem de investigações. A imprensa sob rigorosa centura — a ditadura no auge — também os jornalistas não se aventuraram para descobrir as exatas circunstâncias da morte. A verdade, porém é que os dois mataram-se em horas diferentes, tomaram venenos distintos e, provavelmente, morreram com estados de espírito desiguais. Apesar da longa preparação e das 13 cartas de despedida, algumas coisas não funcionaram nos últimos minutos. Pessoas que viram os cadáveres, depoimentos do delegado de policía e do médico que assinou os documentos de óbito (ambos vivos) e a comparação dos vários relatos e fotos publicados nos jornais da época na preparação de **Morte no Paraíso** facilitam esta conclusão.

O enterro também teve alguns sobressaltos que não chegaram a ser noticiados pela imprensa. Duas pessoas, pelo menos, reclamaram das autoridades um cemitério judaico, sem resultados positivos: o alfaiate Henrique Nussembaum, líder da pequena comunidade judaica de Petrópolis e o Rabino-Chefe do Rio, Rav Mordechai Tzekinovsky. O Rabino chegou a encontrar-se com o Prefeito de Petrópolis pedindo-lhe que deixasse levar os cadáveres para serem enterrados no cemitério judeu da capital. Apesar de serem suicidas. Tanto insistiu que o Prefeito, para terminar a discusão, deixou no ar uma ameaça — não se responsabilizaria pelo que acontesse com os judeus de Petrópolis se os dois ilustres mortos fossem enterrados longe da cidade.[34].

* * *

Matou-se o inventor do paraíso em pleno Éden que descobriu sem conseguir reconciliar-se com a miragem que montara. Mas, não levou mágoas. Na declaração final ou nas cartas de despedida só consignou agradecimentos e louvores ao país- anfitrião. Mas, cada suicídio contém uma acusação, cada imolação é uma peça acusatória. Palpita neste morte uma admoestação trágica aos países "perfeitos" e às nações diferentes. Num rincão especial pode grassar tanta infelicidade? O País-do-Futuro comemorou o centenário de Zweig sem responder a este pergunta com outra ditadura que, na ocasião, já durava 17 anos. ◆

(33) O primeiro barco brasileiro a ser afundado por o submarino alemão foi o **Buarque**; o segundo foi o **Olinda**. Um mês antes o Brasil rompera relações diplomáticas com os países do Eixo. Entrou na guerra em agosto daquele ano.
(34) Depoimento em **Morte no Paraíso**. Nussenbaum vive em Petrópolis e o rabino Tzekinovsky em Bney-Brak, Israel.

A máscara do judeu no teatro brasileiro

Jacó Guinsburg e Maria Augusta Toledo

Docente universitário, ensaista, jornalista y tradutor. Leciona Estética, Arte Dramatica e Literatura Judía na Universidade de São Paulo. Traduzio numerosas obras de teatro e publicou ensaios sobre teatro brasileiro, literatura e temática judaica. Fundou e dirige a Editora Perspectiva.

Ensaista brasileira, autora de numerosos trabalhos de pesquisa.

O perfil teatral do judeu e do cristão-novo na dramaturgia brasileira pode ser dividido, para os nossos fins, em cinco aspectos principais que correspondem a períodos determinados: 1. Jesuítico e Barroco; 2. Romântico; 3. Realista; 4. Moderno; 5. Contemporâneo. Mesmo se considera que a complexidade de seus processos e realizacões não é de modo algum redutível aos agrupamentos acima sugeridos, nem pode ser inteiramente qualificada por eles, cada um destes aspectos pode nos fornecer um retrato específico da personagem judia, estredamente associado ao momento histórico e artístico que a emoldura.

As primeria manifestaçôes do teatro brasileiro ocorrem no século XVI e são centradas nos escritos drámaticas do padre jesuíta José de Anchieta (1534-1597). O objetivo de seu teatro é a catequização do índio brasileiro; deste modo, a temática dos autos é predominantemente religiosa e moral.

É a partir das peças de Anchieta que começa a se configurar o perfil do judeu na cena brasileria. A imagem inicial desta representação é de cunho religioso e vinculado no motivo cristão. Assim, o judeu enquanto personagem bíblica faz parte do cristianismo, pois surge como agente reforçador da proposta missionária endereçada aos indígenas. Consequentemente, sua caracterização nos autos de Anchieta é positiva, como ocorre **Na Vila de Vitória**, onde diversas alusões a Adão, David, Daniel e Susana são projetadas como neste exemplo:

"Moço era Daniel,
Mas muitos velhos venceu
Em virtude, e converteu

Todo o povo de Israel
E a Susana defendeu.

A desvinculação judeu/personagem bíblica ocorre a partir do séc XVII, quando tem início a presença perceptível em termos coletivos, do judeu professo no Brasil, não apenas na qualidade de cristão-novo (Recife-Invasão Holandesa). Neste período, encontramos apenas uma inscrição teatral da personagem judia. É na obra de Manuel Botelho de Oliveira (1637-1711), tido como o primeiro comediógrafo brasileiro, e que escreveu em espanhol. A figura judaica aparece descrita na comédia **Hay Amigo para Amigo**. Um criado reclama ao patrão de seus "sofrimentos neste mundo". Queixa-se do médico, do advogado desonesto, dos mercadores, e também do judeu que pretende fazer-se passar por cristão:

"Rostro: — *Octavo, um Judio acecho*
Muy Santarrón de cristiano
Con el Rosario en la mano
Y con su ley en el pecho".

Embora a referência não se prenda a um contexto mais amplo, ela sugere uma imagem de hipocrisia e faz da personagem um caráter dissimulado que finge ser o que na realidade não é. Assim desenhado, o judeu, na verdade o cristão-novo, é travestido de un estereótipo que irá gravar-se, com uma ou outra modificação, até o século XX em nossa dramaturgia.

O teatro brasileiro da era colonial, jesuítico e barroco, ve o judeu sob feições essencialmente religiosas. A nuança entre um e outro é que a peça jesuítica o evoca dentro da auréola da sacralidade bíblica, enquanto que a barroca, secular e mais especular ao social, confunde-o com o cristão-novo e o projeta com laivo de falsidade, estigma que o cristão-velho luso espanhol imprime nos dois, mas que concentra àquela altura particularmente no judaizante. Isto por certo é parte do problema geral do judeu no mundo cristão daquele tempo e do processo de diabolização e marginalização de que foi vítima, sendo pois inevitável o seu transplante e aclimatamento no Brasil, desde os priomórdios da colonização.

O dado significativo dessa máscara que começa então a se plasmar é que ela perdura, tanto no teatro religioso, quanto no popular, e vai incorporando ao longo de sua trajetória traços diversos e diferenciados.

Após os séculos XVII e XVIII, que se salientam por um "vazio teatral", no dizer de Sábato Magaldi[35], e mais precisamente a partir da Indepenência. E quando a produção dramatúrgica e teatral se intensifica e despontam as primerias expressões do teatro romântico no Brasil.

A encenação de **Antonio José, o Poeta e a Inquisição**, de Gonçalves Magalhães, inaugura este movimento, em 1838, data em que peça foi escrita, "A primeira tragédia de assunto nacional", narra a perseguição e condenação à morte do dramaturgo, em Lisboa, acusado pelo Tribunal da Inquisição de práticas judaizantes.

(35) **Panorama de Teatro Brasileiro,** Difusão Européia do Livro, 1962, p. 27.

A caracterização da personagem, na escritura de Magalhães, não acrescenta nenhum elemento novo em relação à indistinção entre judeu e cristão-novo que encontramos anteriormente no texto de Manuel Botelho de Oliveira. Apesar de protagonista, Antonio José é uma personagem pouco elaborada. Em nenhum momento da peça, o herói é concebido como cristião-novo e seus laços com o judaísmo apresentam-se, também, de modo bastante tênue. Como o móvel da ação é uma intriga amorosa, sòmente no final da peça, quando da denúncia de Antonio José no Santo Ofício, é que são mencionadas as "culpas de judaísmo", responsáveis pela condenação do dramaturgo à fogueira dos autos-de-fé.

A dramaturgia realista e/ou naturalista é mantenedora dos traços fixos da máscara diabolizante do judeu — a estereotipia persiste, quer na comédia, quer no drama.

Por não ter sido esta vinculação trabalhada prèviamente no drama, ela surge com certa surpresa para o próprio protagonista, numa reação de evidente desagrado:

"Antonio-José —*Deus é grande! E minha alma sai do mundo*
Assaz martirizada pelos homens.
É em nome de Deus que eu sofro a morte;
E ainda não manchei o sacrifício,
Contra seu santo nome blasfemando
Com o labeu de Judeu, com que me infamam,
Fica minha memória nodoada".

A conclusão, porém, Antonio José, contraditòriamente, se faz herói de convicções que parecia repudiar antes e assume, para o sacrifício trágico, a religião de seus pais:

"O Deus a quem meus pais sempre adoraram
É o Deus que eu adoro, e por quem morro
Ele me há de julgar".

A máscara popular da personagem judia, neste período, irá se configurar a partir da comédia **O Usurário** e do drama **Vitiza ou o Mero da Espanha**, ambos de Martins Pena (1815-1848).

Nas comédias deste dramaturgo encontramos certos personagens- tipos bastante comuns no gênero, desde Plauto e a farsa medieval até Molière, como é o caso de Daniel, o protagonista de **O Usurário**. Uma espécie de Harpagon nacional, vive miseràvelmente numa casa prestes a desabar, mas guarda a "sete chaves" uma fortuna incalculável, produto de esperta agiotagem e desonestidade. Considerando o dinheiro como o "único bem que eleva o homem e o coloca acima dos outros", reverencia o seu tesouro e lhe confere um poder místico-religioso:

"Daniel: — *O ouro é o deus do mundo. (...)*

o meu cofre, o meu santuário,
o altar de minhas craçôes".

Em **Vitiza, ou o Nero da Espanha**, um drama do mesmo autor, também se pode constatar a ausência de qualquer tentativa de aprofundamento sócio-psicológico da personagem judia — ela continua sendo um tipo. Orsinda, figura central da peça, encarna o padrão da heroína perversa padrão, um conjunto de traços ignominiosos, que no decurso da exposição dramática se tornam até inverossímeis. Para firmar sua condição de favorita de tirano Vitiza, Orsinda, que é na realidade Sara, uma judia amaldiçoada por seu próprio pai, é capaz de matar e trair. Falsa interesseira, vingativa, suas atitudes, que a indispõem contra as demais **dramatis personne**, convertem-na em alvo de ódios e vinditas, mais do que o próprio Vitiza. É nestes momentos que é trazido à baila o fato de a personagem ser judia, pois os estereótipos de entalhe mais popular imputados aos judeus se amoldam perfeitamente à composição do vilão típico, como se pode verificar nas seguintes falas:

"Rodrigo: — *Oh, se eu tivesse ww Em meu poder a pérfida judia (...)*

Vitiza: — *Víbora ingrata, que traiçôes meditas ww Desprezível juda!"*

Como se vê, a personagem judia criada por Martins Pena, tanto a do drama, quanto a da comédia, se apresenta com un traçado rígido, sempre em negativo, sem qualquer dimensão humana.

É bem verdade que este mesmo fato pode proporcionar bons lucros no gênero cômico, na medida em que os esquematismos das linhas de qualificação se presta particularmente à caricatura, à paródia e à sátira. Mas o caso é outro na chamada "tragédia romântica" que, apesar do acento melodramático, ultrapassa as simplificações do melodrama puro e envereda pelo caminho da pintura sutil dos afetos, da psicologização dos caracteres e da individualização destipificadora das personagens.

De todos modos, afora Martins Pena, que só fornece uma visão negativa, a máscara do judeu projetada pelo teatro brasileiro de então, marcadamente romântica, se distingue pela moldagem dicotomica, pois os demais autores dramáticos do período, quando focalizam tal personagem, oferecem retratos tanto favoráveis quanto desfavoráveis.

José de Alencar (1829-1877), por exemplo, apresenta duas aproximações antagônicas do judaísmo, ambas relacionadas a feições da corrente romântica, em cujo seio nacionalismo, compromisso com a religiosidade cristã, idealizações edênicas do passado e projeções utópicas do futuro, exaltação poética de uma primitiva natureza autêntica e reivindicação crítica de uma organização social avançada se unem às vezes contraditória e até maniqueìsticamente.

Em **Jesuíta**, a referência positiva ao judeu se liga ao aspecto revolucionário do Romantismo, à sua visão de utopia nacional, que ansiava pela construção de uma grande nação em terras brasileiras — um abrigo para diversos povos. Nesse sonho, todas as diferenças étnicas seriam suprimidas gerando uma coexistência pacífica entre homens das mais variadas origens, num lugar

ideal onde "não haverá estrangeiros". Todos os "perseguidos e sem pátria" encontrariam aqui seu lar: os ciganos, os índios e os "judeus, família inmensa e proscrita, correriam a abrigar-se aqui da perseguição dos cristãos (...)".

Já em **O Crédito**, a referência negativa ao judaísmo nasce da incorporação dos estereótipos tradicionais a uma visão realista dos mecanismo da sociedade. A peça é calcada nas sugestões de repertório de Duma Filho, Augier etc. que, analisando os "males sociais", dão ao dinheiro um papel ativo na corrupção dos indivíduos. Na sua versão desta temática, o romancista de **O Guarani** enaltece a instituição creditícia bancária na qual enxerga um instrumento capaz de trazer grandes benefícios à sociedade, permitindo "nivelar os homens pelo trabalho". De outra parte, indica seus efeitos perniciosos, provocados pela ambição humana que vincularia o dinheiro à usura. Neste ponto, Alencar suscita o judeu do "fundo de uma loja" e reforça o mito econômico relacionado com a sua figura ao associá-lo ao financista burguês.

Também o teatro de Joaquim Manoel de Macedo (1820-1882) inclui duas marcações contrapostas de personagem judia. Em **O Sacrifício de Isaac** que é uma dramatização do episódio do Gênese 22, as personagens bíblicas envolvidas no caso são caracterizadas de uma forma bastante benevolente e, assim como no teatro jesuítico, a figura do judeu oriunda do Antigo Testamento é engajada, em termos ideológicos, axiológicos e estéticos, no cristianismo. Ássim, o texto bíblico, na passagem em tela, narra o incidente e expõe os seus protagonistas num traçado direto e até seco, sem psicologizá-lo nem sentimentalizá-lo, sem tentar embebê-lo de emoção e piedade dramatizantes, mas o romântico brasileiro o vê de outra maneira:

"Abraão: — *Deus potente, que a prova mais forte*
Impuseste ao mais fraco mortal!
Na minha alma o amor paternal.
Oh! meu Deus! cumprirei teu preceito,
Imolando o meu filho querido,
Mas extingue também minha vida,
Que eu de sobra já tenho vivido".

Já em outros textos do autor como **O Fantasma Branco**, por exemplo, deparamos com algunas menções à personagem do judeu que funcionam como incorporadoras de antigas mitificações. Nesta peça, Macedo faz uma analogia entre um ente abstrato e mítico — o judeu — e algumas concepções negativas relacionadas à falsidade — talvez uma herança reflexa da imagem do cristão novo:

"Tibério:

— Estou meio desconfiado desde sujeito.
Quem sabe, se não é algum ladrão disfarçado.
(...) Mana, das duas uma, ou é ladrão disparçado
ou então é Judeu Errante!"

Qorpo-Santo (1829-1883) ainda que tenha vivido na época em que o discurso romântico predominava em nossa literatura dramática e que haja absorvido alguns de seus estilemas, expressa-se numa linguagem bastante inusitada e audaciosa para os padrões

então dominantes. É uma escritura precursora e vanguardista, em certo sentido, que tem a ver, no entanto, mais com a vazão da personalidade singular e excêntrica do autor do que com uma busca premeditada de inovação teatral correspondente.

As seis comédias de sua lavra que invocam a figura do judeu são muito curiosas — elas utilizam expressões isoladas do contexto geral da narração dramática e que consubstanciam uma ofensa pessoal e/ou uma crítica. Qorpo Santo nos proporciona uma visão mítica da personagem do judeu, baseada em padrões precondeituosos. Em **As Relações Naturais**, para citar uma de suas peças, as alusões a Judas, ao Judeu Errante e a Judeu (sempre com maiúscula) funcionam como sinônimos e indicam uma atitude de repreensão a determinadas personagens.

Pode-se observar, a partir dos exemplos colhidos, que o teatro romântico brasileiro projeta um perfil bastante restritivo do judeu e, algumas vezes, do estrangeiro em geral, como ocorre nas comédias de Martins Pena onde aparece a figura do inglês. Por outro lado, se se verifica um peso mais acentuado de pintura estigmatizadora da personagem judia, textos como **O Sacrifício de Isaac**, de Macedo, e **O Jesuita**, de Alencar, contribuem para o esgarçamento desta marcação condenatória e revelam, talvez, um primeiro momento de uma dialética de transformação da máscara prefixada que irá paulatinamente, como o processo crítico da modernidade, se acentuando na dramaturgia brasileira.

A par de colocação de elementos analíticos no plano sócio-cultural, econômico e psicológico, a dramaturgia realista e/ou naturalista é mantenedora dos traços fixos da máscara diabolizante do judeu — a estereotipia persiste, quer na comédia, quer no drama.

Não só Artur Azevedo (1855-1908) retoma o gênero iniciado por Martins Pena, a comédia de costumes, dando um retrato cênico da sociedade do final do século passado, como retoma também alguns clichês derivados do teatro romântico. Na trama cômica de **A Jóia**, tem-se o joalheiro judeu que, além de exercer uma profissão vista como "típica", reveste-se ainda de certas qualificações negativas tradicionalmente atribuídas à personagem de extração judaica, tais como a esperteza e a desonestidade, entre outras. É o que mostra esta passagem:

"Carvalho: — *(à parte) Olho vivo!*
Tem cara de judeu..."

Neste plano, a manutenção da máscara tipificante, talhada à imagem de duras projeções coletivas, torna a personagem judia sempre previsível.

A mesma imagem é encontrada em outra comédia de costumes do mesmo período. Trata-se de **Meia Hora de Cinismo**, de França Júnior (1839-1890). Ressurge, novamente, a figura do imigrante espertalhão, agora personificado pelo agiota Jacó, que resolve cobrar uma dívida assumida por estudantes de Direito.

Em outro texto de França Júnior, **O Tipo Brasileiro**, é possível

detectar uma postura discriminatória em relação aos ingleses e uma exaltação das qualidades superiores de nossa gente. Atitude nacionalista idêntica é registrável também no drama realista.

Na escritura do drama, a tendência para o realismo nasce, no Brasil, como já foi apontado, sob a influência do teatro realista francês de meados do século XIX, o qual ainda preserva forte carga romântica (**A Dama das Camélias**, etc.). A matriz continua sendo a melodramática, gênero dos mais populares no palco ocidental da época, acrescida, porém, do propósito de observar a realidade e transpô-la para a cena com naturalidade, com base nas preocupações sociais e morais de cada autor e de seu contexto.

Um peça que ilustra esta dramaturgia, em nosso meio, é **Os Cáftens** escrito em 1880 e de autoria de Augusto Lopes Cardoso. O dramaturgo parte de um fato verídico, o aliciamente de jovens para a prostituição, no Rio de Janeiro do final do século passado, para configurar a sua análise social. No enredo, porém, todos os proxenetas são judeus e se valem da religião judaica para realizar seu intento.

Além de distorções de alguns preceitos religiosos do judaismo, e de clichês disseminados por toda a peça, o autor defende a tese de que a corrupção dos costume e da moral provêm do exterior, gerando a decadência da sociedade aqui constituída, cujos valores colocam, ao ver de Augusto Lopes Cardoso, o homem brasileiro acima dos judeus e outros forâneos pois "No meio desse enxurro social que alguns países de Europa esgotam para o Rio de Janeiro com o falso rótulo de emigração espontânea uns vermes peçonhentos que se nutrem aqui de corroer os sãos costumes de nossa carrança, mas com certeza moralizada sociedade".

Esta peça, tão marcada por uma análise de caráter maniqueísta, que contrapõe o "bom nativo" ao "corruptor judeu", é um exemplo de como trabalham, no âmbito naturalista, os mecanismos de manutenção do preconceito e de como se dá, em nosso teatro, a transmissão, esteticamente travestida, do mito veiculado inicialmente pela dramaturgia romântica.

No começo do século XX, a ênfase principal dos textos coletados para a nossa pesquisa recai sobre o advento do cristianismo. A imagem do judeu, em grande parte, surge aliada a estereótipos milenares, como o relativo ao deicídio que teria sido cometido contra Jesus. Esta incisão negativa é um elemento importante da polêmica religiosa contra o judaísmo que é travada então por uma dramaturgia menos elaborada artisticamente, mas de grande penetração popular, como **O Mártir de Calvário**, de Eduardo Garrido.

A máscara econômica e social da personagem judia só é retomada novamente a partir de 1930, década em que começam a presentar-se algumas manifestações mais sensíveis da moderna dramaturgia brasileira. A postura desde teatro que se enceta é de maior questionamento e crítica social, cultural e política, inaugurando um processo de atenuação da imagem do judeu projetada pela produção dramática anterior.

As peças **O Homem e o Cavalo** (1934), de Oswald de Andrade, e **Um Judeu** (1939), de Raimundo Magalhães Júnior, apesar da disparidade artística entre elas, a primeira inovadora e audaciosa

m sus concepção e linguagem, e a segunda mais convencional m sua estruturação e desenvolvimento, contribuem para esmaeer a máscara teatral negativa da personagem judia em nosso enário.

O texto de Oswald de Andrade, além de sua construção inédita ara o padrão dramatúrgico então vigente — nove quadros que e situam em locais e épocas diversas, e apresentando inúmeras ersonagens que também se locomovem temporal e espacialmene com espantosa facilidade — articula ainda uma perspectiva rítica onde crenças consagradas e estereótipos tradicionais são ostos em questão. A par de uma censura contundente ao sistema apitalista, a peça denuncia, pela primeira vez em nosso repertório dramático, a perseguição aos judeus promovida pelo nazismo. ste tema, aliás, é de abertura:

O Poeta-Soldado, personagem racista e anti-semita que prega s vantagens do arianismo — porta-voz das concepções nazi-ascistas — decide livrar-se do apóstolo Pedro.

O Poeta- Soldado *Olhem, outro sujeito que me enjiriza é esse judeu...*

Ialvina: *São Pedro coitado!*

Poeta-Soldado *Coitado por que? Eu por mim dava cabo dele! Cristão- novo!*

Ialvina: *Não faça isso! Deus castiga!*

Poeta-Soldado: *Deus? Você não sabe que Deus nosso Senhor foi crucificado pelos judeus! Pedro, antes de ser naturalizado cristão, era judeu. E judeu pobre! O que é inadmissível! Bolas! Somos ou não somos arianos! Olhe! Se voês quiserem tenho um plano diabólico, terrível. (...)*

(...) Inaugurou-se há dois dias na Alemanha de Hitler a campanha de morticínio contra os judeus... Vocês ouviram pelo rádio... Pois é só fazer o balão apressar a marcha, depasar a velocidade da luz e aterrar em Berlim anteontem, no meio do auto-da-fé!"

Um error de cálculo, porém, e o balão aterriza na Inglaterra: "O Poeta-Soldado: — Que pena! Na Inglaterra nunca mataram judeus! Só escondido."

Denúncias deste gênero surgem constantemente ao longo da exposição e traduzem, do ponto de vista aqui enfocado, um processo de reavaliação da **persona** judaica que começa a esboçar-se na dramaturgia brasileira.

Convém anotar ainda, com respeito a **O Homem e O Cavalo**, que se encontra aí uma das primerias menções políticas negativas, e de esquerda, ao judeu sionista, feição que mais adiante ganhará relevo na representação dada à figura judaica em nosso meio.

A peça de Raimundo Magalhãrs Jr. **Um Judeu**, apesar de se passar na época vitoriana inglesa — dramatiza a vida do primeiro ministro britânico, Disraeli — também se propõe a desmascarar mitos e tradições preconceituosas. Concepções milenares, religio-

sas, éticas e psicológicas, são aferidas pelo autor, numa análise crítica que constitui, já por si, mesmo se marcada por um certo filo-semitismo, um empenho de refazimento da máscara do judeu veiculada pela dramaturgia anterior. Exemplo:

> *"Disraeli: — Os judeus sabem pensar, e isto é um crime. Os judeus sabem negociar e isto é outro crime. Os judeus sabem poupar e isto é outro crime. Somos os maiores criminosos do mundo, não digo eu próprio, que só tenho dívidas — mas os de minha raça. Esah! se todas as raças pudessem se gloriar de tais crimes!"*

O ano de 1943 assinala o início do moderno teatro brasileiro. A encenação de **Vestido de Noiva**, de Nelson Rodrigues, pelo elenco de "Os Comediantes", inaugura, por suas inovações dramatúrgicas e cênicas, uma nova era para o palco nacional.

Esta delimitação artística serve também de referencial ao nosso estudo sobre a personagem judia no teatro brasileiro. Esforços mais efetivos no sentido de se romper com a máscara tradicional desenvolvem-se, não deixando de existir, porém, uma produção dramática de menor porte que retoma a projeção romântico-realista desta **persona**, acrescentando-lhe elementos de época.

É o caso de peça **A Vingança do Judeu** (1943), de Augusto Vampré, uma adaptação para o teatro do romance de Conde Rochester. Trata- se de um melodrama que tece, como o romance folhetinesco de Alexandre Dumas, **O Conde de Monte Cristo**, os fios de um acerto de cartas social se tomarmos a perspectiva do notável estudo que Antonio Cândido consagra ao tema "Da Vingança" na literatura romântica e do sentido des açoes de Dantès.

O texto trata da luta de judeu Samuel Mayer contra a sociedade que o desdenhara. Pretendente à mão de uma jovem de família nobre, o protagonista vê recusada a sua pretensão por motivos "raciais". O ódio que lhe causa a afronta, suscita nele o desejo de vingar-se. Desde logo começa a tramá-la. Passado algum tempo, após o casamento de Samuel e da moça fidalga, Valéria, o judeu pôem execução seu plano diabólico: troca as crianças então nascidas, com o fito de educar o filho do príncipe, convertendo-o em judeu autêntico. Dessa maneira, tudo o que lhe fora recriminado, ele inculcaria no instrumento de seu revide, a fim de mais tarde devolvê-lo ao meio de origem, consumando a vindita. A cega insensibilidade com que Samuel se atira à sus empreitada esbarra, num ulterior sentimento de culpa, que susta o projeto antes de sua plena realização. Quando da interrupção, porém, inocentes e culpados já haviam sido punidos. Ainda assim, a luta do protagonista contra a sociedade que o espezinhara tem um desfecho feliz. Após suicídios e mortes, o judeu consegue unir-se à mulher amada — seu remorso lhe propicia a aceitação social.

Neste texto, alguns aspectos de tratamento dispensado à personagem central merecem destaque. Assim, introduz-se aqui a figura do judeu banqueiro que herda as mesmas qualificações morais do agiota do século anterior — é sovina, explorador e pérfido. A legalidade de seu mister, contudo, lhe conferem determinados privilégios não desfrutados pelo antigo prestamista — ele é em parte aceito pela sociedade em que convive. Não obstante,

a situacão marginal da personagem não sofre alteração substancial. A mudança de **status** lhe dá uma acolhida social aparente, pois o preconceito subsiste, camuflado, mas persistente.

Por outro lado, é a partir do final da década de quarenta que se inicia uma mudança significativa em relação á imagem projetada pela personagem judia. Talvez os problemas desencadeados pelo conflito mundial que então terminava e pelo extermínio em massa das populaçães judaicas na Europa possam responder de certo modo por um curioso fenômeno detectável em nossa dramaturgia. Principalmente após a criação do Estado de Israel, multiplica-se o número de textos baseados em passagens do Antigo Testamento, contrastando com o que acontecia no começo do século, quando a tônica era dada ao Novo Testamento.

De 1943 a 1955, aproximadamente, encontramos oito dramatizaçães de episódios bíblicos, tanto de obras mais qualificadas, quanto de segunda linha. Os temas selecionados foram os seguintes: **Ben- Hur**, de Hilário de Almeida; **O Cântico dos Cánticos**, de Mário de Araújo Hora; **Sansão e Dalila**, de Olindo Dias; **A Rainha Ester**, de Daniel Azevedo; **Rainha Ester**, de João Manderfelt; **Raquel**, de Lourival Gomes Machado; **Abraão e Sara**, de João Mohana; **Sarça Ardente**, de Walmir Ayala.

Afora esses textos teatrais, no início da década de cinqüenta, Tatiana Belinsky escreve seis **scripts** para teleteatro, que também enfocam motivos do Velho Testamento. Levados no programa "Teatro da Juventude", são eles: **Sansão; José e seus Irmãos; Ester a Rainha; Moisés salvo das Águas; A passagem do Mar Vermelho; O cajado de Moisés transformar-se em Serpente.**

Esta série de representaçães favoráveis da personagem, mistura- se, no entanto, a concepçães estereotipadas. Isto é visível sobretudo na produção de segunda linha. Nela, o retrato do judeu continua calcado em clichês costumeiros, e, talvez, tributário também do rescaldo ideológico do nazifascismo. É o caso do melodrama **A Carta do Judeu**, de Francisco Colazo, encenado em 1954, no Circo Piolim, que reapresenta, a partir de atributos essencialmente condenatórios, o vilão judeu, na versão do Romansmo, isto é, sob a efígie do agiota e joalheiro do século XIX.

Pode-se notar que, como no século anterior, persiste uma visão dicotómica da personagem — imagens positivas e negativas convivem em um mesmo período analisado. A mudança a ser assinalada e que diferencia o teatro moderno do teatro romântico e realista, é que a caracterizacão positiva é encontrada com mais freqüência na época moderna, sobretudo nas obras de melhor quilate, onde a análise crítica dos mecanismos de discriminacão e opresão sociais tras-a tona semblantes verossímais do judeu. De outra parte, a máscara sòmente negativa do judeu mantém-se presente nos textos da dramaturgia de menor valor estético.

O mesmo processo transparece no que diz respeito ao teatro contemporâneo. Novamente é a peça menos elaborada que fornece a pintura preconceituada e estratificada da personagem. Atestam-no dois esquetes de teatro de revista de J. Maia, de 1964: **O Preço do Beijo** e **O Bassê** revivem a figura premoldada do comerciante judeu, recorrendo a mitos seculares.

A tendêndica par o rompimento com estas representaçães estereotipadas se acentua com: **O Santo Inquérito**, de Dias

Gomes, 1966; **Liberdade — Liberdade**, de Millôr Fernandes e Flávio Rangel, 1966; **As confrarias**, de Jorge Andrade, 1971, textos que apresentam em comum a proposta de situar historicamente o vulto do judeu e/ou cristão-novo, na complexidade contraditória de suas condições e vivências individuais e grupais, atribuindo-lhe uma dimensão dialética até então incompleto ou ignorada.

Da década de setenta em diante, dois elementos significativos se unem à nova caracterização da personagem. O primeiro deles se traduz em uma nova imagem, que surge aliada às características de força e tenacidade, e aflora da atunaão do judeu em movimentos sociais e políticos, na Resistência e em Israel.

Um exemplo preliminar desde redesenho expressivo pode ser encontrado em Branca Dias, protagonista de **O Santo Inquérito**, que se nega a reconhecer os crimes que lhe são imputados pelo tribunal do Santo Ofício:

> *"Simão: — Não tem sentido o que você está dizendo! Não é possível que você não entenda que está perdida se não ceder ao que eles querem, se não confessar e abjurar tudo.*
>
> *Branca: — Ilá um mínimo de dignidade que o homem não pode negociar, nem mesmo em troca da liberdade. Nem mesmo em troca do sol".*

Mas segue-se-lhe a figura que transcende a situação passiva do injustiçado, perseguido e oprimido, e passa a ser a de um lutador. É o que ilustra a fala, extraída de **A Patética** de João Ribeiro Chaves Neto, de 1977:

> *"Mãe: — Os meus só tinha a rocha e o deserto, as sementes nas mãos. As ferramentas amarradas nas costas. Mas a vontade era maior do que as coisas todas (Novo grito de dor do filho). Por isso fizeram das pedras jorrar a água. Da poeira no chão nascer o trigo. A cidade, Clara, se levanteu. E se ergeu tão alta que a própria guerra... não pode esconder a sua sombra".*

O segundo elemento da moldagem atual da **persona** judaica aparece no drama **Ódio e Raça**, de Henrique Adre, de 1972. O texto introduz, na dramaturgia brasileira, a sinonímia entre sionismo e judaísmo. Os judeus são definidos como "um povo" que se considera racialmente superior e que, em função de seus egoísticos valores e objetivos, desenvolve uma política sistemática e implacável de expansão territorial de Israel, com a destruição sumária dos povos que se lhe anteponham. Para levar a cabo os seus projetos imperialistas, ele não hesitará — sustenta o autor da peça — eliminar quaisquer entraves, invlusive os éticos: "Somos mais fortes e tomaremos mais terras".

Assim, no pretender levantar o perfil do sionista, **Ódio e Raça**o amplia para o do judeu em geral e, no lance imediato, o reduz ao do colonialista. A mágica não é recente. Apesar das novas colocações, esta visão se compõe a partir do mesmo tratamento de redução que anteriormente identificava o judeu ao agiota.

Å luz do que foi exposto, verifica-se que a projeção dicotômica

dos períodos antecedentes permanece, sendo, porém, abalada por plasmações positivas da personagem judia. De um lado, temos a elaboração dramática contemporânea desfazendo em parte a máscara tradicional do judeu, tentando expungi-la de sua dureza mitificada e preconceituada. De outro, mesmo no teatro atual, a imagem volta a enrijecer-se na medida em que suas linhas básicas, formadas de várias sobreposições, se vêem mais uma vez retomadas e engrossadas em conseqüência da associação que é estabelecida entre o judeu e o capitalismo internacional, o imperialismo e o colonialismo.

Desde modo, o mito do judeu, veiculado inicialmente pelo teatro romântico brasileiro por uma dramaturgia mais qualificada, é incorporado, sem maior filtragem crítica, pela cena realista e dramatizações, também de bom nível artístico, enquanto que em produções mais popularescas, provàvelmente de maior circulação cênica em circos e palcos provincianos, ele se mantém, sobretudo em sua forma negativa neotestamentária, vinculada à Paixão de Cristo. Quanto ao teatro moderno, uma dramaturgia sem grande qualidade retoma o mito e o transmite até os nossos dias'ao mesmo tempo, a de outro tipo, isto é, de maior valor literário e teatral, efetua um processo de desmitificação, principalmente a partir da década de cinqüenta deste século, o que resulta numa personagem mais humanizada e mais real.

Todos os exemplos mencionados neste estudo demonstram que o esforço do teatro brasileiro de despetrificar a máscara de representação social do judeu, cuja rigidez estereotípica tem sua origem na época medieval, não é demasiado relevante, a despeito de várias tentativas de fazê-lo nas criações dramáticas de nossos dias. Se a preservação do preconceito ocorre sempre que o texto teatral opta por uma concepção estereotipada da **persona** judia, este proceso tem repercussões que vão além do terreno artístico.

Neste plano, a manutenção da máscara tipificante, talhada à imagem de duras projeções coletivas, torna a personagem judia sempre previsível, sem riqueza psicológica, sem vida, sem complexidade e multiplicidade, além de que seria necessário pela simplificação técnica imposta pela personificação teatral. Não deixamos de consdierar que máscaras são largamente empregnadas pelo teatro moderno, tanto na dramaturgia, quanto na encenação, com resultados extremamente satisfatórios. Mas estas máscaras são, inclusive em sua forma de crítica de classes e de sociedade, universalizantes e não elegem, na maioria dos casos, as supostas particularidades de um grupo sócio- cultural para diabolizá-lo, sendo portanto, em princípio, isentas de preconceito.

O segundo efeito da conservação da imagem preconceituosa do judeu pelo teatro brasileiro extrapola a esfera artística e permite a discriminação de um grupo, contribuindo, deste modo, para a persistência de concepções arbitrárias e inexatas que dividem os homens, e impossibilitam que os processos de interrelação e integração tenham curso en nosso meio, não sob a férula da uniformidade, mas pela aceitação das diferenças existentes entre os diversos agrupamentos humanos. ◆

Bernardo Kordon

CRONICA

La Biblia y yo

Narrador argentino, autor de las colecciones de cuentos **La vuelta de Rocha** *(1936),* **Un horizonte de cemento** *(1940),* **Alias Gardelito** *(1956),* **Kid Ñandubay** *(1971),* **Adiós pampa mía** *(1979). El texto que publicamos fue leído por su autor en el II Diálogo de Escritores Judíos Latinoamericanos, organizado por AMIA en Buenos Aires en agosto de 1988.*

Confieso que de la Biblia tuve poco tránsito y ninguna permanencia. Sin duda la aprecié, dada mi condición de judío. En tal sentido lo soy y nunca traté de ocultarlo. Esa pertenencia al judaísmo deriva de mi abuelo materno, que se llamó Isaac Piterbarg. Era cantor de sinagoga y por ese motivo fue invitado a cantar en Buenos Aires. Se embarcó en compañía de familiares hasta este Río de la Plata donde nunca vio el menor ápice de plata, ni de oro (hubiera sido un consuelo). Aquí don Isaac sufrió varios contratiempos y algunas satisfacciones; entre éstas seguramente figuraron mostrarme la Biblia, la recuerdo bien porque era una edición ilustrada que puso en mis manos, hecho muy importante dada mi condición circunstancial de niño iletrado. Con esa Biblia mi abuelo me marcó el Libro señalaba el camino de mi pueblo y señalaba mi propio camino. Mi abuelo me marcó el camino del arte. Su canto, escuchado casualmente a los cinco años, marcó mi destino. Nunca olvidé el canto de mi abuelo Isaac.

Debo aclarar que mi padre era "progresista", seguramente socialista. Por eso no me inició en la religión, ni en costumbres e idiomas judíos. A mi hermano menor, por ejemplo, lo gratificaron con el nombre de Jean Jaurès. Pero un día con mis padres fuimos a la sinagoga, porque allí cantaba mi abuelo. Nunca pude olvidar su canción: algo fúnebre... un *kadish.*

A mi alrededor los niños continuaron sus juegos, pero la impresión que a mí me produjo el canto de mi abuelo fue tremendo. Vuelvo a sentir lo mismo cuando escucho el cante-jondo o los actores y cantores hacen sentir sus desgarradas melopeas en las óperas chinas. Desde el comienzo, quiero decir desde ese

canto de mi abuelo escuchado a los cuatro o cinco años, el hedonismo nada tiene que ver conmigo. Lo que no me desgarra, o me estremece, no lo sentía y no lo siento como arte.

No olvidé el ambiente del caserón del Pasaje del Carmen donde fue trasplantado mi abuelo y toda su familia, lo más parecido a un patio de sainete de Vacarezza.

A los inmigrantes les costaba dejar las características traídas de todo el mundo, hasta formar esa mezcla que comienza a clarificarse medio siglo después. Ya no era el mundo estático entre **idn** y **goim** de Ucrania, sino que este supuesto nuevo mundo consistía en un hervidero de razas y naciones que convertían a todos los inmigrantes en especies de judíos, que si no se peleaban abiertamente, al menos se despreciaban y ridiculizaban mutuamente.

En especial el idioma confundía a mi abuelo: "Aquí todo se dice lo mismo" —reflexionaba—. "Esto" —señalaba su cara— "es caro, y es caro lo que no es barato, y también es caro el carro que transita por la calle". Pero yo no me reía, nunca me reí de esas dificultades idiomáticas de los inmigrantes: por el contrario me provocan lástima y solidaridad.

Por supuesto a mi abuelo no lo consideraba un extranjero. En especial su canto era tan profundo y misterioso como nuestro pasado y nuestro porvenir. Su canto era yo mismo. En verdad aspiro a que mi pobre literatura resulte algo parecida al canto de mi abuelo.

A mi abuelo lo entendí cabalmente en ese gesto de ensoñación que acompañaba sus cánticos y plegarias. En ese su contagioso estado de ensoñación aprendí a sentirme judío. Mi abuelo soñaba con la gloria de su religión y también soñaba en convertirse en un próspero comerciante. Un buen día concretó el sueño de instalar un taller de confección de ojalillos de camisas de seda. Uno de mis tíos, aún niño, fue el encargado de entregar la mercadería elaborada. Salió mi tío Elías con su paquetón de camisas de seda y una cuadra después lo detuvo un tipo: ¿"Querés pibe ganarte veinte guitas? Aquí están: te los pago adelantado. Solamente tenés que subir al segundo piso y le entregás esta carta a una mujer que se llama Tita, así como dice el sobre. Ah, me olvidaba decirte que del paquete no te preocupés: te lo cuido yo". La tal Tita no vivía en el segundo ni en ningún otro piso. Cuando mi tío Elías volvió a la calle tampoco encontró al hombre del recado, y menos el paquete de camisas de seda. Hubo que pagarlas al fabricante, sin contar el descrédito del confeccionista que comienza dejándose robar la mercadería. Contratiempo que acentuó la dedicación de mi abuelo a sus cánticos. Las mejores jeremiadas no son dictadas por el ritual, sino por la vida.

En realidad la Biblia la conocí por mi abuelo y la viví en su canto. No estudié, debo confesar que tuve que conformarme con estudiar Buenos Aires. Lo que no ocurrió con mi abuelo, hablo la lengua de Buenos Aires, inclusive la escribo. Ya lo confesé en un cuento: al hablar su idioma trato de disimular mi condición de extranjero. Extranjero, por identificación con mi abuelo. Escribo, pero debo decir como mi abuelo: Todo se dice lo mismo.

Cuando su imprenta y sus hijos crecieron mi viejo se mudó al caserón de la calle Potosí, al lado de los fondos del Hospital

Italiano. En el jardín habían varias palmeras y un par de rejas: allí me mantuve quieto como un pequeño preso, mirando la calle todo el día, desde entonces mi ocupación favorita. Después comenzaron mis peregrinaciones por el barrio, por la ciudad, y de algún modo Buenos Aires fue la Biblia soñada por mi abuelo Isaac Piterbarg.

De esa Biblia recuerdo especialmente una minerva traída por mi padre de New York, que me hacía evocar el máximo misterio. La platina saliente, y curvada como una panza de mujer, se volcaba sobre el padrón, con el movimiento de dos vientres que se aproximan y se alejan para volver a unirse con el pedaleo rítmico del minervista de gorra de apache. Todo el tiempo silbaba los primeros tangos que escuché. Representaba lo donisíaco, el misterio y la aventura que brindaba la vida fuera de casa. Algo comparable al canto de mi abuelo y su "vino para niño" (vino rebajado y azucarado) que nos hacía probar en **Peisaj**.

Detrás de la minerva, trabajaba mi padre en la tipografía.No silbaba ni usaba como el minervista un clavel en la oreja. En actitud meditativa juntaba tipos en un aparato rectangular que mantenía en la mano izquierda: formaba palabras tipográficas en esa bandejita que se llama componedor. Lo hacía con una gravedad que contrastaba con los chiflidos canyengues del minervista (silbidos que rescaté en los viejos tangos de flauta y guitarras que escuché en las viejas grabaciones de Juan Maglio "Pacho", y otras orquestas que coleccioné antes que los libros).

Componer palabras como lo hacía mi padre era un ejercicio que requería concentración, algo parecido a las oraciones de mi abuelo. Me parecía algo aburrido, mientras que el firuleteado silbido del tango me traía toda la fascinación de la calle Potosí que fue mi primer libro leído de A hasta Z antes de conocer una sola letra, por cierto un libro profusamente ilustrado a todo color; fue un río que me arrastró con su perpetuo torrente de autos, carros y mateos a la exploración de otras calles del barrio de Almagro. ¡Y no lo hacía por temerario! Las calles sin conocer me daban mucho miedo, pero resultaba más fuerte la ansiedad por conocerlas. Primero fue la esquina de Pringles, después la más alejada de Gascón, y recorriendo el pasaje King (que se habría frente a casa) llegué a la avenida Díaz Velez, con doble vías de tranvías. Más allá se extendía la maravillosa región ferroviaria: corrían bajo nivel los trenes del ferrocarril Oeste. Temblando de emoción llegué un día a lo alto del puente de la calle Bustamante: las locomotoras jadeaban a mis pies y me envolvían en nubes de vapor.

Pero esa manía ambulatoria, que nunca me abandonaría, no me aportaba sólo placer. Alejarme de casa significaba ser extranjero en siniestros territorios enemigos. De los inquilinatos que llenaban el barrio surgían salvajes de mi edad, y aún más grandes, que me atacaban con saña. Apretando el culo echaba a correr al acelerado compás de mi corazón sobresaltado. Aprendí entonces lo que ya habían descubierto Stanley, Livingstone y Cía. en el Africa Misteriosa: que los salvajes no persiguen a los exploradores fuera de los límites de sus territorios. Y así pude yo también continuar mis exploraciones por el barrio de Almagro: un cachorro vagabundo dando las primeras vueltas en el rincón que me tocó vivir. ◆

Pedazos

Teresa Porzecanski

FICCION

Yo sé que no viene al caso, seguro, pero tal vez valga la pena consignarlo: hay una esquina, en la calle Piedras y Pérez Castellano, donde la indiferencia sepultó a una mujer.

Era su pierna lo que vi, asomando por entre una colina de escombros, aunque debiera hablar de pedazos: asas de tazas, trozos de recipientes carcomidos, agujeros negros cuyos bordes se habían tornado filigrana de herrumbre, tajadas de sentido. Una pierna como arrancada de un viejo maniquí de vitrina en desuso, que alguna tienda hubiera despedido por tullido el cese por imposibilidad de absorción en el mercado de insumos per cápita al crecimiento poblacional acelerado, o la pierna pudo haber salido involuntariamente despedida por giro nefasto del cancán en la línea primera de cabareteras *ad hoc* de la boite Rouge et Bouge. Porque a pesar de azulada y varicosa, todavía había en ella algo así como un resto de vida, un desquicio escapando de la tumba de escombros. No sé, me pregunto si los cuerpos pueden conservar vidas fragmentarias en sus partes amputadas, o tal vez les quede algo de aderezo en sus tendones o un dispositivo, que no su voluntad, los ensamble con los automáticos vaivenes de los astros.

Pero a las siete de una tarde de enorme sol licuado, juro que esa esquina — un baldío — comenzaba a poner en tránsito sus propias sombras — gatos, orugas, ratas, espectros — y esa pierna siniestra que había calzado una solitaria sandalia anudada en derredor de algo hinchado y ennegrecido que fue alguna vez tobillo para plantarse sobre el mundo.

— ¿Tiene miedo? — gruñó una cansada y pastosa voz a mis espaldas.

Lo miré: era un gnomo de la noche, con sus ojos granates y oscuro semblante jactancioso. Una tosca giba de harapos me auscultaba desde sus órbitas salientes como huevos y empuñaba a la vez el pico de una botella que contuvo vaya a saberse que mixtura de alcohol y cieno.

— Miedo — repitió y reía — Qué se le va a hacer, muchacha. La gloria del cuerpo, el sinuoso reptar, no son más que un guiñapo. Hay quien nos disgrega del todo. Siempre. Al final.

Por segunda vez me volví a observar la pierna que estaría bien muerta. Aleteó en algún lugar de mi cerebro correr hasta un teléfono, comisaría, vengan, hay una mujer probablemente asesinada bajo estos escombros, sáquenla de allí que quiero verla, desentiérrenla que tengo prisa, ábranle la boca para que grite y su grito sea una respiración interminable, díganle que será resarcida, no en otros mundos, no, sino en éste, aquí mismo, camellos ígneos, reyes magos, en esta esquina ramplona, calle Piedras y Pérez Castellano. Pero no me moví. Cuando la miré de nuevo, la

Montevideo, 1945. Ha publicado, entre otros, ensayos: **Desarrollo de comunidad y subculturas, Lógica y relato en trabajo social, Mito y realidad en las ciencias sociales, Contribución a la metodología del servicio social;** *ficción:* **El acertijo y otros cuentos, Historias para**

pierna era de plástico y seguramente habría servido para exhibir medias o zapatos, calzones que se deslizaban hacia abajo en acto impúdico, y un cartelito que decía "en oferta". Una pierna de utilería, en fin, o de comparsa, un segmento más de la patraña de los hombres.

— Vamos, no tiene por qué ocultar que lo dejará pasar, que hará la vista gorda. No denunciará nada, ni un poquito — dictaminó el enano. — Así ha sido siempre. Todos pasamos al lado del horror, pero nos quedamos quietos. Construimos la indiferencia de cada día, pacientemente.

No, pensé en decirle, las fisuras del mundo me habían tatuado curiosos diseños en las entrañas, me habían punzado las tripas con estigmas. Tal vez también ahora, algo en esa pierna cercenada me remitiera a una mujer que yo bien pude haber conocido, compañera de escuela, de trabajo o vecina, seguro que la conocí en algún cruce o desvío o desvarío, una pierna que anduvo zigzagueando en la vida, como la mía, como tantas, no sé si viene al caso. Pero el duende grotesco que leía en mi mente me condenaba aún con su sustancia.

— Es mentira — explicó, cloqueando como una vieja bruja asexuada — La indiferencia te sostiene cual un soporte férreo. Pasarás de largo mientras asesinan a tu lado. Buscarás convencerte que todo lo has soñado. Que la culpa siempre fue de los otros. De los demás. Pero es tuya. Está en ti. Eso que llaman bestia es este mismo sopor, esta parálisis.

No quería enfrentarlo. Sabía que, si me volvía, tendría que prestar atención a su cuerpo de batracio medieval, con sus cueros rugosos, y sus ojos esféricos y estrábicos. Y la boca de molusco, blanda y glutinosa.

Pero la pierna, ay la pierna que me dolía ahora en el corazón de los escombros. Estaba fija en una posición forzada como si hubiese sido sorprendida en medio de un gesto de avance, movimiento. Y los escombros me pesaban sobre el cuerpo que fue mío y que ya no respiraba y se hundía sin pausa en la devota densidad de pedazos de objetos que tuvieron alguna vez sentido, en la densa pesadez de la masa toda muda. Y tan ciega.

Llamaría a los otros, buscaría ayuda. Montevideo debía saber que en sus calles, sin que nadie se percatara, se asesinaba a la gente. Habría que avisar de la ignominia, de que enanos o duendes o bufones se jactaban de nuestra llaga insidiosa.

— No llamarás — siguió hablando el fantoche, ahora transformado en un viejo rostro de humano coterráno — porque nadie vendrá. Pensarás que no vale la pena y seguirás de largo.

Tuvo razón. Seguí de largo. Tuve que hacerlo. Y abandonar mi cuerpo ya sin aliento sepultado allí con los escombros. Y la pierna. Dejé también la pierna, que todavía respiraba. La tuve que condenar a su propia agonía. Bajo los escombros. Me refiero a aquel cúmulo de restos, de pedazos de muebles y enseres y oficiosos objetos, de trozos de ornamentos de oratorios y orquestas, jirones de artefactos infértiles y arterias, de discursos durmientes, ditirámbicos, fatuos, de trofeos utópicos, testamentos y emblemas, de tronos y espejismos y segmentos de gestas.

Ya sé que ésto no viene al caso, pero, claro, de las piernas sólo me queda una. ◆

mi abuela, Esta manzana roja, Intacto el corazón, Construcciones, Invención de los soles, Una novela erótica, Ciudad impune. *Es encargada del Curso de Antropología Cultural de la Escuela Universitaria de Servicio Social.*

Israel en el imaginario de los escritores Ibero-Latinoamericanos

Entre el 3 y el 9 de enero de 1989 tuvo lugar en Israel el **Quinto Encuentro de Escritores Judíos de América Latina y España**, organizado por el Instituto Central de Relaciones Culturales Israel — Iberoamérica, España y Portugal, en colaboración con la Asociación Internacional de Escritores Judíos en Lengua Hispana y Portuguesa, y dedicado al 40° aniversario de la independencia del Estado de Israel.

La organización del Encuentro estuvo a cargo del Dr. Moshé Liba, Director General del Instituto Central, y de Ragel Eldar, Coordinadora de Programas del mismo; de Leonardo Senkman, presidente de la Asociación Internacional, José L. Najenson, secretario general de la misma, y Florinda F. Goldberg, secretaria de redacción de NOAJ.

Participaron en el mismo Ricardo Feierstein, Gustavo Perednik (Argentina); Celia Igel Teitelbaum, Hugo Schlezinger (Brasil); Arnoldo Liberman, Mario Satz, Alberto Szpunberg, Elina Wechsler (España); Edna Aizenberg, Nora Glickman, Jacobo Kovadloff, Saúl Sosnowski (Estados Unidos); Luisa Futoransky (Francia); Florinda F. Goldberg, José Luis Najenson, Leonardo Senkman (Israel); Gloria Gervitz, Ethel Krauze (México); Egon Friedler, Aída Gelbtrunk (Uruguay); Isac Chocrón y Moisés Garzón Serfaty (Venezuela). Además, tomaron parte en diversas actividades destacadas personalidades del campo literario, académico e institucional de Israel.

Dossier

Las sesiones de trabajo del congreso versaron sobre los siguientes temas:

Israel y la creación de los escritores iberoamericanos — A. Liberman, E. Krauze, N. Glickman, L. Senkman; moderador, L. Senkman.

El compromiso del escritor judío en Iberoamérica — R. Feierstein, I. Chocrón, A. Szpunberg, I. Eldar, S. Pecar, I. Viñas; moderador, J. Itzigsohn.

Borges e Israel — E. Aizenberg, J.L. Najenson, S. Sosnowski, A. Comay; moderador, A. Liberman.

Poesía y judeidad — A. Gelbtrunk, G. Gervitz, M. Satz, L. Futoransky, M. Liba, C. Igel Teitelbaum, E. Wechsler, M. Solotorevsky, N. Megued, M. Gai; moderador, M. Garzón Serfaty.

Literatura iberoamericana en Israel — Los problemas de la traducción — I. Austridán, R. Litvin, M. Wainstein, T. Nitzan, M. Tivon, A. Comay, E. Friedler, F. Goldberg; moderador, N. Megued.

Relaciones Israel-Diáspora — I. Shefi, I. Eldar, N. Lerner, Sh. Rosenberg, M. Raviv, I. Kaplan, E. Friedler, J. Kovadloff, G. Perednik, M. Garzón Serfaty, H. Schlesinger; moderador, N. Shutz.

Asimismo, se llevaron a cabo encuentros con los escritores Aharon Appelfeld, A. B. Iehoshúa y S. Izhar, y un diálogo con escritores hebreos en la Casa del Escritor en Tel Aviv, coordinado por Oded Sverdlik.

Presentamos a continuación una selección de las ponencias expuestas, así como de los trabajos enviados por escritores invitados que no pudieron participar en el congreso. Los textos del panel sobre las traducciones hebreas de literatura latinoamericana serán publicados en el No. 5 de NOAJ. ◆

Donde se cuenta cómo y cuándo estuvo en Jerusalem el soñador de Smith

A Leo Senkman, Capitán, y a los demás tripulantes israelíes de NOAJ, porque ellos velan por la especie.
G.M.G.

Y sí, yo debo habérmelo imaginado, porque mirá con lo que fui a soñar, esta noche, justito: pues que andaba por Jerusalem. ¡Yo! ¡Cosa de no creer! Mirame vos a mí, que no salí de Smith ni cuando jugó Boca en Algarrobos, allí, en Jerusalem, en el centro de los grandes vientos. Debe ser lo que comimos todo el día ¿no? O eso que te conté ayer, de aquellas gentes que venían, y de golpe paralizaban la pampa de los sábados, mientras los gauchos se dejaban chupar por el mate, y miraban con los ojos secos el disfraz de los recién llegados. O, por lo que verás al final del sueño, lo que ha estado lloviendo desde anoche, sin parar.

Bueno, vaya a saberse al fin de cuentas por qué sueña uno lo que sueña, la cuestión es que ahí estaba yo, orondísimo y, lo que es todavía mejor, caminando. De un lado para otro, meta subir y bajar por las callejuelas de la Ciudad Vieja, pasar por los ojos de aguja de la Vía Dolorosa como si fuera pobre, que lo soy, y flaco que lo dudo, remontarme el Monte de los Olivos, cabecear el Scopus, dar mil vueltas por las colinas, qué sé yo... Y lo que más me asombraba, aunque eso ya no sé si lo veía o lo pensaba o qué, porque en los sueños ya sabés que los colores no se ven, era ese tono dorado que salía de las paredes, de las casas, de las piedras, y hasta de las caras de la gente si no me acuerdo mal, y que lo cubría todo, el aire, lo que quieras.

Pero, fijate, esas cosas que solamente pasan en los sueños: encima, en Jerusalem había mar, un mar inmenso, que nunca vi, claro, ni acá, y yo era una suerte de Noé, porque en realidad lo que andaba haciendo era buscar animales, especies de todas las razas y pelajes, para subirlas al Arca. Porque parece que la violencia de aquí

Gerardo M. Goloboff

CREACION

Narrador, poeta y crítico argentino, residente en Francia. Enseña literatura latinoamericana en universidades de Tolouse y en París, y dictó un curso en 1987 en la Universidad de Jerusalem. Poesía: **Entre la diáspora y octubre** *(1966). Novelas:* **Caballos por el fondo de los ojos** *(1976);* **criador de palomas** *(1984);*

se había repasado, y toda la carne estaba corrompida. Eso o algo parecido era lo que escuchaba, ¡vea usted!, o me decían, o diría yo mismo en sueños.

Así que andaba a los saltos porque siempre me faltaba algún animalejo, o se me mezclaban los de aquí con los de allá: cuando encontraba un camello me faltaba una mulita, y cuando tenía la pareja ya bien armada acá, había siempre algún pájaro de esos medio orientales que se me perdía en el aire. Cosa de locos, con un trabajo de nunca terminar. Así que al rato de acostarme, porque parece que todo eso lo soñé enseguida, me desperté asustado, y mucho más cansado que antes, y a lo mejor habría pasado media hora nomás desde que nos fuimos a dormir. Claro que serían horas de las bíblicas, que por ahí te duran doscientos años, pero así son los sueños, viste, y es lo que te hace pensar que hasta el mundo es irreal puesto que cualquier inmensidad llega a caber en un poco de recuerdo...

El Soñador se quedó con los ojos entrecerrados, como viendo esas grandezas de las que hablaba, mientras fuera empezaba a levantarse el calor. Las nubes abundaban todavía más que antes, pero todavía sin llover.

En la cocina, que casi siempre estaba a oscuras, el aire, sin movimiento alguno y aparentemente sin contactos bochornosos con el exterior desde mucho tiempo atrás, estaba bastante fresco. De cuando en cuando, no se sabía por dónde, entraba alguna mosca. Si eso, pese a lo reservado y casi inexpugnable de la atmósfera, llegaba a suceder, oportunos repasadorazos de Victoria ejecutaban a la intrusa en un segundo. En tales circunstancias, el ambiente se agitaba, y las corrientes producidas daban la impresión de provenir de las aspas de un gran ventilador. Atento como estaba al escenario entre edénico y apocalíptico que el Soñador le describía, el Pibe no dudó que tales ventoleras guardaran estrecha relación con las imágenes sagradas.

Advirtiendo entonces el ensimismamiento repentino de su interlocutor, iba a preguntarle si le pasaba algo, cuando el otro, al ver sin duda el gesto casi imperceptible, dejó oír en un hilo de voz: Pensamientos nomás, cosas que le cruzan a uno...

Luego de unos pocos instantes, animado por un mate y quizás por el interés de no dejar para siempre trunco el relato de su sueño, aseguró: No vayas a creer que es la primera vez. En Jerusalem, sí; allá jamás estuve antes, claro. Pero la cuestión del Arca y todo eso, no, no es nueva. Y viste lo que a veces son los sueños... Te siguen en la cama como si fueran novelas de aventuras o tiras cómicas. Hay gente que tiene eso, y parece que ahora se me da por ahí a mí también. Noches en que no, pero, en cuanto menos te esperás, vuelven. Y ya me ves de nuevo, buscando animalitos...

Otra vez estaba entusiasmado. Los dedos hurgaban, ora el apoyamanos del sillón, ora una galleta que había quedado sobre la mesa e iba, por su empecinamiento, reduciéndose a polvillo. En ocasiones, alguna miga quedaba incrustada en los resquicios de la madera; el índice o el meñique pugnaban entonces desesperada e infructuosamente por sacarla de allí. Pero el relato proseguía, independiente, como si esos trabajos, en lugar de distraerlo, estimularan su concentración.

La luna que cae y El soñador de Smith *(en prensa). Ensayo:* **Leer Borges** *(1978).*

Noches o siestas en que no, repitió con un pesado cabeceo, pero, de golpe, sí. Capaz que insisten pór el hecho de que es dificilísimo dar con tantos, para que salga bien... Y es así de arrevesado porque no hay que confundir los de allá con los de acá, será por eso que me vienen en etapas, como las cintas de episodios. Aparte de que, muchas veces, ni con los propios animales conocidos podés diferenciar: ¿qué lechuzas son? ¿las de allá o las de aquí? ¿Y qué avestruces, eh? Claro, fácil es con camellos, porque yo no he visto más que el que lleva en su sobretodo el escribano Sala, o con los cocodrilos, que me parece haber reconocido a varios en carteras de damas vecinas, pero cuando tenés que andar cazando conejos o liebres ahí te quiero ver, la cosa se complica bien en forma...

Ya no te digo buhos, ranas, ratones o lagartos: con ésos hasta podría aguantármelas. Pero están unos de nombres medio raros, o que por ahí no tenemos la costumbre, o que a lo mejor los conocés con otra manera de llamarlos y se te mezcla el estofado, como el azor, el quebrantahuesos, el milano, el somormujo, el ibis, la abubilla, el hagab y el argol, y ya ni me recuerdo cuántos otros que por ahí son nombres nada más, como el de todas esas gentes que tengo en la cabeza, y a veces me pregunto para qué demonios llevaré tal cantidad almacenada como si las palabras quisieran decir algo, solas, separadas de las cosas, por la música, su canto, su formación, el ruido, el cosquilleo que te pasan por la oreja o a veces en el cuore haciéndote sentir que lo que dice esa palabra es sólo para vos...

¡Qué sé yo! Ya el lío empieza con las primeras órdenes. Primero, era que de cada especie tenía que meter una pareja. Al rato, la cuestión se enreda: resulta que ya no es una, sino siete. Y hacer bien la diferencia entre animales limpios, que quién va a saber los que son porque lo que se dice limpio ningún animal es, y si te ponés demasiado exigente terminás comiendo nada más que arvejas...

Bueno, después estaban las aves, que ésas no deben ser sucias porque hacen sus cosas en el cielo, y no tenés lugar más puro. Y después animales de tierra, y de agua, de bosques, montes, selvas, desiertos, calles públicas, placitas...En fin, que de todo lo que vive en carne, ya tenía yo que ir agarrando lo que pudiera, y que no se me fuese a escapar algo que alentaba de espíritu de vida en sus narices, o se movía o se arrastraba, porque para eso había yo tenido la ocurrencia de soñarme de Noé. Y sin contarte la comida, puesto que debía andar buscando lo que te venga a la cabeza, un poco de cada alimento que alguna vez en algún tiempo haya servido para meterse en boca de alguien, porque había que salvarlo todo, y aquello parecía otra que el almacén de Folch, una película de Cecil B. de Mille.

Ahí tenés una maratón, un entrenamiento de pulga, porque me pasaba saltando de un lado para otro detrás de todas las especies. Te juro que de sólo contártelo me canso, así que imaginate lo que será dormir con ese zoológico multiplicado, en esa calesita. Pero, claro, te reconozco que lo más difícil no es estar ahí, porque de un movimiento de cabeza te salís, para eso es sueño. Y soñar, sabés, no es nada. Al fin de cuentas, cualquier infeliz sueña. Lo bravo es después, cuando tenés de desoñarlo. Ahí precisás un diván de tres mil metros ¿no? ◆

Magdalena Guilló

Retorno a Eretz Israel

Narradora española, autora de dos novelas en las cuales el mundo judío en su génesis y evolución constituye el centro de su obra creadora: **Entre el ayer y el mañana** *(1984),* **Un sanbenito para el señor Santiago** *(1986).*

Cuando llegó a la tierra de Israel, tan pobre e indocumentado como había salido de ella muchos años atrás, lo primero que hizo fue arrodillarse y besar el suelo. Contempló el cielo, parpadeó ante un sol cegador, respiró el aire con fuerza y se estremeció al sentirse envuelto en tantos olores y ruidos que parecían darle la bienvenida. Algunos — el olor de los campos, el olor del mar, el rumor del viento, el canto de los pájaros — eran los mismos de cuando dejó el país; otros — los ruidos de máquinas y motores, el hedor de la gasolina, el perfume de la libertad — eran absolutamente nuevos. Vestido con unos vaqueros gastados y una camisa descolorida, su único visado ante las autoridades de inmigración lo constituían su juventud, la franqueza de sus ojos claros, color de oro, y la fluidez de su hebreo. Explicó que había nacido en Eretz Israel pero no recordaba el año, y que podía demostrar su condición de judío para acogerse a la Ley del Retorno. Las autoridades no pusieron obstáculos pero le preguntaron de qué pensaba vivir. El dijo que sabía labrar la madera y, además, era rabino. Podían mandarle a un taller o a una yeshiva...

— ¿Te gustaría ir a un kibutz de Galilea?

¡Galilea! No sabía lo que era un kibutz pero volver a Galilea, a los campos de su infancia, a los cielos de su adolescencia, a los caminos tantas veces recorridos, las aldeas blancas, los valles fértiles, el lago Kineret...¡Claro que le gustaría!

— ¿Cómo te llamas?

— Iehoshúa ben David.

Lo mandaron a un kibutz donde la palmera datilera crecía junto al árbol hermoso y donde las palomas zureaban al atardecer junto a las aguas de aquel lago taumatúrgico que los cristianos llaman mar de Tiberíades.

En el kibutz era el Rabí de los ojos dorados. Sabía tallar muy bien la madera pero lo que le gustaba era enfrascarse en el estudio de la Ley y los profetas. No le gustaba el Talmud, decía que complicaba demasiado las cosas, que la verdad era sencilla y no había que andar retorciéndola y sacándole puntas inexistentes. De vez en cuando se quedaba absorto contemplando los lirios del campo o las aves del cielo; otras veces huía al desierto para ayunar y meditar sobre algún pasaje de las Escrituras. Pero siempre regresaba a su kibutz, donde soñaba que la palmera pudiera volverse tan niña como cuando era una niña con cintura de pulsera, donde imaginaba que en el árbol hermoso brotaba un clavel encarnado que por redimir al mundo se

ha vuelto lirio morado, donde las palomas a orillas del lago evocaban el patio, el aljibe, los recuerdos, el futuro, nuestra patria, la liberación, el tiempo...

Un día sus compañeros del kibutz le llevaron a Jerusalem. Al recorrer la ciudad vieja fue presa de una gran emoción y lloró en silencio. Y, cuando llegó frente al Muro de las Lamentaciones, ante la sorpresa de sus compañeros, se desmayó.

Cuando volvió en sí deliraba. Le llevaron a un hospital y se pasó tres días delirando, con fiebre altísima y sudando sangre, murmurando frases incoherentes.

Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios...

Yo os digo: No hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan...

Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá...

Alguien dijo que aquellas frases eran trozos del Evangelio de los cristianos. ¿Cómo era posible? ¿El joven rabí de los ojos dorados, que se pasaba el día enfrascado en la Ley y los profetas, recitaba los Evangelios en medio de su febril desvarío? ¿El que había tallado en madera héroes y escenas de la historia de Israel repetía ahora las palabras de Jesús de Nazaret, el personaje más controvertido de la hagiografía judía?

¡Ay de ti, Corazaín, ay de ti, Betsaida...!

¡Jerusalem, Jerusalem, que matas a los profetas y apedreas a los que te han sido enviados...!

A los tres días cesaron la fiebre y los delirios evangélicos y amaneció curado. Pero el oro claro de sus ojos había adquirido una pátina sombría que los hacía más bellos y también más penetrantes. Volvió al kibutz y siguió tallando madera, pero su arte cambió. Ahora las esculturas que salían de sus manos eran figuras solitarias con un escueto nombre. Mi madre — una mujer joven y hermosa — , Miriam de Migdal — una pecadora que amó mucho — , Lázaro — un regresado del más allá — , Simón — un pescador ingenuo — , Iojanán — un asceta esenio. También cambió su estudio de los textos sagrados. Ahora escribía, escribía febrilmente y guardaba celosamente sus escritos. Y, por último, abandonó la escultura y empleaba todo su tiempo libre en escribir.

Todos se preguntaban qué le ocurría a Iehoshúa ben David. Empezaron a circular rumores acerca de su extraña conducta. Alguien le había visto un viernes a las tres de la tarde, poco antes de que se encendieran las velas del Shabat, acostado en el suelo de su abandonado taller de escultor, desnudo sobre un tablón de madera, con la cara desencajada de dolor como si estuvieran clavándole pies y manos en aquel madero infamante. Alguien más había curioseado sus escritos y decía haber leído poemas desgarradores donde se dolía de la persecución del pueblo judío a través de los tiempos, y eran poemas escritos en metros de aflicción y rimados con remordimientos, como si él fuera responsable de todos los sufrimientos de la Golá. Otros aseguraban que se creía el Mesías y otros que tenía ínfulas de rey de los judíos y otros más que le habían observado en oración y parecía que hablara con Dios cara a cara como nuestro padre Abraham, como nuestro padre Jacob, como Moshé Rabenu... Uno le había visto lavar afanosamente su única camisa, que tenía una mancha de sangre a la altura del costado y que por mucho que

frotaba, la mancha no desaparecía, y otro contaba que tenía la espalda llena de cicatrices como si le hubieran azotado salvajemente, y otro más decía haber contemplado en el oro de sus ojos la imagen de una mujer de belleza turbadora y mirada ávida de amor. Los más radicales proclamaban que había que expulsarle del kibutz, los más benévolos que había que ponerle en tratamiento psiquiátrico y los más indiferentes temían que acabara causando problemas y ya había bastantes problemas en Eretz Israel para que un *olé* venido de Dios sabía dónde los aumentara y los enriqueciera.

A nadie se le ocurrió pensar lo más sencillo. Jesús el judío, hijo de María, quería recuperar su autenticidad. Harto de veinte siglos de manipulación cristiana que le apartaba de sus orígenes y le negaba su identidad, Jesús el judío volvía a Eretz Israel. ¿Qué tenía que ver su judeidad con las catedrales góticas, los retablos barrocos, los cuadros velazqueños, los dorados primitivos italianos, la Capilla Sixtina o los fríos templos luteranos? Harto de ver arrodillarse ante su cruz a los que asesinaban a sus hermanos blandiendo esa misma cruz, harto de ver a su pueblo identificado con el odio del Sanedrín y con la ambigüedad de un pretor romano, harto de que le adoraran como Dios todos los que no le entendían como hombre, Jesús el judío abandonaba Roma y volvía a Jerusalem, huía de su encierro en iglesias y monasterios para recuperar la libertad de recorrer los campos de Galilea, caminar sobre el lago Kineret, perderse en la desolación del desierto, proclamar una vez más bienaventurados a los pobres de espíritu, a los que lloran, a los que padecen persecución por la justicia porque de ellos es el reino de los cielos. Ya ningún fariseo malévolo volvería a preguntarle si era lícito curar en sábado o pagar tributo al César, ya ningún gentil insolente volvería a preguntarle si era el rey de los judíos... Había muchas otras cosas que podían volver a preguntarle todavía acerca de su naturaleza divina, su condición mesiánica y sus revolucionarias interpretaciones de la Ley y los profetas pero, de momento, podía asombrarse ante el bullicio de las ciudades, la frondosidad de los bosques y la dulzura salobre del mar, volver a abrazar a su madre, tan morena y hermosa, volver a encontrar a Marta y María, a Lázaro y Juan, inventar otras parábolas, celebrar el Pesaj... Tal vez tendría que enfrentarse de nuevo a una triple tentación satánica y a la tentación más sutil y peligrosa del amor de María Magdalena; ¿sabría resistir de nuevo, sabría repetir que no sólo de pan vive el hombre y, sobre todo, repetirle no me toques a aquella mujer que tanto le amó? Tendría que enfrentarse a otras cuestiones que, en el fondo, eran las mismas de siempre; ¿sabría tomar el partido de los débiles y defender a los oprimidos y desheredados, cosa que no siempre hicieron los que se llamaban sus seguidores? ¿Sabría fustigar de nuevo la neurosis ritual de los que se creían puros, azotar a los mercaderes, maldecir la hipocresía, proclamar una vez más que no había venido a abrogar la Ley y los profetas? Tal vez... En cualquier caso, prefería ser Rabí Iehoshúa entre los judíos que Cristo Rey entre los gentiles; que se buscaran los gentiles otro Mesías para fundar nuevas estructuras de poder y nuevos tribunales de terror, para inventar ideologías y encadenar conciencias, para colgar sambenitos y redimir culpas, que él se quedaba muy a gusto en la entrañable tierra de Israel donde nadie esgrimiría su nombre para justificar la guerra, arrogarse el poder, disfrazar el odio o simular la paz. ◆

Ciudad de oro amurallada

He recorrido en círculo tras círculo la Ciudad de Oro Amurallada. Del primer gran círculo central que abarca en sí la dimensión de un punto y en su infinitud condensa las potencias de la palabra abstracta, parto al segundo y al tercero. Al cuarto y al quinto. Al sexto y al séptimo. Al octavo y al noveno. Y agrego un décimo innombrable e invisible.

La concentricidad va envolviendo y desenvolviendo la extensión circular de la ciudad y dorando y desdorando cada piedra de encuadre milenario. A veces en las ranuras de encaje surge la hierba colgante y cristales minúsculos derramados. O mensajes escritos por el hombre, con plegarias, con esperas. Por el suelo: arcilla, barro, materia para crear nueva vida o nueva imagen de vida. El soplo del desierto aguarda, paciente, el momento de insuflar el alma. El soplo del desierto y la transparencia del agua virgen, que no son sino la manifestación divina.

He caminado. He peregrinado. He rizado extensiones de mar inquieto. Para llegar ante los pies de la Ciudad de Oro Amurallada. Ciudad en lo alto: anunciada antes de la subida. Por otros montes. Por otros olivos. Por otras piedras de estrías perennes.

Me he detenido, como buen peregrino, como buen hombre temeroso de Dios. No he podido entrar en la Ciudad sin antes recoger palabras dispersas, sin antes despojar vocales de consonantes, quedándome con el sonido gutural iniciador.

Cuando, desnudo, conocí que no podría hallar lo inhallable, pude mover, entonces, mis pies torpes hacia el centro de la Ciudad que es el Centro.

El ascenso fue pausado y la puerta de entrada difícil de elegir. Puerta de nombre dado: Puerta de los Leones: Puerta de las Flores: Puerta de los Desechos: Puerta de Damasco: Puerta de Iafo. Para elegir la adecuada es necesaria la ayuda del Angel que todo lo propicia, que todo lo allana. Siete veces invocado. Siete veces renuente. Siete veces más invocado y entonces, dadivoso, señala la puerta con una rama que se incendia.

Yo, peregrino, que he venido a quedarme, que he venido a encontrar mi lugar de muerte, he sabido por qué puerta entrar: la Puerta del Centro: la que lleva al punto medio: de la que no hay retorno: la que señala la rosa de los vientos: los cuatro puntos cardinales en uno: los cuatro pilares de mármol que sostienen el mundo.

Por ésa entré: no hace un día ni dos: un año ni dos: un siglo ni dos: un milenio ni dos. Por ésa había entrado siempre. Con mi cuerpo o con el de los demás. Con mi nombre en la piel: desgarrado pergamino de letras grabadas.

He corrido entre las callejuelas retorcidas y el eco de mis pasos ha retumbado sin fin. Las ventanas se cerraron y los velos cayeron. Una mano más blanca que pluma de paloma ha trazado un signo indescifrable: ¿cómo lo entenderé?

Angelina Muñiz-Huberman

Narradora y poeta mexicana. Publicó las novelas **Morada Interior** *(1972),* **Tierra adentro** *(2077).* **La guerra del unicornio** *(1983);* **Huerto cerrado, huerto sellado** *(cuentos);* **Vidano al viento** *(poemas). Enseña literatura en la UNAM.*

El olor de la Ciudad de Oro Amurallada es de incienso y de mirra. De especias. De nueces y de almendras. De flor de azahar al anochecer. De aceite de oliva en la mañana tempranera. De vino rojo de consagrar. De licor espeso en jarra de plata. De higos en bandeja rezumante de miel. De pan salado y de leche bendita. De cuero labrado. De metal fundido. Del tinte de telas de peso suave. De humo. De fuego. De perfume. De tierra mojada.

¿Por qué todos se encierran y sólo yo corro? ¿Se cubren la cabeza y yo voy descubierto? ¿Cuál es el mensaje de ellos y cuál es el mío? Los demás asienten y yo disiento. Veo lo que no ven. En el blanco: la palabra de fuego: la mirada que perfora: el sonido doliente: la esencia recobrada: el lento deslizar de las yemas de los dedos.

He aquí que todo parte del libro y regresa al libro. El Libro. El que leo sin descanso, de día y de noche, con luz o sin ella, en los rostros fatigados y en los surcos de las arrugas. En las lágrimas iniciadas y en la intención de los ojos.

¿Cuándo alcanzaré la paz y podré sentarme ante mi escritorio para caligrafiar la palabra sagrada? ¿Cuándo cesará el movimiento continuo de mis pies? ¿Cuándo dejaré de subir y subir por las estrechas calles de la Ciudad de Oro Amurallada? ¿Cuándo habré cumplido la condena de la impaciencia y mi cuerpo descansará?

No me acuesto. No duermo. No cierro los párpados. El tiempo se me encabrita. ¿Quién puede así sentarse a escribir?

Doy vueltas y revueltas por la Ciudad. No paro. Trompo de cuerda que nunca termina. Los círculos sefiróticos son nueve sobre nueve, sobre nueve y no hallo el décimo signo impronunciable.

Repito mis pasos: pues cuando creo que he llegado al punto más elevado de la colina, aún me falta por subir y subir.

Las estrellas caen sobre mis hombros y la claridad de la noche me aterra. ¿Dónde, entonces, esconderme? ¿Cómo escapar a la vista clarificadora? ¿Qué gruta: qué caverna escoger?

El león de Judá ruge y cuida las puertas del Templo. ¿Podré yo entrar? Si aún no estoy listo: si mis pies pararan un momento: si supiera entonar la oración precisa: si ascendiera la voz del cántico: si rimara los versos pulidos: si comprendiera el significado de cada letra.

Es inútil. Es agobiador. Este querer llegar y no encontrar el camino. Esta condena de la inquietud constante: solamente imaginar y no conocer, en cambio.

¿Cómo podría cambiar imaginación por realidad? Dejar de lado el pensamiento nunca acabado y atrapar entre las manos un pedazo exacto, concreto, palpable, de algo. De cualquier algo que no sea aire. De aire vivo, sí, pero de aire muero. ¿Qué sería el algo que atrapase? ¿Qué sentiría con flecos de algo en los dedos: con algo derramándose o con algo pesando?

Que huyera, entonces, el pensamiento sin fin. Que me conformara con la materia tangible. Que pudiera exclamar: he aquí que he encontrado el peso de todas las cosas.

Y, sin embargo, no reposo. Día y noche circulo por la alta Ciudad de Oro: sin alcanzar la cumbre: sin descender el abismo. Movido por enorme voluntad lejana de mí: que me gravita: que

me encoge: que me exilia: como parte del alma desprendida de Dios. Voluntad que no me domina y que no me retiene. Me escapo en abulias, en indecidires, en pétreas inacciones.

El orden que le falta a mi mente es el orden con el que recorro a la Ciudad. Metódicamente inicio el aprendido arte de caminar por si pudiera, de algún modo, relacionarlo con el arte de pensar. El equilibrio: la selección: la armonía del cuerpo externo: ¿por qué no corresponden al cuerpo interno? Deambulo. Levito. Inserto mi cabeza en las nubes.

Es verdad que puedo hacer esas cosas y más aún si así lo quisiera.

Si así lo quisiera: quiero y no quiero. Cualquier cosa que piense en su origen la quiero y la detesto. Toda acción humana me es propia y ajena. Elijo el blanco y el negro: la palabra definida y la palabra interpretada. Por lo tanto: me paralizo en movimiento: y no puedo detener estos mis pies en su correr y pisar.

A veces pienso: ¿y si los pies no fueran míos? ¿Por qué se lanzan sin mi deseo, sin mi obligación? ¿Quién sino yo debería mandar en ellos? ¿Por qué no me obedecen? ¿No son, acaso, mis subordinados? ¿No soy yo el Gran Ordenador?

Parece que no lo soy.

En esta Ciudad de piedras de historia: de historia que sube y baja en escalones, no encuentro el grado de mi momento. Veo hoy y veo ayer. Lo más nuevo y lo más antiguo. Lo que se aprende por inferencia y lo que se recibe por palabra de boca. La transmisión del rosario, del salmo, de la cuenta eslabonada. Las salpicaduras de sangre en los muros: el recuerdo del ruido de los cañones.

Pero mi propia historia la he borrado. No sé en qué manuscrito quedó grabada. Alguien tuvo que escribir sobre mí. O tal vez fui yo, cuando podía sentarme ante el escritorio. No ahora, que no puedo detenerme.

La infancia de peregrinaje, con ropas prestadas, con zapatos que no eran de la medida, con largos gabanes hasta el suelo. Arrastrado de la mano de alguien, ya corriendo, desde entonces. El nombre transformado: los padres desaparecidos: la familia dispersa. Iniciando aprendizajes mínimos de idiomas impropios. La gran lección es la lección de la sobrevivencia: un niño, de cuerpo pequeño, se esconde fácilmente. Aprendí a deslizarme: a introducirme: a sumergirme. Desde entonces. A no ser yo. A inventarme cada día. A nacer cada sol. A escribir mi vida en cualquier trozo de papel: no mi vida de pasos contados, de alimentos escasos, de vestimentas grotescas: sino mi vida imaginada: tal y como debería haber sido: la vida que cada niño cree que es la suya al nacer y que luego le es demostrada su aberración.

Yo había decidido no aceptar las reglas de juegos que no fueran el mío: en el papel escrito: así fuera un papel que se destruyera: yo escribiría mi vida exclusiva. Yo sería mi propio director: mi propio inventor: mi propio yo.

Por lo que fui aislado de los demás: sin que se me ofreciera cama ni techo.

Por lo que mis pies no paran en ningún asilo.

Por lo que mi mente no descansa.

Con lo que he logrado la invasión de mí por mí.

Es decir, me retraigo, me encojo, me invierto.

Me excavo.

Del mismo modo que la Ciudad de Oro Amurallada guarda en sus capas internas medidas de otras ciudades y otras épocas, si miro en mis entrañas extraigo los engarces eslabonados de una creación que ha abarcado desde el más sencillo elemento hasta la más compleja ofuscación. Y, sobre todo, igual que aspiro a hallar el punto culminante de la Ciudad, revuelvo en mi cabeza en busca del orden final.

Pero mis pensamientos que giran y giran como mis pies, tampoco pueden detenerse. Empiezo a pensar y una idea asalta a la otra, un principio a un fin, una secuencia a una interrupción. Un torbellino. Un fluir. Un mar en picada. Un sonido cortante. Instrumentos de percusión. Revolotear de ala enjaulada.

Tomo mi cabeza entre mis manos y quiero asentarla: colocarla en la posición en que ya no gire más. Quisiera sólo ver al frente: cortar los músculos del cuello y acompasar un ritmo dado a una melodía única. No aspiro a mucho: olvidar todo lenguaje aprendido y quedarme con una sola, repetitiva y conocida palabra: una sola.

Una sola. Que me llevaría al centro del Centro.

Que pararía mis pies.

Que desenvolvería el mapa de las calles.

Que borraría el perfil y el reojo.

Que me enterraría en los resquicios del Gran Muro.

De antemano sé que mi deseo es vano. Que si hallara esa palabra ya nada me importaría: que al cesar de correr sería atrapado y encerrado para siempre. Mi condena es mi salvación.

Prefiero, entonces, dirigirme sin cesar hacia la puesta del sol. Recorrer junto a las paredes de las casas la marca del sol: viajar con la luz de mediodía y la sombra embebida. Recoger en mi pupila el reflejo de oro del sol sobre la piedra de oro. Ser yo también el viajero solitario de oriente a occidente.

Despojado. Aislado. Hijo del sol sin haberlo pedido. ¿Qué gano en mis vueltas y revueltas? ¿Acaso ayudo a otro doliente como yo? Camino de presencia en presencia sin acumular pasados. ¿De qué modo encarnar mi historia en este mi único ser y en este mi único momento que no puedo detener?

Y, sin embargo, sé que mi historia es la misma de todos los demás. Que tampoco los otros pueden parar el tiempo ni el correr apresurado de sus pies. Que, por eso, se han encerrado tras de sus puertas y corren las cortinas de sus ventanas. Que sólo entre rendijas me observan. Que ya no salen a las calles para no tropezarse conmigo.

Que si hicieran lo que debieran me exaltarían y me ensalzarían. Me cargarían sobre sus hombros. Me conducirían en palanquín al Templo y cuando la luna emergiera creciendo y creciendo tras del Muro de Oro, me dejarían volar hacia el cielo más alto, seguros de que les extendería la mano para que ya nadie se preocupara de los pies incesantes y en cadena, todos juntos, nos eleváramos hacia la primera de las esferas celestiales. ♦

Laureano Albán

Poeta costarricense. **Herencia de Otoño** *(1980, Premio Adonais);* **El Viaje Interminable** *(Primer Premio de Cultura Hispana, Madrid, 1982);* **Geografía Invisible de América** *(1982, Premio Hispanoamericano de Literatura Juan Ramón Jiménez);* **Autorretrato y transfiguraciones** *(1983, Premio VII Bienal de Poesía Provincia de León);* **Todas las Piedras del Muro** *(Jerusalem, 1988). Se desempeña como Embajador de Costa Rica en Jerusalem.*

CESAREA

Cesárea azul, fatiga de la espada.
Cesárea que no es mármol y es silencio.
Nadie pudo soñar mientras morías.
Ay, dije muerte, y tu verdad es aire.
La piedra es transparencia
cuando el hombre y el tiempo
la alzan destinada junto al mar.
Ella no puede detener la rosa
con dientes florecidos de la noche.
Miro la escala breve y lejanísima
que se adentra hasta mi alma,
miro la noche breve que en la tarde no existe.

Alguien habla a lo lejos y desnuda sus sueños.
Cesárea del ayer, golpe de un viaje
que no termina aquí,
sino en la frente de una antigua estrella.
De un viaje que es la piedra junto al hombre
dirigida al azar de la mañana.

Dadme un puño de rosas para vencer la piedra.
Dadme una rosa de agua para vencer el frío.
Aquí estuvo la noche y su palabra.
Aquí tuvo la sed sitio de nieve.
Aquí lloró tu nombre en las espadas.

Eres polvo perfecto porque ya no es deseo.
Cada piedra cayó a su melodía.
El rojo miedo de vivir te cerca:

el corazón del tiempo a la deriva.

Sobrevivir es algo desordenado y solo.
Es decirle a la piedra que el hombre la extermina
Sobrevivir es una rosa impura,
algo manchado y sin azul, la vida.

Todo es sobreviviente del olvido.
Aquí, Cesárea en llamas, yo te he visto
en la llama más lenta, la del miedo;
más alta aún, la del ayer en llamas.
Nada quedó. ¿Qué digo
si respiro la tierra y cuanto miro?

Por último un favor, sobre la losa
grabad la estela rota del destino:
el hombre es su oración y no lo sabe.
Detrás de cada piedra alguien se esconde.
Dejadme ver, quizá lo reconozca.
¿Tiene rostro, no es Dios, tiene caminos?

Una espada le brilla en las pupilas
y la noche en los pies. Te reconozco, ayer,
estás en llamas para siempre herido.
No eres piedra, eres llama.
La máscara es la piedra junto al frío.
La máscara es la piedra y tu eres máscara
de algún rostro de Dios – lejano de todo –.

Cesárea del ayer, todo en tu frente
se puso blanco y estalló a la vida:
el corazón de nieve del herido,
el que se fue hacia el mar y es lejanía,
la agonía de mármol del vencido,
el que aquí abrió su fuego a la memoria,
el que tomó la muerte como un vino,
y el traidor y el leal, y el pájaro y sus vidas.

He aprendido un secreto de tus tardes:
no volver a nacer es ser olvido.
Y el hombre es terco y de basalto y gime

contra el ayer, y cruza por la historia
lejanamente suyo, ámbar del día,
mirando hacia la piedra como mirando a Dios.

Cesárea del ayer,
una palabra más y estás dormida.
Entre la muerte y yo, estás dormida.
Entre el destino y yo, estás dormida.
¿Quién te dijo que no,
que no serías eterna como el hombre?
¿Que como él no habrías de nacer y morir
y abrir estrellas con sus mismas manos?
¿Quién te dijo que no serías
una mueca del hombre, no su risa?
¿Qué no serías una móvil
evidencia de piedra, acosada en la tarde,
que burlaría los ojos del olvido?

Cesárea del ayer, ya estás dormida.
Yo canto y tú te duermes.
Yo paso y tú te duermes.
Yo vivo y muero y nazco y tú te duermes.
Interminablemente duermes, rota y rota,
como si un ángel ciego – ¿o fue ya el hombre? –
cada columna, cada friso y cada estela,
con un gozo de lluvia lejanísimo,
con un gozo deicida en la mirada,
las partiera en trocitos,
en muñones de sombra detenida,
las quebrara en espejos imposibles.

Cesárea del ayer, ahora dormida
como un dios junto al mar siempre despierto,
eres, en la implacable tarde del olvido,
una pluralidad de piedra inmune,
un alto día de piedra sentenciada
que ante el mar no termina.

Anfiteatro romano,
Cesárea, 6/Feb./88.

Alberto Szpunberg

A tiro de piedra

A Mijal

Buenos Aires, 1940. Vive en España desde 1977. Es docente de literatura argentina, y ex director del Depto. de Lenguas y Literaturas Clásicas de la Universidad de Buenos Aires. Publicó los poemarios **Poemas de la mano mayor** *(1962),* **Juego limpio** *(1963),* **El Ché Amor** *(1966),* **Su fuego en la tibieza** *(1981),* **Apuntes** *(1982-1985). Obtuvo el Primer Premio de poesía "Ciudad Alcalá de Henares" en 1980.*

Todos los años, el Día del Perdón, mi abuelo daba vuelta la última página del Libro de Oraciones y exclamaba: "El año próximo en Jerusalem". Una vez le pregunte dónde había nacido y él me contó que en Colorash, un pueblito situado en el cruce de vaya a saber qué cambiantes y absurdas fronteras. "¿Fronteras?" — se rió mi abuelo —. "Una semana, Colorash fue invadido y saqueado por siete ejércitos diferentes. El lunes entró el primero, nos reunió a todos en la plaza y nos obligó a jurar su bandera. El martes entró el segundo, juntó en la misma plaza a los sobrevivientes del día anterior y nos obligó a jurar otra bandera, la suya, por supuesto, y así el miércoles, y así el jueves, y así el viernes, y así todos los días".

A pesar de que mi abuelo era de esos judíos de Europa Central a los que la miseria y los pogroms habían hecho perder todo, todo menos el buen humor, yo, que tan claro tenía que era argentino, como que argentina era la bandera que había jurado, no me animé a preguntarle jamás cómo se las habían ingeniado los sobrevivientes del viernes para jurar la bandera del ejército del sábado, ya que el sábado los judíos no pueden jurar ninguna otra bandera que el sábado mismo, día en que sólo trabaja el espíritu y el mundo, todo el inconmensurable mundo, definitivamente redimido y en paz, con todos sus reinos y sus pueblos y sus ciudades y sus campos y sus mares y sus bosques y sus fieras y sus siete cielos y sus siete planetas y sus infinitas estrellas, como infinitas son las doradas arenas del desierto y las dispersas simientes de Abraham, en fin, todo el mundo florece ante los ojos como las murallas santas de Jerusalem. De todos modos, no sé cómo mi abuelo había sobrevivido, pero lo cierto era que había sobrevivido, y sin perder los ánimos, conservando al menos los necesarios como para seguir haciendo planes para el año próximo, todos los días del Perdón, antes de que se encendiese en el cielo — ya no de Colorash, sino de Buenos Aires — la primera estrella del nuevo año.

Un día lleno de luz, de esos tan transparentes que merecen ser sábado, pero que no lo son, porque sábado, por ahora, hay uno solo, mi abuelo cruzó la vía férrea y no vio el tren. Ese fue el primer año en que mi abuelo no pudo volver a exclamar, como lo había hecho a lo largo de toda su vida: "El año próximo en Jerusalem". Una vez más, y como siempre inútilmente, o, al menos, sin saberse exactamente por qué, la muerte había sido más rápida que el apurado paso milenario hacia la Tierra Prometida. Al fin y al cabo, si algo parecido le había pasado a Moisés ¿por qué no le podía pasar a mi abuelo? Nuestro Rabí, no tras huir de Colorash, del que nadie se acuerda, sino del Cautiverio, del que siempre haya memoria, y no tras ser perseguido por siete sino por setenta veces siete ejércitos, igualmente fue arrollado por la muerte, nada menos cuando tenía la Tierra Prometida delante de sus ojos, a poco menos de un tiro de piedra. Eso es lo que se llama un triste destino de judío. Pero, bueno, Moisés murió; a otros les tocó la bendición de dar el paso que faltaba para alcanzar la Tierra Prometida, aunque por lo visto, Él, que da y que quita, alabado sea, decidió que todavía no era el momento, y es desde entonces que aún está por verse cuándo.

También mi abuelito murió, y no porque confundiese ese día con el sábado — en este sentido, el olfato no le fallaba, porque el candor del sábado, como el del pan, se huele en el aire —; lo más probable es que no viese el tren porque en ese momento, él, bendito sea su recuerdo, debía de estar más cerca de las alturas del Nebó, a menos de un tiro de piedra de la Tierra Prometida, que del humo de la locomotora y los gritos de espanto y la muerte. Entre tanto, yo, argentino, empujado por otro ejército que enarbolaba la bandera que yo había jurado, crucé el charco en sentido inverso al que mi abuelito había seguido cuando siete ejércitos lo echaron de Colorash, y fui a parar adonde ahora vivo, no sé por qué, justo en el cruce de vaya a saber qué cambiantes y absurdos caminos, pero ésta es otra historia. En fin, este año, a raíz de un encuentro de escritores, estuve en Jerusalem. Como no podía ser de otra manera, me acordé de mi abuelito y pensé: si yo fuese él y él estuviese aquí como estoy yo, y en el cielo estuviese a punto de aparecer la primera estrella, y hoy fuese realmente el Día del Perdón, del Perdón en serio, de golpe tendríamos que cambiar de planes para el año próximo. Después de miles y miles de años — lunares todos, lunáticos los más — con los mismos proyectos, ¿qué hacer cuando la Tierra Prometida ya es realidad? Es probable que antes de que saliese la primera estrella, mi abuelito se hubiese reído mucho: "no hay duda, lo prometido es deuda", hubiese afirmado, y todos sus planes para el futuro no hubiesen sido más que esa risa que, como la leche y la miel, le brotaba del alma, claro está, cuando reía.

Estuve siete días en Jerusalem, la misma cantidad de días en que Colorash fue ocupado por siete ejércitos diferentes, pero Jerusalem, por más parecidos que tenga con Buenos Aires, no es Colorash, es Jerusalem y, por lo tanto, inexpugnable, mejor dicho, inalcanzable para los siete ejércitos, cuyas huestes, a lo sumo, en el más trágico de los casos, y Dios no lo permita, sólo podrían llegar a estar a poco menos de un tiro de piedra de Jerusalem, incluso encaramarse en sus murallas, pero nunca descansar en

la tibia intimidad de su regazo. En este sentido, las tonterías de los seres humanos son infinitas: apremiados por retener para siempre entre sus manos la Tierra Prometida, los justos y los pecadores, los santos y los impíos, las víctimas y los verdugos, unos para que de una vez por todas las promesas se vuelvan Tierra y otros para que definitivamente la Tierra se quede en promesas, suelen perder su corazón entre las arenas aquellas, las del desierto que durante cuarenta años atravesamos, nosotros, por fin libres del Faraón, borrado y olvidado sea su nombre, pero aún esclavos del peor de los cautiverios: el de los falsos dioses.

De todos modos, yo, abuelito, estaba en Jerusalem, y estas piedras, este cielo, este sábado, todo eran evidencias de que yo estaba en Jerusalem. Lo que ni siquiera Moisés, Nuestro Rabí, había conseguido, lo había logrado yo, el nieto de mi abuelito, para su gloria y honor, y también de mí mismo y de mis hijas — así espero — y de los hijos de mis hijas, amén. En el cielo superior de los siete cielos, liberada de los compromisos del calendario, la primera estrella, aquí, aquí mismo, delante de nuestros propios ojos, volvía a ser la primera y la última, brillando siempre en la Corona del Reino, para que Jerusalem tuviese, como tiene, esa luz tan única, como único es el sábado entre todos los días, santificado sea.

A la mañana siguiente de llegar a Jerusalem fui al Iad Vashem, el Museo del Holocausto, una mañana de niebla que se hacía girones entre las piedras y flotaba en el aire como el humo de un incendio no del todo apagado. Allí dentro aún ardía Colorash, arrollado por siete ejércitos, todos los días, todos los años, todos los siglos, si bien antes de que salga la primera estrella, abriéndose paso entre los verdugos, como Moisés, Nuestro Rabí, entre las aguas, mi abuelito volvía a exclamar: "el año próximo en Jerusalem". A propósito, en varias fotos reconocí a mi abuelito, justo en ese preciso instante, detrás de las alambradas, al fondo de los barracones, huesos entre huesos, desencajado por la infinita soledad de Dios, que es Uno, sólo Uno, lejos como nunca de la Tierra Prometida, aquella del alma que le brotaba como la sangre brota hasta de la más insignificante de las heridas. Tuve que salir de allí y volver a ver las colinas y las piedras y los olivos entre las piedras y cruzarme con sobrevivientes de todos los ejércitos para que la risa volviese a habitar el recuerdo de mi abuelo. Pero mi abuelo, que siempre, como ya he dicho, hacía planes para el futuro, no se hubiese quedado, como efectivamente no se quedó, entre las ruinas humeantes del más trágico pasado. Hubiese dicho: no perdamos el tiempo, ahora que la estrella es eterna y eterno es el sábado, vayamos hasta el Muro a deshacernos de nuestros lamentos, que ya son muchos. Y es lo que hice.

— Cuidado, que por allí tiran piedras — oí al pasar que advertía un discípulo, de arrogante sombrero y capota negra —, por allí no vayamos...

— Si no ahora, ¿cuándo? — oí que le respondía un viejito de barbas blancas y blancas túnicas —, si no yo ¿quién?

Y el Rabí avanzó solo por el camino, cantando, bailando, rezando para que en el corazón de su discípulo la fe se hiciese más fuerte que el recelo, como fuerte en su sabiduría es Él, el innombrable, el eternamente anónimo.

Se me llenaron los oídos de melodías piadosas, y de no ser que cada generación tiene su propio cántico, yo me hubiese unido a los rezos para que Él se apiade de las almas enfermas, pero mi corazón ya se iba dando saltos por la carretera que rodea la colina.

Sólo era cuestión de andar un poco, un poquitito más. Así llegué hasta el Muro, me acerqué a él lentamente, como quien saborea hasta en los huesos el cansancio de una larga, larguísima caminata, y sentí ternura por ese fleco de hierba que crecía entre las piedras sagradas. También él sostenía, tanto o más que las piedras, el peso de las miradas de tantos millones y millones de sobrevivientes puestas tercamente en la Tierra Prometida, miradas doblemente duras, por ser de ojos que, a lo sumo, en el mejor de los casos, Dios así lo quiso, sólo llegaron a tener delante de sí toda la Tierra Prometida, a menos de un tiro de piedra, sin poder siquiera rozarla con el último aliento de su última plegaria. Pero, ¿por qué tan amargos pensamientos si habíamos quedado en venir hasta el Muro para deshacernos precisamente de todos los lamentos? Desde arriba, encaramados en las murallas, junto a una bandera, un puñado de soldados observaba los movimientos de la gente. Sus botas pisaban alto, o sea, todo lo que la soberbia consigue alzarse de la tierra, que es siempre muy por debajo del más bajo de los siete cielos.

— ¿Han visto por aquí a mi Rabí? — oí que preguntaba a mis espaldas el discípulo, desesperado porque había perdido a su Maestro, justo ahora que el camino era un nudo de callejuelas.

— Cuidado, por allá no, que están tirando piedras — le contestaron los soldados y le cortaron el paso.

No es justo, sacudí la cabeza, no es justo, y volví a conversar con mi abuelito, de corazón a corazón, como sólo pueden hacerlo dos judíos, simplemente judíos, que, después de miles y miles de años de ir y venir por los infinitos caminos del regreso, acosados por todos los ejércitos multiplicados por siete, llegan por fin al pie del Muro, cansados, sucios, harapientos, refugiados, expulsados, desterrados, negados, dispersados, confinados, apaleados, detenidos, interrogados, torturados, simplemente eso, pobres de la Tierra, y, pese al toque de queda, suben hasta el corazón, desde dónde, Señor, y hasta cuándo, este dolor más duro que la piedra arrojada desesperadamente para alcanzar como sea la Tierra Prometida, más frágil que el fleco de hierba bajo la bota, más efímero que el humo que atraviesa los siete cielos, y, como un presentimiento, ensombrece el guiño de la estrella, la primera a punto de salir ahora en Colorash, en Buenos Aires, en medio de la niebla que aún cubre estos alrededores de la Tierra Prometida, como girones entre las piedras, humo de incendios no apagados del todo, ni mucho menos, cuya luz alimenta este vano espejismo de Jerusalem, siempre tan cerca de la Redención, siempre tan cerca.

— Abuelo, de una vez por todas, ¿cómo hicieron los sobrevivientes del viernes para jurar la bandera del ejército que el sábado, santificado sea, invadió Colorash?

— Abraiml — me sonrió en voz baja — un judío, nada menos que un judío, ¿puede tomarse en serio la bandera de un ejército que mata los sábados? ◆

Sabina Berman

TESTIMONIO

Impresiones del primer viaje a Israel

Fragmentos de un texto escrito luego de su participación en el Cuarto Encuentro de Escritores Judíos Latinoamericanos en Israel en 1988.

Dramaturga y poeta mexicana, autora de numerosas obras de teatro, entre ellas **Yanki Bill, Rompecabezas, Herejía, Aguila o Sol, Esta no es una obra de teatro, Un actor se repara.** *Ha obtenido cuatro premios nacionales de teatro. Poesía:* **Poemas de agua**

Este hombre de barbas grises silabea una plegaria milenaria mientras mece el torso hacia adelante, hacia atrás, como los otros doce hombres que rezan con él en el pasillo posterior del avión, un poco girados hacia la derecha, hacia donde calculan se encuentra la Ciudad Santa, Jerusalem.

En las ventanillas brilla el naranja del amanecer. La mayoría de los pasajeros duermen en los asientos. El avión da un tumbo, otro: atravesamos una zona de turbulencia. Mi mano aprieta el brazo del asiento. Qué bueno es ver, al fondo del avión, a los que siguen rezando...

Por el sistema de sonido la voz del capitán anuncia que el aeropuerto de Amsterdam ha sido cerrado por el mal tiempo. Intentaremos un aterrizaje en el aeropuerto de Colonia. El avión vira lentamente hacia el oriente, y los hombres que rezan se mueven apenas hacia la izquierda, según les indica el que al frente hace las funciones de brújula, para no perder su Norte, Jerusalem.

* * *

Subo por la cuesta del monte hacia el Muro de los Lamentos, el único muro de la Casa del Señor que perdonó hace diecinueve siglos el incendio. Subo bañada por la lluvia, recitando a Miqueas:

Acontecerá al final de los tiempos / que el monte de la Casa del Señor / (por el que asciendo ahora ensopada y feliz) */ será fijado como la cabeza de los montes / y acudirán las naciones y dirán* (y yo digo ahora): */ ¡Venid, subamos al monte del Señor!* (¡Venid, subamos!, repito, y el ruido de la lluvia es un inmenso aplauso a lo dicho.) *Porque de Sión saldrá la ley / y de Jerusalem*

la palabra del Señor... / De las espadas forjarán azadones... / No alzará la espada pueblo contra pueblo / ni se adiestrarán más para la guerra...

Sigue lloviendo. Y el instante se desnuda: cualquiera de nosotros es cualquier judío, desde que existen judíos hasta que existan; cualquier judío que llega a este muro, es como si llegara a un lugar profundo de su corazón humano. Y lo toca con las puntas de los dedos. Y tal vez lo besa. O agrega una oración de alabanza. O formula un deseo.

Entonces, doblando una esquina, aparece corriendo un muchacho árabe; rápido como un conejo cruza frente a mí y se precipita calle abajo. En la misma esquina, también corriendo, aparece un soldado israelí, la metralleta en ristre, grita algo, se lanza calle abajo. Me detengo para mirarlos perderse tras el velo de la lluvia.

Me detengo para esperar que del fondo de la lluvia algo estalle, suene un disparo, algo.

No recito más, no pienso en nada, de pie bajo la lluvia, sin ánimo de seguir el ascenso por el monte, descorazonada.

Qué ajeno, qué distante parece el tiempo idílico, fácil y generoso, que previó el profeta.

Qué absurda, qué ingenua, sigo detenida bajo la lluvia. Agradeciéndole que borre por un rato al mundo, que a mí misma me borre.

* * *

A.B. Iehoshúa nos habla en un salón del Ayuntamiento de Haifa. Este escritor prestigioso y popular habla con la cabeza baja, mirando a cada rato con el rabillo del ojo hacia sus escuchas de la derecha, luego hacia los de la izquierda. Pero su voz no refleja el nerviosismo de sus ojos. Alta y enfática, nos acusa de ingenuos. Ustedes son medio-judíos, nos dice. El único judío completo es el israelí.

Cualquier judío que llega a este muro, es como si llegara a un lugar profundo de su corazón humano.

Este resentimiento contra el judío de la Diáspora nos será lanzado una y otra vez. O como aquí se expresa: la impaciencia porque el judío de la Diáspora tome conciencia de su condición.

Con un desdeño notable por la historia del pueblo judío, en la que Israel a veces fue el corazón del judaísmo, a veces no existió y a veces fue uno entre varios imanes poderosos, se nos dice de mil formas y en todos los tonos que perdemos el tiempo de nuestras vidas en la Diáspora.

Con la cabeza baja, tal vez por esquivar mejor los 4000 años de historia judía que lo contradicen, A.B. Iehoshúa insiste en esa idea que parece ser el ídolo de su devoción: Fuera de Israel no hay judíos.

* * *

Viajamos por la región de Rejovot. Junto al chofer del autobús,

micrófono en mano, el doctor Liba (nuestro guía en todo el viaje) nos cuenta de cómo el paisaje verde, tupido de cultivos y huertos, era hace cuarenta años pedregal y tierra árida. Molimos las piedras, desviamos hacia aquí los ríos, lavamos la tierra, inventamos formas de sembrar y recolectar, dice. Y cuando emplea la primera persona del plural, no es retórico. Aquí estuvo él haciendo todo eso, fundador de establecimientos agrícolas, dirigente de pioneros.

Habla rápido y sin énfasis. Trabajábamos de sol a sol, con las armas al alcance de la mano. Apenas había qué comer. Tova (su esposa) era la encargada de cuidar a las gallinas, y como en un período sólo servían medio huevo para la cena, la acusaban de que alimentaba a las gallinas con navajas de afeitar.

Habla, como dije, sin gran sentimiento. A nosotros nos toca darnos cuenta del tamaño de la hazaña que implicó el verdor de la región, lo numeroso de los establos, la tersura de las carreteras. Y el tamaño de la revolución en la trayectoria de un pueblo durante dos mil años sin territorialidad fija, siempre entregado a trabajos alejados de la tierra.

Luego de haber molido piedras, de lavar el suelo arenoso, cuarenta años luego, el doctor Liba nos guía por un país verde y próspero.

* * *

En este poblado árabe ex-jordano, ahora dentro de los límites de Israel, uno ni siquiera se imagina que hay columpios para los niños. Sin embargo los hay, me dicen. Me lo dicen con la extrañeza de que pregunte por esas cosas. Pero por qué más puedo preguntar, si a mí las cifras estadísticas y los discursos de los políticos se me resuelven en una neblina mental. Me han dicho que hay columpios; durante el rápido recorrido por autobús, no distingo un columpio o una resbaladilla. Tras una cerca, sin embargo, en una llanta tirada en el suelo, hay sentado un niño descalzo.

Me tardo más en ponerlo en palabras ahora que entonces en rebasar la imagen.

El niño no puede saber que esa llanta es casi un columpio. Que para que lo sea sólo hace falta una cuerda que la haga pender de la rama de algún árbol. Y hace falta también alquien que lo sepa. Un adulto que se detenga y mire al niño, la llanta y la rama, y piense en un columpio.

El niño está sentado en la llanta y del otro lado de la barda pasa la gente por el camino de polvo.

No es posible adivinar hace cuanto el niño está sentado allí mientras nadie se detiene y se da tiempo y siente el ánimo para pensar en un columpio.

Hay un momento de felicidad destrozado en tres partes, en mi memoria como si fuera para siempre: un niño, una llanta, una rama.

Me tardo más en ponerlo en palabras que entonces en rebasar la imagen. Me tardo más en afligirme repensando aquello que lo que hubiera tomado en armar el columpio. Pero éste es el desperdicio que acompaña al dolor, a la culpa.

El niño está sentado en la llanta, quieto. La tierra del patio es blanca, bajo el sol de la mañana.

Del otro lado de la barda pasan personas: árabes, soldados israelíes, más árabes. Del otro lado de la barda pasa nuestro autobús a sesenta kilómetros por hora. El niño no lo ve pasar. El niño está sentado en la llanta, mirándose las rodillas.

* * *

Lámparas forradas de papel rojo. La penumbra rojiza disfraza un poco las mesas burdas de madera, la pared descarapelada, el piso de linóleo. De la rockola sale un rock en inglés, denso y metálico.

Warren y Jack pican de los platitos de entremeses mientras hablamos.

Me río de cuanto dice Warren. Es una persona de las más agudas que me ha tocado conocer. Siempre buscando el filo ridículo de las cosas.

— Soy un *goy* sionista —. Un espécimen exótico. Además, *gay*: a *gay goy guy. A shabes goy in Israel*. Como ser negro en Japón. O un flamingo entre pelícanos.

Se pasa el único mechón largo de su cabello rubio tras la oreja y luego baja la mano a la mesa, con la elegancia con que un flamingo deposita su patita en el suelo.

— Y ¿por qué vivo aquí? — se pregunta a sí mismo —. Para empezar, porque los israelíes son admirables. ¿Estás de acuerdo?

— Estoy de acuerdo — digo.

— Admirables. Mira por ejemplo a Jack. Qué cejas. Qué labios. Qué ojos. Como dibujados en tinta china. Por Modigliani. O Donatello. Antes del ejército, todos son Davides de Donatello. Después del ejército, Davides de Miguel Angel.

— ¿Nada más por eso son admirables?

— No. Además porque tienen pelotas. Lo digo con todo lo que implica. Están vivos de los pies a la cabeza. Tienen que estarlo para no morirse. O para morirse sabiendo por qué se mueren. La guerra, ya se sabe, es una porquería. Pero la guerra es mejor que la porquería del confort. La banalidad del confort norteamericano mata más almas al año que todas las bombas que caen en Israel en el mismo lapso. Por eso, te digo, vivo aquí. Aquí cada minuto es verdad.

Sigue hablando sobre la vitalidad de los israelíes. La ruda franqueza local. La admiración que le causan los congresistas que gritan con el rostro congestionado sus convicciones. Las sesiones del *Kneset*, con su vocerío estridente y su retórica histérica, le han regresado la fe en la democracia. Si la democracia resiste tal espontaneidad individualista, resiste cualquier peligro. Y sí, en cualquier lugar uno se topa con el individualismo.

— Yo no sabía lo que era un judío hasta que llegué a la tierra de los judíos. Aquí los tienes de todos colores, de todas las razas, con todas las posibles autodefiniciones. Tengo amigos cuya definición de lo que es un judío es tan amplia que yo, sólo gracias a la terquedad, he salvado mi *goyshkait*.

* * *

Dice Luria, el cabalista, que la Torá tiene seiscientos mil posibles lecturas o interpretaciones, que corresponden al número

de judíos presentes en el Monte Sinaí. Y cada interpretación es un acceso a la última revelación.

En esta plazuela de Jerusalem, un martes por la mañana, mientras de la avenida vecina llegan y pasan de prisa personas, pienso: como si la **Torá** fuera un diamante de seiscientas mil caras, la cristalización de la luz divina en un diamante en seiscientas mil caras.

Y las caras del diamante se me funden con las caras de los transeúntes.

Diría: son rostros judíos, si no supiera que al decirlo no describo nada, porque no existe una raza judía, una fisonomía hebrea. Si existió en tiempos bíblicos, la dispersión por el mundo durante siglos ha borrado esos rasgos.

Pasan rostros morenos, blancos, negroides, asiáticos; despejados o con las marcas que deja la excesiva penuria; tersos en su juventud, labrados por el tiempo; amables, ásperos, rientes, amargos; maquillados o no, barbados según requiere la ortodoxia, rasurados; a la altura de las cinturas pasa el rostro de una enana a quien nadie, para la felicidad de ella, le presta especial atención; pasan tres rostros de niños, sonrosados, y luego los rostros negros de una compañía de soldados de origen etíope.

Seiscientas mil caras tiene el diamante de la *Torá* y cada una es un acceso distinto al esplendor del *Ein-Sof.*

Pasan, siguen pasando los transeúntes, las razas del mundo: pasa el mundo por esta plazuela de Jerusalem; llegan y pasan y no cesan de llegar los rostros, los distintos rostros del Ser sin rostro, *Ein-Sof.* ◆

Carta de Israel

Celia Igel Teitelbaum

Mamãe hoje é domingo. As pessoas não estão indo a igreja nem se ouve falar da macarronada goi dos cristãos. Aqui se está no ano 5 mil e pouco embora, baixinho, se considere o ano de 1900 e tal omitindo o marco cristião. Nao sei como é isso na cabeça vigente e não vi ainda como fazem nas escolas parece que usam a data *deles* ou... nossa? Deles eu ainda não vi muita coisa diferente acontecendo: briga-se, ama-se, compra-se, vende-se, fala-se mal fala-se bem...

Voce, mamáe, sente que a "deles" é nossa? Que a nossa é sua? Esqueco-me muitas vezes de certos compromissos principalmente porque no calendário, vermelho está o sabado é não o domingo. Domingo..."caximbo é de ouro bate no touro e touro é valente bate na gente a gente é fraca cai no buraco o buraco é fundo acabou-se o mundo... Isso é bastante *goi* como você dizia: mas o touro... quem é o touro, e esse valente no touro é uma valentia judia ou é um bobo de um touro que não se fez na vida, nao foi ajudado por voces, de sua colonia como todos os outros seus o são? E este buraco quando acabou-se o mundo é um buraco cristão ou um buraco judeu? e se eu judia me enfio neste buraco ele muda a sua condiçâo de ser? E o caximbo, mamâe, você acha que um judeu usaria um caximbo? Ah isso é coisa de goi... Passa pra la caximbo... caximbo aliás e goisíssimo lembra esses pretos velhos "mit heizi" kol falando um português do interor e cuspindo no chão... Mas sabe, mamãe, eu vi um judeu aqui na Rehov Shatz fumando un caximbo. Eu também nao sei como é isso; ou o judeu fuma o seu caximbo que é judeu também ou é melhor não pensar mais nesse assunto de identidade Aliás para que ela se afirme nós precisamos um

Brasileira. Escrevem vários romances e poesias. Publicou em 1983 poesia reflexiva **Passagem Paisagem.**

pouco de futuro. De passado temos muito mas veja, por exemplo, como as coisas não estão tão claras: você pode me dar a ideia como é uma casa judia? Não venha me falar de sua casa aristocrata da Kolomea com sua fabrica de chapéu de seu pai etc etc etc mas na sua casa você poderia me dizer desde a construção até decoração o que realmente era judaico? Que objeto tinha la dentro ainda que com dois mil anos de vida polonesa judia pudesse ser considerado "casa de judeu"?

As toalhas de linho alemãs? As rendas francesas? Os cristais da Tchecoslovaquia? Nadda disso! nós ainda não temos um modelo propio de identidade vamos dizer social.

Esses tfilim, Kipá e tal podemos dizer que são nossos mas quando vejo umas coisas esquisitas parecendo uns sinos de igreja por onde saem uns cheiros estranhos um negocio estranho de verdade que são dos sefaraditas e, então, já não podemos dizer que nossas coisas sao universalmente judaicas não é? eles, os sefaraditas, também olham nossos *halot* e pensam o mesmo, vem nossa mesa de Pesach e dizem coitados nao comem arroz passam fome e nós aprendemos que o arroz é o rei dos *treifs* na mesa de Pesach...

Mas então eu continuo te escrevendo esta carta no Domingo embora ja fui trabalhar ja voltei e só me dou conta do dia porque considero o meu calendário do Brasil... até que dia você sabe, mamãe? Mas voltando a essa canção do domingo do pé de caximbo e do touro que batia na gente você não achava que ele batia era **só** na gente mesmo? Sempre me foi passado que devemos ao mundo e sempre merecíamos apanhar. Ou sou eu só ou é só você ou é o nosso povo todo que tem essa mania persecutoria? Por mais que as psicanálises da vida e os Lacans e tudo o mais entraram por meu inconsciente acho que não logrei de todo esta impressão do povo judeu.

Mamãe: eu tenho uma coisa pra te dizer. Eu teria imaginado que as pessoas depois do Holocausto andariam beijando esse chão. Eu achava que as pessoas olhariam estas flores estes caminhos e seriam absolutamente felizes por estarem de volta.

Eu tive a ingenuidade de pensar que as pessoas viveriam aqui neste estado de graça só por poderem olhar uma flor nascendo da terra... No supermercado eu vejo a comida toda: o sal o peixe o pão o acúcar a farinha: tudo é judeu: o grão de farinha, o papel de embrulhar o peixe o lápis que se faz a conta para pagar a mão que recebe o dinheiro a mão que toca de volta ah.... eu pensei que só por isso as pessoas viveriam o suficientemente felizes Mamãe... eu vejo um compulsivo desejo de guerra. Nao vá você me dizer que estou escolada a ver o inconsciente da vida porque trabalho com ele porque vivo sensìvelmente porque escrevo porque sou alienada porque sou fantasista porque sou sonhadora porque não sei ver as coisas como são. Como são as coisas mamãe? O que é real o que é fantasia? Para mim a guerra é uma fantasia porque nós a criamos nós a cuidadmos nós a alimentamos. A realidade são as flores, mamãe, as árvores, o mel que está no leite a vaca que muge e alguém que perto dela vai ter um filho Mas há uma força compulsiva o tempo todo buscando os perseguidores! Porque nos sentimos nesta constante ameaça? Isso é real mamãe, isso não é uma criação?

Porque esse vício sempre de nos parecermos perseguidos? Te pareco kitch falando assim? Essa estoria você ja a ouviu muitas vezes não é mamãe? EU/NÂO! é a primeria vez que sinto esse permanente ato compulsivo vivo de guerrear e lastimar cercar-se de oi vei oi vei oi vei

Quando eu subo a cidade de Jerusalem no silencio da noite e devagarsinho aparece uma luz aqui outra ali e de repente toda a cidade de Jerusalem esta a um palmo do meu coração que beleza mais perto da loucura é essa! Que paixão desesperada sinto por esses tijolos pelo lixo das ruas, pelas árvores, pelos cachorros, pelos pés que caminham, pela áqua dos rios, das torneiras, das chuvas, que paixão sinto pela descarga do banheiro, pela água judia que gela na geladeira.

Que paixão fulminante sinto pelos 25 mil homens e mulheres que descem e sobem diàriamente as escadas da Universidade de Mont Scopus. Esta gente está cega mamãe? Esta gente está tão cega que busca como na loucura o objeto de sua ficção?

A guerra é uma criação, mamãe, e os judeus não podem acabar com ela porque ela os justifica.

A minha menstruação acabou eu estou limpa o sangue fétido real e objetivo existiu mas se findou eu agora tenho um corpo iluminado e quero vive-lo inteiramente quero sentir tudo que ha de vivo dentro dele o quanto quero sentir tudo que há de vi vo belo e perigoso nessa santa terra de Israel. O pior há de vir ou não. Eu não conto com o pior ele siquer existe na minha proposta de ser. Ele ha de vir se vier eu não o alimento na calada da noite eu não o faço nem exixtir nem crescer.

Eu devolveria o leite eu devolveria a terra porque ainda assim restaria terra suficiente para viver e crescer.

Mamãe eu sei o quanto você "angearbeitet" em mim para que eu fosse uma "yudiche meidale". Eu sei que você me pagou psicanáles viagens, fez manobras na vida para que eu viesse parar aqui em Israel e não na América ou na Alemanha. Eu sei que você sempre me quis ver bem: tendo filhos indo ao clube, aparecendo nas colunas sociais. Eu sei o quanto seria importante para você que eu declamasse poemas suaves nas suas reuniões da Vizo que eu falasse da minha propria vida falasse de Israel com a docura alienada e déjà vu de uma terra de leite e de mel que sempre teria sido o lugar para onde você não foi e sempre teria querido ir. Essa terra onde todos somos irmãos essa terra onde judeu é bom onde você pudesse dizer com prazer que eu não te trai que não me enfiei no mundo católico da perdição brasileira nem me prostitui universidades encaminhando projetos políticos inserindo-me no país possìvelmente tendo un amante e não me casado possivelmente vivendo livremente com um católico brasileiro. Eu sei que você fez tudo isso para que eu parecesse **normal** como as pessoas que você conhece que falassem poesia mas que cozinhassem mas que fossem judias de verdade que comprassem roupas bonitas para o Rosh Hashana que fizesse o Brit Mila do primogenito como o *moel* do Rio de Janeiro que viesse ele de avião, que meu marido fosse simpatico tivesse olhos azuis de ascendencia polonesa como você que elogiasse 6a. feira a noite seus kichales seus gefiltes fish seus latkes eu sei que você gostaria que eu lesse

sim poesia mas falasse desse tema dessa coisa fantasmagórica e não real, mamãe, desse falso e vulgar amor mediócre pelo pais ancestral esta coisa melodramatica carente da verdade e de claridade que eu falasse novamente mais e mais do meu marido judeu dos meus filhos judeus das festas que você sempre quis que eu fizesse e que suas amigas pudessem correndo anotar na agenda social.

Eu sei que você adoraria ver a pessoa que eu até me esforecei para ser você não vá dizer que eu não escrevi poemas melosos para as revistas da comunidade que eu não fiez os Barmitzvot "*comme il faut*". Mas naquele dia, mamáe, que você presentou-me com essa passagem para a terra dos homens bons. Já não dava mais, eu ja teria ido longe demais. Há mel sim mas um mel necessário colher das pedras e do balagan compulsivo desde país. Este outro país que você sonhou e nenhum outro país sonhado existe, mamãe. Voce ja ouviu dizer há anos mas você não quer ouvir que aqui também se rouba se prostitui se protege se rouba. Voce tem todo o direito de continuar ajudando alguém daqui sentada na sua poltrana de seda porque eu também ajudo alguém com minha palavra felina mas eu não pude mamãe consagrar seu sonho sionista seu genro de olhoz azuis sua ydiche meidale.

Eu só fiz você passar vergonha nesse país; eu também tenho nostalgia da menininha judia que não fui. Eu também não estou "nicht arrim nicht arrer" como todo o nosso povo eu também sou impertencente porque você o é e todos os judeus daí e daqui o são porque nós somos ainda os "voyeurs" do mundo nós somos um tipo de população irregular.

Essa "cossa nostra" que você me mandou buscar aqui não existe mamãe, tardara muitos anos para existir e já não alcançará nem a sua nem a minha geração...

Mamãe! eu estou carregada de palavras em branco você acabe de preenche-las como puder eu tentei tudo mamãe é o unico que posso te dizer é que como pessoa e judia que sou é que nã o posso e não tenho o direito de ir longe de mim. Se durante todos esses anos os exemplos de vida que te passei não foram suficientes para que você me visse com olhos de gente para gente assim como meus irmãos seus outros filhos se você pudesse saber como nós todos lutamos com todo o desespero para sermos nós e sermos quem você quis que fôssemos talvez você pudesse percorrer do início o caminho e chegar agora aqui ainda que um pouco tarde e reconhecer nas nossas mãos nos nossos olhos nos nossos caminhos por ruas diferentes chegamos onde você quis. De outra maneira.

Mas agora, mamãe, eu vou visitar meu amigo palestino. Quero sentir de perto o cálido calor da inimigo, quero escutar a urina do inimigo descendo a latrina branca, quero subtrair o inimigo que está nele, quero assassinar o assassino que cresci ouvindo que está nele mas provàvelmente o único assassinato inerente é o fato de não ter nascido judeu. Quero sugar o inimigo em mim e o inimigo nele até secarmos nossos sangues de milenios de anos. Quero ver a carne branca do palestino sobre minha pele rosada na sacristia do shabat. Quero experi-

mentar de tudo se consigo colher o inimigo como quem colhe uma flor do jardim. quero olhar com meu olho assassino o olho assassino dele e não avistar mais que um olhar de um homem que deseja uma terra um pente uma casa uma canção um aparelho de chá. Quero colocar minha mãs no peito suave do inimigo, desenhar mapas, rios, seduções quero seduzir o inimigo ate a embriagues e a loucura. Quero sacar dele o *goi* o *soine* o invasor. Quero sentir na narina o cheiro desde odio e deste amor. quero jantar com o inimigo, sacudir-lhe a poeira, tirar seus sapatos pesados. Quero que ele me aponte JUDEA desautorizado de poder pátrio e eu mirá-lo JUDEA sem terra como ele.

Quero construir minha casa ao lado dele quere acabar com esta bestial e infame guerra, ultra joguete de homens que não são nem os inimigos nem os passificadores. Quero cerrar o capítulo desta historia infantil de ocupantes e ocupados e quero fazer o amor, ah, o amor, aqui, nas montanhas, embaixo das neblinas, sob os telhados das catedrais, das sinagogas, dos Iom Tovim, do miar dos gatos, do piar dos pombos, do arrastrar dos bichos. Quero cruzar a minha pele branca na pele morena do inimigo e não avistar mais fronteiras. Quero ter filhos dele, nascendo sob as figueiras, os pés de romãs, as azeitonas. Quero ve-lo como pessoa humana, cor, movimento sangue.

Quero sacar o inimigo que há nele e o inimigo que há em mim. Quero colocar, depois de Shabat, antes de minha partida definitiva, minha língua em sua garganta, embaixo do monte das Oliveiras!

Você, mamãe, preparou minha mala de viagem — colocou-me "Honik Leicach" para que eu não passasse fome como sempre, quis que eu apagasse dai minhas lembranças, minha vida, eu me carrego comigo, mamãe, eu não posso mais desistir. Eu atingi na vida este *"point of no return"*. Eu vou ficar por aqui, por ai, por ali. Este caminho meu, esta viagem a Israel não tem volta.

Quando eu nasci um anjo torto me disse: vai ser gauche na vida.

21/1/1989
Jerusalem, Israel
◆

Elías Samuel Sherbacovsky

"El Padre de los Monos" (fragmentos)

Nació en La Plata, Argentina, 1936. Desde 1969 vive en Israel. Ejerce el periodismo.

Abrum no tenía noción de su soledad, pensaba yo detrás de mi café con leche. Pertenecía a la generación de los que sólo sabían padecer de dolores físicos. Los celos le irrumpían espontáneamente, no porque estuviese interesado en ellos. Eran toscos como la vida. Podía pasarse días sin dirigirle la palabra, y con la misma incomprensión volvía a hablarle con cualquier pretexto. Con los codos plantados sobre la mesa llena de migas, y con las manos en las sienes finamente arrugadas, Abrum me buscaba ocupaciones par retenerme en Haifa. Lo hacía con tanto entusiasmo que siempre terminaba con el pelo revuelto. En las fotografías lucía el pelo ondulado y el rostro despejado de los pioneros y constructores que admirábamos en Quilmes entre los insulsos retratos de los generales José de San Martín y Manuel Belgrano, siempre colgados en alguna pared para despistar a quienes quisiesen inspeccionarnos las lealtades. Para imaginar mejor, Abrum se metía los dedos entre las ondas anchas y todavía sorprendentemente negras de su cabello. Empezaba ofreciéndome ser su asistente y el aprendizaje del oficio de pintor olvidando que ya lo había hecho el día anterior con idéntica fogosidad. Sus repeticiones no me irritaban pero me devolvían a la cama con Leonor, o a la gran escena. ¿Alguna mujer en Israel me desnudará, me acorralará como Leonor en un hotel de citas, me agarrará de los testículos para llevarme a una bañera de agua espumante y sazonada con sales aromáticas?, me preguntaba de pronto.

En 1969 todos querían pintar sus casas en Haifa, una ciudad bonita entre sierras. Una atmósfera de celebraciones recorría el país. Viajar al exterior era un sueño nacional, y una ambición irrenunciable la adquisición de un coche para recorrer sus

nuevas extensiones después de la guerra. Supongo que el único que hablaría con los pajaritos desde su largo banco de madera, como los que se usaban en los banquetes de inmigrantes de mi infancia, sería Ernest Kolmann, el **"Padre de los Monos"**. Si no quisiera ser pintor de casas, Abrum tenía un paisano, de Varsovia, que podría emplearme como electricista en obras de construcción. Josl Varshavsky vendía hilos de coser y botones en un zaguán de la calle de Krojmalna, cerca del orfelinato donde Dvora Holzman había internado a sus hijos hasta que pudiese volver por ellos desde Haifa, donde Abrum se abría camino con sus brochas al acecho de los chacales del monte Carmelo. Varshavsky también tenía unas manos blandas y los dedos quebradizos. Junto con otros escapados tras la invasión alemana a Polonia, se había metido en Haifa después de desembarcar de un bote, caminando por el mar en las horas de la madrugada, cuando los vigilantes ingleses patrullaban la costa muertos de sueño. "**¿Crees que tiene algo de deshonroso ser electricista de obras?**", preguntaba Abrum sin perderme de vista al observar que comenzaba a moverme en el asiento para recoger la vajilla del desayuno. Este comportamiento llenaba de orgullo a mi madre, que me había enseñado a pensar en los demás. Me parecía un desatino que Dvora nos encontrara hablando delante de los platos sucios y de los envases de yogur, llenos de mis colillas y cenizas, al retornar del mar cargada con las cestas de las frutas y las verduras. Abrum me retenía colocando sus pesadas manos sobre mis antebrazos, y arremetía con otra de sus conocidas propuestas. Me conseguiría un puesto mejor aún que el de pintor o electricista de obras: ser operario en las refinerías de petróleo de la bahía de Haifa. En ocasiones, tomándome de una mano me conducía a su espartano jardín sobre las faldas del Carmelo para que pudiera apreciar la imponencia de la refinería y la altura de sus torres en medio de la llanura, entre el azul sereno del Mediterráneo y el de los ténues cielos de fines del verano. Allí trabajaba su único pariente en el país, un sobrino que había perdido tres dedos, no de los más importantes, en la guerra de 1948. Era imposible consultarlo en esos días pues solía servir como reservista del cuerpo de blindados en el canal de Suez, donde se libraban pequeños combates casi a diario. El de 1969 era todavía uno de esos años de la posguerra europea en los cuales las relaciones familiares y los parentezcos estaban en agua de borrajas entre los sobrevivientes que habían arribado a Israel. Había sobrinos que, según fuese su edad, sustituían a hijos muertos e hijos que se transfiguraban para ser padres de hermanos menores. Había huérfanos que convertían en padres a sus tíos, madres que se convertían en abuelas, y abuelas que volvían a ser madres.

"Él te conseguirá el puesto en las refinerías, tiene muchos conocidos allí desde la guerra de 1948", me aseguraba Abrum, **"y así, poco a poco, entre todos, formaremos una nueva familia, con hijos más pequeños y más grandes, unos estarán sanos y otros se enfermarán, unos serán solteros y otros casados... ¿acaso tienes tú parientes en Israel?"**. En este punto empezaba a terminar Abrum el invariable monólogo de nuestros desayunos a solas. A mí, realmente,

me apetecía salir a caminar por los bulevares o visitar los magníficos jardines del templo Bahai. **"En Haifa, por lo demás, hay de todo, igual que en Tel Aviv"**, me convencía una y otra vez buscándome alguna mirada de asentimiento entre las que yo ponía sobre la nata que desde pequeño me provocaba náuseas en la leche del café. Debajo de la mesa del comedor, las piernas duras del viejo Holzman, sacudidas por un ansioso temblor, buscaban las mías. Para no ofenderle yo retiraba la silla donde había colgado mi chaqueta hacia atrás, y simulaba buscar mis cigarrillos. Cuando se presentaba la oportunidad, con el propósito de no dejarle la impresión de que estaba hablando solo, por ejemplo en el instante en el que Abrum trataba de llevarse el pan embebido en el café a la boca, le hacía notar con mi escueto *idish*, uno de los idiomas que aprendí de oídas, que mi profesión era la de periodista. Si se demoraba recogiendo el pan mojado con una cucharilla y empujándolo con los dedos, le agregaba rápidamente que me había desempeñado como periodista en Radio Belgrano. **"¿Y qué?"**, me interrumpía belicoso y tragando el pan de una vez para que no volviese a caérsele de los labios. **"Cuando se quiere, pero hay que quererlo, ¡todo se puede aprender!"**, se entusiasmaba Abrum mientras sus rodillas volvían a rozarse con las mías. ¿Qué desconocido, por menos extraño que fuese, se habría atrevido a toquetearme en Buenos Aires como el viejo Holzman?

La compulsiva intimidad de Abrum me molestaba. Me era imposible pensar que podía tratarse de una expresión de afecto. ¿Cuántos días habían transcurrido desde mi desembarco en el puerto de Haifa? Mi tendencia fue juzgarle como a los que nos toquetean para ganarse nuestra complicidad, o a los incapaces de decir nada sin poner sus manos encima del prójimo por temor a no ser oídos. Así son los pobres, gente sin vida privada ni pudor, pensábamos con Leonor mirándonos en el espejo del cielo raso. Era uno de esos malestares indefinidos que bien puede padecer una gota de mercurio amenazada por quien quisiese apresarla después de quebrarse el termómetro. ¿Por qué me molestaban las rodillas huesudas del viejo Holzman rozándose con las mías? Ahora veo que mi termómetro, en aquellos primeros días del inacabable año 1969, estaba intacto como la idiotez. Los retratos de los generales José de San Martín y de Manuel Belgrano se me habían muerto con sólo poner el pie en el muelle del puerto de Haifa. Uno había cruzado a lomo de burro la cordillera de los Andes para libertar a otros pueblos, y el otro había creado la enseña patria con los colores del cielo a orillas del río Paraná, pero eran generales parias en mi vida. Con ellos era posible vivir sin compromisos, equilibrando sobre la cuerda floja y engullendo monumentales platos de fideos "al pesto". Era posible vivir sin amarlos ni odiarlos, ser argentino. No estaban en el cuarto que me había designado Dvora para dormir. En sus paredes de color rosado había un paisaje tejido con lanas, y colgado encima de un antiguo sillón el perfil de un adolescente esculpido en piedra. El presentimiento me decía que en Haifa no habría escapatorias. No habría más **biógrafo**, como solía llamarlo mi padre cuando se iba a llorar al cine. Lo quisiera o no, en Haifa me soñaba un hombre que se estaba

volviendo sordo, un hombre empecinado. Leonor se había reconciliado con Tito López y su madre, la panadera, para apuntalarle el matrimonio y fortalecerle la indignación le decía que yo me había marchado al **"país de los judíos"**. Por más que pudiera ignorarlo, sabía que en la habitación contigua, a un paso de donde yacía, el viejo Holzman me soñaba sin retroceso, noche a noche. Dvora me había preparado la cama con sus mullidos y limpios almohadones, rellenos con **duvet** polaco como los de mi abuela la de Viena. Abrum ignoraba que sus sueños hicieron que, por primera vez, comenzara a sentir la presencia de mi cuerpo como algo más que un simple instrumento.

Abrum no podía saberlo porque era un pintor de brocha gorda y soñaba únicamente aquello que deseaba. Al oscurecerse el pequeño comedor por la caída del sol en el Mediterráneo me aseguraba que sus sueños no eran fantasías. Soñaba que los hijos que yo no tenía serían sus nietos, los que, por lo menos una sola vez antes de morirse, le formularían las cuatro preguntas de la cena de *Pésaj*, y que él les relataría que **"fuimos esclavos en Egipto"**. Yo extendía mis brazos de periodista hasta la pared del cuarto y observaba si tenían sus músculos. Antes de marcharme a Jerusalem era común que me durmiese imaginándome al pie de las escaleras de Abrum, y alcanzándole las brochas chorreando de pintura en las casas que se iban pintando en Haifa antes de que comenzaran a caer las primeras lluvias. Avergonzada por sus ronquidos entremezclados con un llanto que recogía a tiempo y transformaba en un silbido, Dvora se excusaba diciéndome que los efluvios de la pintura y los disolventes le habían endurecido el esófago, *nébej*[1]. ◆

(1) Pobrecito

Santiago Kovadloff

INDAGACIONES

El desafío de la madurez: Israel a los 40 años

Nació en Buenos Aires en 1942. Es poeta, ensayista, autor de relatos para niños y traductor de literatura luso-brasileña. Ha publicado, como poeta, **Zonas e Indagaciones** *(1978),* **Carta abierta** *(1979),* **Ciertos hechos** *(1985) y* **Ben David** *(1988). Como ensayista dio a conocer* **Una cultura de catacumbas** *(1982);* **Argentina, oscuro país** *(1984);* **Males antiguos** *(1985) y* **Por un futuro imperfecto** *(1987). En 1989 publicará su primer libro de cuentos para niños:* **Agustina y cada cosa.**

Al cabo de cuatro décadas el Estado de Israel se encuentra profundamente dividido. El drama derivado de la ocupación de los territorios anexados en 1967 infunde al conflicto árabe-israelí renovada gravedad. Una gravedad que no afecta apenas a Israel. Se trata del dilema fundamental del presente judío. De la índole de su resolución, por lo tanto, depende, en medida esencial, la idiosincracia del porvenir de toda una cultura. Sería un acto de hipocresía conmemorar los primeros 40 años de Israel obviando esta crisis.

Y si asumimos como propia la tarea de participar en el debate generado por ese conflicto es en virtud de la inalienable interdependencia que hay entre el judaísmo israelí y el judaísmo no israelí. Tal grado de interdependencia se ha visto fortalecido por las consecuencias decisivas que para los judíos no israelíes ha tenido la creación del Estado de Israel. Una de esas consecuencias trascendentes ha sido la disolución, a partir de 1948, de la experiencia de la diáspora entendida como fatalidad histórica.

En efecto, la fundación de Israel permitió a la totalidad de los judíos dispersos por el mundo que se resolviera un anhelo incumplido durante dos milenios. Ese anhelo no fue, como pudo comprobarse, el de emigrar a Israel sino el de poder decidir si —ante la posibilidad concreta— se deseaba emigrar o no. La creación del Estado de Israel permitió optar libremente; plantearse y resolver, de una buena vez, el problema de la identidad nacional. Es pues a partir de ese instante que la diáspora, concebida como una condena, se extingue. Y, repitámoslo, no porque necesariamente todos los judíos hayan concretado desde entonces la **aliá** sino porque pudieron decidir, sin condicionamientos políticos en la casi totalidad de los

casos, si la concretarían o no. Quienes siendo judíos no residen hoy en Israel tampoco se hallan, por lo tanto, en el destierro padecido por sus antepasados. Deja de haber diáspora desde el momento en que, como lo señalara Robert Misrahi, ésta pierde su carácter irreversible. Los judíos que no se encuentran en Israel, se encuentran — salvo las referidas excepciones — donde lo han decidido y no donde se los obliga a permanecer. Y ello, por supuesto, no va en desmedro de la identidad y el fervor judíos de quienes, renunciando a una eventual identidad israelí, adoptaron o reafirmaron la nacionalidad de sus países de nacimiento o de residencia.

Israel, en consecuencia, constituye un punto de referencia ineludible para todos los judíos del mundo que perseveran, desde distintas vertientes y latitudes, en un vínculo fecundo con la tradición de sus mayores. Vale decir que, sin Israel, quienes vivimos fuera de su territorio y nos sentimos judíos, no podríamos seguir siendo nosotros mismos puesto que no seríamos los que pudieron escoger su identidad nacional reafirmando, a la vez, su fidelidad al legado espiritual de las generaciones precedentes. Tal es la revolucionaria y original transformación que impulsó el nacimiento de Israel para que fuera posible solucionar el conflicto de la identidad judía en el mundo post-diaspórico. La diáspora no se extingue, por lo tanto, si se cumple el traslado a Israel de **todos** los judíos de la Tierra. La diáspora desaparece en cambio con la irrupción de la facultad vigente para todos de elegir nuestro camino como judíos; facultad brindada, en modo eminente, por la creación del Estado de Israel.

Es pues factible para un judío de nuestro tiempo desarrollarse como tal viviendo fuera de Israel. Pero no le será posible hacerlo viviendo de espaldas a Israel. Es que Israel ha ensanchado el sentido contemporáneo de las distintas expresiones de la cultura judía que han florecido en el mundo. Israel ha permitido, con su sola presencia, que se manifestara una necesidad nueva y la de encontrar, en cada contexto, un modo propio de ser judíos, alentando con ello la búsqueda y el hallazgo de nuevas síntesis espirituales y expresivas, como lo son hoy, entre otras, las del judaísmo norteamericano, el francés o el argentino.

Es por ello mas que evidente, para quienes formamos parte del judaísmo no israelí, cuánto le debe a Israel esta facultad de afirmarnos como judíos sin vernos obligados, para ello, a concretar la *aliá*. Para decidir no ser israelíes es indispensable no sólo que exista Israel; también es indispensable que Israel constituya una referencia constante de nuestro modo de ejercer la condición judía.

Otra consecuencia trascendente de la creación y el desarrollo del Estado de Israel ha sido el impulso por él brindado al fortalecimiento de la vertiente liberal del judaísmo en la que muchos de nosotros estamos inscriptos. Es decir que el afianzamiento de Israel como nación independiente, pluralista y democrática, hizo posible que los esfuerzos por preservar y transmitir una concepción de la identidad judía pudieran rebasar el terreno exclusivo de una práctica ritual y religiosa signadas por la ortodoxia y, de ese modo, ganar nuevas formas de exteriorización dentro y fuera del marco religioso. Entre éstas últimas está, justamente, ese judaísmo sin anclaje en el dogma, íntimamente jasídico, que exalta la libertad interpretativa de

lo sagrado tanto como de lo histórico, rechazando la sujeción a todas aquellas prohibiciones y obligaciones que la conciencia personal no acepte y refrendando la soberanía de cada cual sobre su forma de vida, opiniones y creencias. La libertad interpretativa, aclarémoslo, no crece a expensas del valor de lo sagrado. Crece, en cambio, combatiendo contra quienes se arrogan la apropiación de su sentido en nombre del conocimiento de la verdad. Es decir que el judaísmo crítico florece donde queda establecida la disociación entre **el valor de lo sagrado** y el carácter sagrado que se pretende atribuir a una u otra interpretación del significado de dicho valor.

Lo sagrado, estima la actitud crítica liberal, lo es en la medida en que incita a asumir, con indelegable responsabilidad personal, la tarea de armonizar el sentido paradigmático que le es propio con la libertad que le es inherente como persona. Es indudable que el desarrollo alcanzado por la identidad cívica judía, a partir de la Revolución Francesa, ganó un nuevo espacio decisivo con la fundación del Estado de Israel, armonizando la ratificación de los derechos individuales con las obligaciones impuestas por el principio de la solidaridad social.

En los dos aspectos referidos, ciertamente, no se agota, ni mucho menos la extraordinaria riqueza aportada al humanismo judío por la creación del Estado de Israel. Pero ambos son ejemplo suficiente, por su elocuencia y radicalidad, de la hondura de esa incidencia y de la vitalidad infundida por Israel al judaísmo del siglo XX, más allá de sus fronteras como nación.

Es precisamente la aparición de renovadores modelos alternativos de vinculación con las tradiciones la que ha venido a probar hasta dónde llega la capacidad espiritual de nuestras comunidades para poner de manifiesto, mediante distintos estilos de relación con el judaísmo, la consistencia de su unidad esencial.

Es en la misma medida en que Israel constituye un referente paradigmático para el reconocimiento y afirmación de nuestra identidad como judíos no israelíes, que cualquiera de los hechos que comprometan la calidad de vida del estado nacional judío se nos impone como un motivo ineludible de preocupación personal y comunitaria. Ello explica la intensidad con que ha calado en la sensibilidad judía mundial el conflicto de Israel con los palestinos a raíz de la ocupación militar de los territorios conquistados en 1967. En la medida misma en que, en dicho conflicto, se ven comprometidos aspectos decisivos de la concepción democrática de vida y valores definitorios del humanismo judío, la crisis espiritual que las tensiones políticas del Oriente Medio desencadenan sobre el judaísmo no israelí no puede menos que afligirnos e impulsarnos a reivindicar, junto a los sectores progresistas del propio estado judío, la necesidad de alcanzar la paz contribuyendo a la solución del problema palestino.

Es a ese problema al que Abba Eban, en un memorable artículo dado a conocer hace unos años, llamó "El problema esencial". Allí describe la situación que nos preocupa en términos que no han perdido actualidad y que, por eso mismo, resulta más que oportuno recordar en ocasión de estos primeros 40 años de vida de Israel. Dice Eban:

"En las áreas de Judea, Samaria y Gaza, habitan hoy 1.300.000 árabes y menos de 50.000 israelíes. Los árabes no pueden votar ni

ser electos en ningún nivel, no poseen ningún grado de control jurídico sobre el gobierno que determina las condiciones de su existencia, no poseen ningún derecho de apelación contra las sentencias de tribunales militares. No son libres de partir de sus tierras con la seguridad de conservar su derecho al retorno a las mismas. No están exentos de sentencias de expulsión de sus lugares de nacimiento, no poseen bandera a la cual respetar, no poseen las mismas condiciones económicas y sociales que las de sus vecinos judíos. Tampoco gozan del mismo status sus universidades y periódicos. Los 50.000 judíos y aquellos que pudieran llegar a reemplazarlos poseen un conjunto de derechos y garantías de muy diferentes características. En lugar del principio judío social básico "Tendréis una sola ley» existe una sociedad en la Margen Occidental y en Gaza, en la que los derechos de cada hombre están determinados no por su conducta o por un principio igualitario sino por su identidad étnica. Fue precisamente de esta situación que las revoluciones francesa y americana protegieron y aun salvaron a los judíos durante el siglo de su emancipación, permitiéndoles emerger de los guetos y unirse a la innovación y al desafío que el mundo exterior con toda su carga de maravilla implicaba. Esto puede ser inevitable cuando no existe un acuerdo de paz, pero no puede ser una visión sionista de la situación a largo plazo."

Ninguna aclaración adicional exige el elocuente testimonio de Abba Eban. Los hechos, por lo demás, suman, desde el día en que sus palabras fueron redactadas, pruebas escalofriantes de la magnitud alcanzada por la política israelí vigente en los territorios ocupados. Represión jurídica, política y militar han contribuido, aunadas, a hacer de la presencia israelí en Gaza, Samaria y Judea, un profundo contrasentido moral.

Por ello creemos que Israel tiene hoy un nuevo enemigo. Ese nuevo enemigo es el miedo a la paz. Y el miedo a la paz está encarnado por el gobierno de Israel.

Israel ha sabido demostrar en incontables ocasiones que no teme a los árabes. A los 40 años, Israel debe aceptar el desafío de la madurez y demostrar que tampoco se teme a sí mismo. Es hora de que contribuya a encontrar, en la mesa de las negociaciones, la paz imprescindible, y que lo haga con la misma decisión e imaginación con que, en el pasado, aceptó la guerra para asegurar su derecho a la existencia.

Nunca hemos confundido al pueblo palestino con quienes, en su nombre, se declararon enemigos de Israel y del judaísmo. Jamás confundiremos a Israel con quienes se declaran enemigos del pueblo palestino.

Aquellos que arrogándose la representación del pueblo palestino alzaron las armas contra el Estado de Israel saben hoy que la soberbia y el fanatismo se pagan caros. Que tampoco olvide, el actual partido gobernante de Israel, lo caro que pagan los pueblos la soberbia armada y el fanatismo.

Dijo Golda Meir en su momento: "Van a pasar los años y vamos a perdonar a los árabes el que hayan matado a nuestros hijos; lo que nunca vamos a perdonarles es que hayan obligado a nuestros hijos a matar a los suyos". Pues bien: ese momento admirablemente descripto e interpretado por Golda Meir ya no es el momento actual. Creemos que los hijos de Israel ya no están condenados

ni a morir ni a matar. Están en cambio obligados a vivir y a dejar vivir.

Desde nuestra perspectiva, el reconocimiento, por parte de Israel, del derecho palestino a un Estado nacional propio es más, mucho más, que el reconocimiento de un derecho ajeno. Es ante todo y esencialmente, un acto de autorreconocimiento y coherencia, porque implica que sigue estando viva, en la sensibilidad de la sociedad israelí, la conciencia de su propios principios fundacionales, la memoria de los propios padecimientos, el calvario histórico de dos mil años de marginación y desprecio, y la gratitud eterna hacia quienes, no siendo judíos, tanto hicieron por la creación y la pervivencia del Estado de Israel.

El pueblo palestino no es apenas un vecino eventual del Estado de Israel. Es, entre todas las culturas árabes que circundan a la israelí, la única con la que Israel se halla emparentada por la vertiente incomparable del dolor, por la fuerza identificatoria que confiere, a quienes la sufren, una diáspora implacable; por la homologación visceral que puede establecerse entre dos sociedades obligadas, cada una en su momento, a invertir lo mejor de su energía creadora en el empeño de hacer oír sus derechos ante el mundo. Por eso, contribuir a la realización del ideal palestino de verse en posesión de un territorio propio será, a la vez, expresión de la fidelidad israelí al ideal bíblico de la solidaridad.

Por cierto, la eventual creación de un estado palestino independiente no está en manos exclusivas de Israel. Que la frustración que amenaza el logro de ese sueño justo no resulte, principalmente, de la obstinada política represiva del gobierno israelí. Es el porvenir humanista de Israel, y con él el del judaísmo mundial, el que esencialmente verá comprometida su consistencia y su transparencia si el oficialismo israelí no logra revertir su conducta presente y se empecina en seguir marchando por la senda de la guerra represiva y de la usurpación territoral. Y aunque Israel logre, de ese modo subsistir material y geográficament se habrá vaciado de sustancia en la misma proporción en que vaya concretando el sometimiento creciente de los pueblos que habitan las zonas avasalladas por la violencia de sus ejércitos. Será entonces señor de mucha tierra pero ya no será el habitante cabal de la Tierra Prometida; será el Amo pero ya no será humano; será el "Gran Israel" pero su alma será ínfima.

Hace algunos años, el poeta argentino Eliahu Toker escribió a propósito de una lógica de la paz y una lógica de la guerra, y lo hizo en referencia, precisamente, al conflicto palestino-israelí. La lógica de la paz enseña a ver en nuestros vecinos a nuestros semejantes; a los pueblos que aún no conocemos como pueblos en los que podemos llegar a reconocernos.

La lógica de la guerra, en cambio, es una lógica autoritaria y por ello intolerante, interesada en probar que nuestros vecinos, al no ser como nosotros, son menos que nosotros; que los pueblos que no conocemos son pueblos cuyos derechos no tenemos por qué reconocer. Según esta lógica de la guerra, someter a quienes nos circundan equivale a asegurar nuestra propia identidad. Para ello, recurrimos a la supresión de todas las diferencias que interpretamos como amenzantes para nosotros. Y las interpreta-

mos como amenazantes porque estimamos que comprometen la universalidad absoluta adjudicada a nuestras creencias.

En cambio, para lógica de la paz, atentar contra quienes no siendo como nosotros son sin embargo tan humanos como nosotros, equivale a atentar contra nuestra propia humanidad y a verificar, finalmente, el espesor de nuestra propia inhumanidad.

Hoy son muchos, cada vez más, quienes en Israel se han decidido por la lógica de la paz. Y con ellos hemos aprendido a decir al unísono que la realidad no nos exige optar entre palestinos e israelíes sino que nos exige aceptar —y aceptar con honda convicción — que el porvenir será de palestinos e israelíes a la vez o no será de ninguno.

Enseña el **Pirké Avot** que el cumplimiento de un precepto lleva al cumplimiento de otro precepto así como una transgresión lleva a otra transgresión.

Luchemos junto a los sectores progresistas de Israel por el afianzamiento de las condiciones propicias para la paz, lo que equivale a decir por un encuentro con el pueblo palestino. Haciéndolo y sólo haciéndolo, nuestra condición judía se fortalecerá y nuestro amor a Israel encontrará su mejor cauce.

Hace tres lustros Nahum Goldmann se preguntaba, en un libro apasionante, **¿Adónde va Israel?** Retomemos de su mano esa dramática pregunta y finalicemos estas consideraciones recordando la indeclinable vigencia de su pensamiento:

"Un Israel aislado en el mundo, y que cuente como único amigo verdadero a los Estados Unidos — y quién sabe durante cuánto tiempo — a la larga se encontrará en una situación

Luchemos junto a los sectores progresistas de Israel por el afianzamiento de las condiciones propicias para la paz, lo que equivale a decir por un encuentro con el pueblo palestino.

insostenible. Sólo un Israel en paz con sus vecinos árabes, que no constituya una permanente amenaza para la paz mundial ni se convierta en un estorbo para las demás naciones, sino que se dedique a desarrollar una magna obra de creación cultural, religiosa y social, cuenta con razonables esperanzas de sobrevivir y de contar, para su existencia, con la garantía de la opinión pública mundial.

"Este es el problema básico que Israel debe enfrentar en la actualidad. Sé que muchos de sus habitantes considerarán que mi enfoque es poco realista e ilusorio, la prédica de un visionario que pasa por alto los hechos brutales de la realidad. Pero lo mismo podría decirse del movimiento sionista y su filosofía cuando por primera vez hicieron aparición en el escenario de la historia universal mundial. El pueblo judío inició su historia con una visión, signado por el anticonformismo, por la fe en los ideales no condicionados. Durante miles de años atravesó circunstancias en que probablemente ningún otro pueblo habría sobrevivido, gracias a esos mismos elementos y fuerzas. Considero axiomático que los pueblos no pueden asegurar su futuro si rompen con los principios y elementos básicos de su pasado". ◆

Nora Glickman

Israel ida y vuelta

Novelista argentina residente en Estados Unidos. Enseña literatura hispanoamericana en el Queens College, Nueva York. Cuentos: **Uno de sus Juanes** *(1983);* **La trata de blancas** *(1984).*

Israel en sus diversas facetas: como la meta obligatoria de cada judío, como Tierra Prometida, Sión, Palestina, estado independiente, ha ocupado históricamente un lugar fundamental en la imaginación de numerosos escritores judíos. Quiero hacer referencia aquí a la versión que algunos autores judeo-latinoamericanos, particularmente argentinos, presentan sobre Israel. Y de este grupo, observar las reacciones en la ficción de autores que se arraigaron en Israel y de aquellos que la visitan repetidamente para mantener sus vínculos con el judaísmo. Indudablemente en estos casos, hay una estrecha relación entre cada autor y el tema que le ocupa. Interesa observar aquí qué rescatan estos escritores (entre los cuales me incluyo) de su experiencia en Israel.

Pertenezco a la generación que vio surgir (desde un pueblo de provincia en Argentina) el Estado de Israel; que se nutrió de canciones sionistas sin sentir la inclinación de hacer *aliá* (literalmente "ascenso", como el honor sinagogal de rezar frente al arca) y que nunca creyó en la versión utópica que promulgaba Alberto Gerchunoff — la de una Nueva Sión en tierras pampeanas. La mía es una generación escéptica, ya que para entonces los hijos y nietos de colonos, hartos de sequías, incendios y granizos, habían desertado a las ciudades en busca de carreras y comercio.

Durante todos esos años el tema Israel suscitó gran diversidad de argumentos acalorados en pro y en contra: sionismo, socialismo y comunismo. Un cuento del escritor argentino Germán Rozenmacher reune varias tendencias típicas del judío argentino, inmigrante del antiguo *shtetl* [1] Rozenmacher, quien oscila ideoló-

(1) "El gato dorado", en **Cuentos Completos** (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1970), pp. 18-28.

gicamente entre el nacionalismo argentino y el sionismo, nunca consideró emigrar. Luego, no sorprende que describa personajes que viven Israel desde la distancia. Hay entre el autor y sus personajes un conflicto equivalente; para ambos Israel es una preocupación, pero no un móvil. Por eso, en cuanto los personajes nostalgiosos de "El gato dorado" se sientan a tomar su té con limón, automáticamente abren el diario idish para buscar "qué noticias hay hoy sobre Jerusalem".

La misma situación de desarraigo se repite en "El último de los colonos", un cuento que publiqué en 1983. Aquí se da una situación característica del judío diaspórico, que mientras desgrana mirasoles en la pampa argentina sueña con Israel, y sin embargo tampoco emigra. [2]

Boruj hablaba de la revolución rusa, de la infección que se había provocado en el oído para salvarse del ejército (todavía sufría supuraciones) y de los conflictos obreros en Buenos Aires. Mamá le comentaba artículos del **Idishe Tzaitung.** *Ella prefería irse por el lado de Israel, del Sionismo y del Kibutz. Boruj no veía el sentido de una patria para judíos: "Es mejor que nos odien por separado" decía. "Un estado judío, rodeado de enemigos árabes, no puede ser democrático por mucho tiempo. Ya verás". Para provocarlo mamá me pedía que le cantara Mir furn Kain Eretz. Ella me acompañaba cantando más fuerte que yo. Seguía el repertorio con Zog mir shvester Leibn, vos ij vel dir freign, donde la muchacha declara que irá a Israel a plantar naranjas y olvidarse por completo de la diáspora. Mamá volcaba toda su energía en esas canciones, como si al entonarlas se acercara un poco más a Israel; como si así pudiera quitarse de encima todo el peso del gólem, de la Diáspora... Boruj nos devolvía un Ajjjj! impaciente, espantando las canciones con su mano gruesa y velluda. (pp. 8-9)*

De hecho, la mayor parte de los judíos sionistas que vive en la diáspora, no emigra; prefiere en cambio cubrir sus paredes de almanaques románticos de Israel, cuyas láminas arranca mes tras mes. No importa si el judío es porteño o cholo peruano; siempre prefiere quedarse.

Pero estos *leifmotifs* sólo ilustran la actitud sedentaria de los judíos de la primera generación, no de las posteriores. Así se comportan los personajes de la novela del autor peruano Isaac Goldemberg. En **Tiempo al tiempo** el protagonista observa la decoración típicamente judía de su hogar paterno en el Perú, donde las paredes del cuarto están cubiertas con hojas de almanaques en las que

(2) 2. Nora Glickman, "El último de los colonos", **Uno de sus Juanes** (Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 1983), pp. 7-11.

...el Mar de Galilea (o Kineret, como lo llamaba conocedor su padre) aparecía amordazado por el ceñido círculo de las colinas; también (había) una calle de Yerushalaim atestada de tiendas y de transeúntes (...) también niños rubios-morenos-pelirrojos hasta bien negritos en una escuelita de Tel Aviv; también la inmensa soledad del Neguev con sus arenas rojísimas... [3]

Demasiado arduo había sido el pasaje del judío inmigrante de la Europa Oriental a Sudamérica; demasiadas tribulaciones había sufrido como para volver a empezar en Israel. Sus esperanzas en el futuro radican en América, pese al antisemitismo y pese a dificultades que encuentre en el camino. En Marcos, según afirma el locutor-narrador de la novela, se combinan "La celebridad hebrea con la resistencia física de nuestro indígena: Sí señores: Cabeza en Jerusalem y corazón en el Cuzco!" Para Marcos, el hijo del inmigrante ruso, Israel representa un ideal y también un escape: su padre nunca partió del Perú. El viaje de Marcos expresa el deseo de reencontrarse con la patria "real" de su padre. Emigra a Israel para identificarse con lo que él cree que es la esencia de su padre, aunque en el fondo esa patria le sea extraña a su padre también. Israel le ofrece a Marcos el amparo que la sociedad peruana le niega. Pero su peregrinación no es una solución. Por un lado, parece un acto heroico, ya que viaja justamente cuando irrumpe la Guerra de los Seis Días; por otro, su desaparición — o muerte — queda irresuelta en el misterio y en los rumores de suicidio.

Tiempo al tiempo aborda la cuestión clave del desarraigo, resultante del mestizaje cultural entre lo judío y lo peruano. Isaac Goldemberg, radicado en Nueva York, aporta a su héroe de su propio mestizaje judeo-peruano, y le añade una dimensión mundial.

Samuel Pecar es la excepción a la regla, porque muy pocos judíos sionistas emigran en la década del 50. Cuanto más, aprenden a reconciliarse y aun a enorgullecerse del idealismo de sus hijos que emigran a Israel. Pero Samuel Pecar no sólo emigra y se radica en Israel, sino que al cabo de unos años re-emprende allí su labor de escritor. Ya en Buenos Aires había publicado los **Cuentos de Kleinville,** sobre judíos diaspóricos de Buenos Aires, y **La generación olvidada** y **Los rebeldes y los perplejos,** relatos costumbristas sobre su propia experiencia en vísperas de la *aliá*[4]. Son cuadros testimoniales, de humor evocativo y enternecedor, en los que se plantean conflictos entre padres, que predican sionismo sin intención de practicarlo e hijos, que abandonan el confort familiar en Argentina por la vida en el kibutz. También Pecar pasa por la experiencia del kibutz, y al cabo de unos años de "aprendizaje" se muda a la ciudad. Vuelve a escribir en un medio urbano — el que mejor conoce, habiendo sido

(3) Isaac Goldemberg, **Tiempo al tiempo** (Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte, 1984). ("El bautismo del cholo Marquitos Dresnover").

(4) Samuel Pecar, **Los rebeldes y los perplejos** (Buenos Aires: Edición Candelabro, (1959) **La generación olvidada** (1958)

comerciante en Buenos Aires — y conserva la vena paródica y costumbrista, aunque ahora presenta otro tipo de confrontación: a del judeo-argentino frente al israelí [5].

Al hacer *aliá*, Pecar superó la incapacidad inmigratoria de la generación de los padres que no pasaban de soñar con Israel. Pero ya se apuntó que al judío latinoamericano le costaba mucho sacrificio emigrar. Aún por la década del 50, cuando Israel ya era un estado legítimo e independiente, ese judío diaspórico vivía a Israel en sueños pero no podía dejar su tierra natal. De ahí la creación de diversos movimientos sionistas para promover la *aliá*, en particular la de la juventud. En los principales centros urbanos, movimientos sionistas como el "Hashomer Hatzair", "Lamerjav" y el "Dror" emprenden una vigorosa campaña de *aliá* como alternativa al futuro pequeño-burgués de los jóvenes latinoamericanos.

Jaime Alazraki romantiza Israel a través de la figura del *shelíaj*, el emisario israelí encargado de fomentar propaganda sionista, que llega a un remoto pueblo riojano y despierta a la juventud provinciana con canciones y danzas israelíes. En el cuento "La escalera de Elías", el narrador es un adolescente en edad impresionable, impaciente por superar la mediocridad del ambiente que lo rodea[6]. Para este joven, el *shelíaj* aparece como una especie de "hombre nuevo... un mesías que no vendría volando sobre un caballo o una alfombra, sino montado en un tractor y blandiendo una espada" (p. 14). Y como el *shelíaj*, el kibutz israelí donde vive se convierte en ideal de fantasía. Tan impetuoso es su arranque de sionismo que, una vez establecido en el kibutz, se trastocan las nostalgias sin que él lo perciba conscientemente. Entonces, el recuerdo del paisaje riojano se le aparece tan deslumbrante como lo era antes el del kibutz, desde La Rioja.

Podría decirse que de algún modo, el personaje inicia la trayectoria que habrá de seguir el propio autor; porque luego de un tiempo en Israel, Alazraki emigra a los Estados Unidos. De algún modo, el autor completa la trayectoria de su personaje. Autor y personaje se complementan para expresar el desencanto que todos compartimos: cuando nos acercamos demasiado a un ideal, éste deja de serlo.

Pero no siempre es el caso. Hay situaciones que prometen encauzar el idealismo inicial de la vida en el kibutz hacia una realidad practicable y que sin embargo fracasan, pese a la mejor voluntad de sus protagonistas. Tal es el caso de Ricardo Feierstein, quien ficcionaliza con mayor profundidad la experiencia kibutziana, basándose también en su propia vida. Así en su novela **El caramelo descompuesto (1979)** como en su trilogía **Sinfonía Inocente, Entre la Izquierda y la pared** (1983) y **Escala 1: (en) 50** (1984), Feierstein examina los conflictos individuales y

5) Samuel Pecar: **La edad distinta. El hombre que hizo retroceder el tiempo (Buenos Aires: Ediciones Hormé, S.A.E., 1970)**

6) Jaime Alazraki, "La escalera de Elías" **Folio**, Number 17, Sep. 1987, pp. 9-15

sociales que se plantean durante su adaptación a la vida del kibutz y los motivos que contribuyen a abandonarlo y retornar al país natal[7]. Estas novelas reevalúan los conflictos ideológicos y el sentido de culpa (propia y ajena) que se inflige sobre el que vuelve de Israel; la dolorosa necesidad de justificarse ante el prójimo y el doble sentido de desarraigo que provoca el retorno. En su poema "Nosotros, la generación del desierto", Feierstein contempla el estado "híbrido" y angustiante de un grupo de jóvenes judíos que se encuentran desgarrados por no haber vivido en una encrucijada clave de la historia, por no haber participado, como sus abuelos pioneros, en la fundación de comunas, ni en la de la patria de Israel "porque estábamos aquí cuando fue creada". Su identidad dividida entre la herencia judía y la educación criolla:

Y aquí estamos, como alambre y tijera atesorados

y de allá nos dicen

galúticos, dispersos, vergonzantes

y de acá usureros, vendepatrias, desiguales

y el diálogo existe, pese a todo, con nosotros mismos

generación del desierto

destinada a vislumbrar la Tierra Prometida

con una elíptica lupa de inmigrantes

sólo futura para hijos descercados

y a recordar la esclavitud en Egipto

a la que nunca volveremos, malditos sean (p. 215)

Tanto Feierstein como Alazraki se aferran a la visión romántica que reciben de Israel; es una imagen alimentada por la literatura sionista y por el entusiasmo que propagaron los líderes juveniles. Pero la imagen de Israel tiene que ver con la propia edad de los personajes y la de sus autores. A medida que pasa el tiempo las metas van cambiando; así también los ideales juveniles sufren un proceso de metamorfosis.

Un cuento del escritor argentino Marcos Aguinis se refiere precisamente a ciertos jóvenes sionistas que viajan a Israel frecuentemente pero que nunca se radican allí. Es en "El profeta en Nínive", donde esta trayectoria de viajes opera una suerte de metamorfosis sobre los personajes[8]. Con el correr de los años, sus ideales juveniles ya "se había(n) secado y los antiguos cantos y consignas pasaron a nuevas formas en que viajes y congresos, visitas oficiales y recepciones... (ya) no avergüenzan ni se contradicen..." (p. 38). Al contrario, ahora se justifican.

Se trata del reencuentro de dos amigos luego de una larga

(7) Ricardo Feierstein, **El caramelo descompuesto.** (Buenos Aires: Ed. Nueva Presencia, 1979. **Entre la Izquierda y la pared** (Buenos Aires: Editorial Pardés, 1983). **Escala uno en cincuenta** (Buenos Aires: Ed. Pardés, 1984)

(8) Marcos Aguinis "El profeta en Nínive", rev. **Diálogo** Nro. 12, Jerusalem, 1980, p. 36

separación. David emigró de joven a Israel y ahora regresa de visita a la Argentina; Jorge optó por quedarse en Buenos Aires para hacerse de una posición económica confortable. Lo que sella su vínculo con Israel es el sentido connotativo del hebreo. Una palabra le preocupa sobremanera: para él, la palabra hebrea *tiul* se asocia con una serie de emociones y expectativas relacionadas con su época juvenil de militancia sionista. Pero más allá de la nostalgia, esta palabra encierra el sentido crítico más profundo de la situación de Jorge. Le molesta la traducción literal de *tiul*, en español "paseo", porque le parece descolorida y descomprometida, ya que puede referirse a un paseo cualquiera. Dicha identificación con ciertas palabras, sin embargo, no pasa a un compromiso con Israel ni aún con el idioma hebreo, que tampoco le interesa aprender. La magia está en la vibración de los vocablos que él carga de significado porque reavivan sus fantasías de pionero. Más que un conflicto linguístico o sentimental es un conflicto de conciencia.

Mis propias reflexiones sobre Israel no se centran como las de Alazraki o Feierstein en la "aventura" de la inmigración al kibutz, ni tienen que ver con los ideales sionistas que se crean en la diáspora, como en el cuento de Aguinis. Me interesan, en cambio, aspectos característicos de la experiencia inmigratoria: En "Israel a los 17",[9] Beba, una joven latinoamericana conflictuada, viaja a Israel. En Ramat Gan, un policía detiene su auto y le pide los documentos:

—¿No vio la luz roja? ¿Adónde va tan apurada, se puede saber?

—Disculpe, creí que no había cambiado todavía, y como no pasa un alma por las calles...

—¿Y si justo a un alma se le ocurriera cruzar en ese instante? ¡Y además, manejando con una manzana en la mano!

—Con esta mano manejo; como con la otra, que está libre.

Sin contestarle, él examina los papeles:

—Turista... de Argentina... tengo parientes en Argentina... ¿Y? ...¿Le gusta aquí?

—Claro... me gusta mucho.

—Entonces se queda.

—¿Que me quedo a vivir en Israel?... Eso no sé...

— ¡Cómo que no sabe! ¡Se queda!

—Y... no sé... tal vez... me gustaría...

El policía guarda su libreta:

—Pues mire, jovencita. Vuelva a su casa más temprano, coma su manzana **antes** *de subir al auto, véngase a vivir acá. Usted es judía, ¿no? Esta es su patria. El único lugar para un buen judío es Israel. ¿Me oye?*

Sí; lo oigo, lo oigo, pensó Beba. Todos le decían lo mismo. "El único lugar para un buen judío es Israel. El único estado judío es Israel. "Pero no era momento para objetarle a nadie ni menos al policía que justamente por esa razón no quería quedarse más allí."

La disposición del israelí por integrar al recién llegado provoca perplejidad en el viajero, cuando no sospecha y recelo. En el

(9) Nora Glickman, "Israel a los 17" cuento inédito.

mismo cuento, Beba es entrevistada en una universidad israelí que selecciona estudiantes de educación ortodoxa:

— ¿Viaja Ud. los sábados?

— No, no **todos** *los sábados.*

— Come Usted jamón?

— Sólo con melón, los domingos, antes del plato de ravioles. Los profesores se consultan en voz baja, luego le anuncian:

— Aceptada.

También a Luisa Futoransky, argentina residente en París que vivió algunos años en Israel, Israel presenta un enigma fantástico. En su poema "Amanecer en Hebrón" contrapone dos actitudes: una, la indiferencia bohemia, traviesa y osada de una muchacha judía de la diáspora; la otra, la severidad autoritaria mezclada de sentimentalismo, de los soldados israelíes[10].

Un simple episodio — la visita a la tumba del patriarca Abraham — adquiere unsentido metafísico, causado por el pasaje imperceptible entre lo cotidiano y lo eterno, lo inseguro y lo cierto:

It's dangerous for you, me dijeron los militares que me vieron derivar a las 7 p.m. con mi gitanerío a cuestas, pueblo abajo en Hebrón (...)

It's dangerous for you, mientras rompía el jamsín de la mañana en la cristalería centelleante...

Where did you go? interrogó uno de los militares interceptándome el paso. Qué iba a decirle, que llevo 30 años en el oficio de hallar una respuesta a su pregunta, que hay boleros, filósofos, dioses, suicidas, profetas, matemáticos, científicos, videntes que hacen lo propio y nada, al menos por ahora...

Sin querer le respondí algo peor: I go to pray in my grand-fhater's tomb. Algo hizo que esos hombres entendieran mi deplorable inglés del comercial Manuel Belgrano, algo hizo que Monroe-Av. del Tejar y el amanecer de jamsín en Hebrón llegaran a un acuerdo para que esos hombres me hicieran subir al jeep y me dejaran en Macpelá. (p. 34-35).

Tal como sugiere esta cita, la tensión de la guerra se deja sentir en todo momento. Y no solamente la tensión de la guerra, sino una confrontación aún mayor: un desequilibrio cotidiano que invade la calle, la casa, y el mercado. Luisa Futoransky traza daguerrotipos impactantes de barrios y *shuks* israelíes que están permeados de colores y sabores exóticos, pero que al mismo tiempo provocan temor y desconcierto: [11]

...los olores rancios de Mea Shearim, los pepinos agrios, pescados y cáscaras de naranjas... el idioma que las jovencitas musitan... suspendido, confuso, desosegado, porque el gólem que mitigue sus pesares no ha llegado todavía" (p. 22)

Sería natural que Mea Shearim, el barrio más ortodoxo y anacrónico de Jerusalem, allí donde el tiempo queda suspendido en la vida primitiva del *shtetl,* confiara en la redención del Mesías. Sin embargo, aquí Mea Shearim no espera la llegada del Mesías,

(10) Lo regado por lo seco (Buenos Aires, Ediciones Noé, 1972)

(11) "Más Chagall que Chagall", **El diván de la puerta dorada** (Madrid: Ediciones Torremozas, 1983), pp. 21-22.

sino la de un *gólem* que mitigue sus pesares. El *gólem* es para Luisa Futoransky una suerte de redentor que alivia las penas y libra a los judíos de Mea Shearim de su inmensa nostalgia. Pero el *gólem* también implica el eterno interrogante judío, puesto que es una figura tradicionalmente violenta: es el epítome de la visión maniquea que Israel ha creado de sí al faccionalizarse. Aún más, es el fantasma monstruoso de un fanaticismo que sorpresivamente puede tomar las calles de Mea Shearim y sembrar oscurantismo, destrucción y muerte.

En particular desde la Guerra de los Seis Días, las tensiones han ido en aumento. Ilustro esta tensión en "El profeta del Muro de los Lamentos". Allí describo un encuentro entre un viejo ortodoxo de Jerusalen y unos turistas incautos que lo levantan en su auto:

— Di muter Rojl descansa aquí — *señaló con el dedo* —
— *Si me permiten un minuto, yo bajo, digo mis oraciones, y seguimos camino. Una verdadera mitzvá, comprenden?* Ivarejeja Hashem Vishmereja... *Usted puede verla, señora, con sus propios ojos. Para aquí* nor ein minut. *Permítame mostrarle... Era un nicho de piedra, con una puerta destartalada, una ventanita modesta y una cúpula árabe, a la entrada misma de un cementerio. Decenas de llamitas en el suelo inundaban el interior del recinto anaranjado. La piedra tenía un aire místico. El portón de entrada estaba cerrado. Afuera, como pájaros silenciosos, se congregaban grupos de hombres que se mecían ante la tumba y rezaban en coro. Nosotros esperábamos quietos. Más y más hombres seguían llegando, invadiendo el espacio con su ardoroso vaivén.*

— *El* shames *con las llaves viene muy pronto. Un poquito más y viene, ¿sabe? Ya viene, ya viene.*
— *No es peligroso por aquí, tan tarde?*
— Jósheve Froi, *mi estimada señora — sonrió, levantando el dedo índice. — Mire arriba y verá que todo está bajo control. ¿No le digo que ésta es una ciudad judía ahora?* ¡Gebencht zol er zain! *Antes eran tierras árabes, pero está escrito en la Biblia...* es shteit geshribn.

Miré al cielo. Dos estrellas apagadas espiaban entre las nubes negras. El farol pálido de la esquina recortaba las siluetas de unos hombres armados. Desde la terraza de enfrente apuntaban ametralladoras en nuestra dirección.
La escena que yo vi fue la siguiente: tres hombres armados tiroteando indiscriminadamente sobre terroristas, sobre judíos, sobre extraños como nosotros. En la calle vi paredes cubiertas de sangre, casas derrumbadas, coches aplastados, miembros mutilados. Las velas chisporroteaban violentas sobre la tumba de Raquel. Oí las sirenas, el tiroteo, el llanto... Shmá Israel...
— Debemos volver ahora mismo. Es demasiado tarde. ¡Nos vamos ya!
— Está bien. Zait ruig, zait ruig... *como usted quiera. Digo mis oraciones desde aquí fuera y seguimos camino. Vale lo mismo.*

La fantasía que se proyecta en la mente de mi personaje es una

metáfora de la violencia que puede irrumpir en cualquier momento en Israel.

Para quienes contemplamos a Israel desde afuera, hay una tendencia a magnificar el sentido de peligro inmediato que puede irrumpir del conflicto árabe-israelí, y convertirlo en una conflagración. En la escena anterior, paralelo al temor de la violencia descontrolada, el personaje es solidario con las víctimas no judías, involucradas en el mismo conflicto.

Ya en 1964, en su novela **Refugiados** (reeditada en el 76 bajo el título de **Crónica de un palestino)** Marcos Aguinis dramatizaba sus preocupaciones sobre las víctimas palestinas[12]. En **Refugiados**, el idilio entre un palestino y una sobreviviente del nazismo que adopta ciudadanía israelí, acaba brutalmente con el asesinato de la joven, a manos de un neonazi. El crítico Leonardo Senkman considera que esta crónica de Aguinis habla por muchos intelectuales y humanistas latinoamericanos respecto al conflicto moral que Israel vive desde el 67[13]. Para Senkman "la sustitución del dolor del otrora refugiado judío,por el dolor del refugiado palestino" puede servir como símbolo de la esperanza de una reconciliación, pero también de ansiedad frente al futuro. Por un lado, el amor de la pareja y por otro el asesinato de la muchacha judía, significa respectivamente voluntar de reconciliación y de angustia desconcertante frente al futuro.

Lo que se va perfilando en esta literatura escrita por judeo latinoamericanos es la conciencia de que el Israel "normal", democrático, de fronteras seguras, que los pioneros esperaban forjar al emigrar, no sea posible todavía. Paradójicamente, como observa Shuki Elchanan — el personaje israelí en **Counterlife,** la última novela del norteamericano Philip Roth, — la ironía más grande es que La Tierra Prometida se haya "mudado" a los Estados Unidos. Para Roth, allí el judío vive en paz y seguridad, y practica la democracia. En particular, el escritor judeo-norteamericano goza de privilegios envidiables.

Los escritores latinoamericanos, tradicionalmente activos en los movimientos liberales de sus respectivos países, comprobaron tras dolorosa experiencias de represión, destierro y violencia, que sólo pueden aspirar a interludios de democracia y seguridad. Sin embargo, durante esos interludios, la vida intelectual del judío latinoamericano se ha enriquecido, como lo evidencia la proliferación de eventos culturales y de publicaciones literarias a partir de la democracia. Sin duda, Latinoamérica dista de ser un modelo de Tierra Prometida, como Philip Roth propone que Norteamérica lo es para el norteamericano, pero tampoco lo es Israel.

Y sin embargo, Israel siempre ha ocupado un lugar en nuestra imaginación y en nuestro corazón. Dada la situación presente de Israel, los años venideros vislumbran un porvenir sobrecogedor. El escritor judeo-latinoamericano se verá cada vez más involucrado con el destino de Israel. ♦

(12) Marcos Aguinis, **Refugiados; crónica de un palestino** (Buenos Aires: Ed. Planeta, 1976)
(13) La identidad judía en la literatura argentina (Buenos Aires: Editorial Pardés, 1983)

¿Una ética sin estado o un estado sin ética?

Arnoldo Liberman

Ay, Israel, / si no os hubiera mirado / no penara, /pero tampoco os mirara. / Veros harto mal ha sido / mas no veros peor fuera; / no quedara tan perdido / pero muchos más perdiera. / ¿Qué viera aquel que no os viera? / ¿Cuál quedara, Israel, si no os mirara?
Adaptación de unos versos de Juan Boscán (1474- 1572)

Cuando pergeñamos este Encuentro de Escritores Judíos de Habla Hispana, el tema de los cuarenta años del Estado de Israel en el imaginario de un escritor judío latinoamericano surgió espontáneamente. Suponíamos que muchos teníamos para decir sobre una incitación — casi un desafío — tan elocuente. Entonces comencé a transitar los interrogantes pensados en tantas oportunidades y que hoy — por la fuerza de la misma soledad en que Israel se debate — adquieren vertebral presencia. Todos estamos viviendo, tanto aquí como allá, en el Galut, esta curiosa circunstancia por la cual el Estado que debía emanciparnos de nuestra condición de judíos sin tierra (aquella inicial versión de un pueblo sin tierra para una tierra sin pueblo) se ha transformado, cuarenta años más tarde, en el "judío entre las naciones", un estado cada vez más aislado, casi segregado, excomulgado de muchas arenas políticas, negada su legitimidad por los que aún persisten en intentar retrotraer la historia, convertida en estorbo para sus mismos amigos, dividido su mismo pueblo entre la conciencia moral y los imperativos realistas, elemento punzante de desunión entre los judíos diaspóricos, Israel, digo, es el interrogante más hondo al que pueda llegar hoy un judío intelectual inquieto por su pertenencia y los diversos imaginarios que hoy, más que nunca, lo hostigan no ya desde el predominio de la necesidad de subsistencia sino desde el espacio de una identidad

Extractos de la ponencia leída por su autor en el V Encuentro Internacional de Escritores Judíos de Lengua Hispana y Portuguesa, Jerusalem, enero 1989.

Poeta y ensayista, argentino, reside en Madrid.
Poesía: **Poemas con bastón; Las limpias ganas; Poemas con los míos; Sonetos con caracol; El motín de la luz.**
Ensayos: **Mahler o el corazón abrumado; Grietas como templos: biografía de una identidad; La fascinación de la mentira; Las inquisiciones de la nostalgia.**

acosada por el mandato histórico de su ética hecha Libro de los Libros. Ya Baruch Spinoza señalaba que lo imaginario (u opinión, decía él) es el primer género del conocimiento y por la existencia de ideas muchas veces inadecuadas o confusas, no nos salva del error. "La mente", dice Spinoza, "no yerra porque imagine sino sólo porque a veces toma como reales cosas que no lo son o cuya existencia está excluida". Como intelectual judío asumido voy a correr ese riesgo. El imaginario de un escritor judío respecto del Estado de Israel es, como todo imaginario de un escritor vivo, un espacio habitado por un proceso en perpetuo estado de interpretación. Es decir, dicho de otra manera, que un intelectual, si además es judío, debe vivir permanentemente en estado de fructífera incertidumbre y esto no sólo porque esta incertidumbre es el *habitat* de lo imaginario sino porque también importa el imaginario del otro.

Todos los que hemos sufrido la adolescente enfermedad de querer cambiar al mundo — y allí sí lo imaginario imperaba con fruición y potencia — recordaremos aquella secuencia de la novela de Ilia Ehrenburg, **Julio Jurenito**, cuando éste pregunta a sus discípulos por cuál de las dos palabras optarían si debieran elegir entre **sí** y **no** como las dos últimas palabras que existiesen. Los discípulos no judíos eligen el **sí** y los judíos eligen el **no** y Ehrenburg deduce de esta historia la condición básicamente negativa del judío, porque el sentido de la no aceptación es la no identificación con el mundo dado. Como sabemos, Ehrenburg se quedó corto con esta interpretación pedestre. Olvidó el imaginario. Es decir, que el **no** del judío ya viene de esa imaginería fundadora que es nuestra propia historia como pueblo. Desde Adán decimos **no**. Abraham dijo **no**. Moisés dijo **no**. La mujer de Lot dijo **no**. Desde aquellos momentos hasta hoy, cuando los judíos decimos **hay un límite**, decimos **no**. Nuestro imaginario está habitado de rechazos, de límites, de ese Job que su amor a la libertad hizo de él, no un negador de su miseria ontológica y de su fugacísima pertenencia a la eternidad sino un protagonista del carácter irreductible y singular de la persona humana pese a la conciencia de su insignificancia. De esa exigencia justa e insensata — como la calificó Octavio Paz — nacen los fundamentos de nuestro pueblo.

Para medir la conmoción provocada por el nacimiento de Israel hay que tomar como punto de partida la historia de un pueblo en permanente expectativa de su redención, esto es, en regenerar al judío diaspórico por medio de un legítimo contrato estatal (...). Con el nacimiento del Estado Judío nuestra historia religiosa queda absorbida por nuestro emerger político y por las condiciones mismas de ese nacimiento. (...)

Quiero transitar un pequeño período de la más alta historia judía aun consciente que muchos de ustedes saben de esta misa más de la mitad, como dicen los españoles. Pero es brevemente necesario hacerlo porque en esta para mí emocionante historia están los fundamentos de la dedicatoria de esta ponencia y el sentido último de estas palabras. A sus treinta y ocho años, Martín Buber, en **Der Jude**, la prestigiosa publicación sionista que fundara en abril de 1916, señala enfáticamente que lejos de abandonar la misión espiritual del judaísmo, el sionismo procura promover su genuina realización. "Así como el Estado en general

no es el objetivo determinante de la humanidad, así el Estado Judío no es el objetivo determinante para los judíos", escribe, en su respuesta a Hermann Cohen. "El retorno a Sión está animado por el deseo de efectuar una consolidación interna de las energías del pueblo judío, tan lastimosamente disipadas en la Diáspora", agrega. Para finalizar diciendo: "Los judíos tendrán la sagrada oportunidad de vivir su judaísmo, no sólo como actitudes piadosas sino en la realidad concreta de su vida como pueblo. Este es nuestro credo: que Sión restaurada se convertirá en la Casa del Señor para todos los pueblos y en el centro de un nuevo mundo en el cual se queme la prenda teñida de sangre de la guerra".

Stefan Zweig, enviando a Buber un ejemplar de su **Jeremías**, le escribe estas líneas: "el verdadero ideal del judaísmo no es el Estado-Nación. Espero que los sionistas se desengañen del peligroso sueño de un Estado Judío con cañones, banderas y condecoraciones militares".

Buber replicó a Zweig en una carta — que más ampliada envió a Shmuel Hugo Bergmann — en la que decía: "temo que el sionismo siga realmente el desafortunado ejemplo de Europa y procure un nacionalismo irrestricto enlazado en una Realpolitik. Si no conseguimos establecer una oposición a esta tendencia, el alma del movimiento se corromperá, quizás para siempre".

Desde **Der Jude** el mismo Max Brod exaltó lo que llamó la posibilidad del nacionalismo ético. Buber llevó esta preocupación al corazón mismo del movimiento sionista (delegado de la **Hitajdut** al XII Congreso Sionista en Karlsbaad, Checoeslovaquia, septiembre de 1921). Al margen no puedo dejar de señalar que la Hitajdut fue una coalición de partidos socialistas creada en 1920: estaban allí representados el Hapoel Hatzair — partido fundado en Palestina — y el Tzeirei Tzión, unión de grupos diaspóricos que extraían su inspiración del Hapoel. En aquella ocasión dijo Buber: "Toda soberanía se vuelve falsa cuando en la lucha por el Poder deja de estar sujeta al Soberano del mundo, el cual es el Soberano de mi rival y de mi enemigo tanto como lo es mío. Ay del sionismo si olvida alzar su mirada de los bajos egoísmos hacia el Señor".

Este pensamiento no sólo fue de Buber y de su círculo de intelectuales centroeuropeos. Ajad Haam manifestó preocupaciones parecidas. "Los objetivos espirituales del sionismo serán viciados si hace alianza con la Realpolitik". Lo mismo hizo A.D. Gordon: "La tarea del sionismo es ejemplificar la posibilidad de reconciliar una política nacional con los imperativos de la conciencia moral". Llamaba a esto el ideal de Am-Adam, una humanidad encarnada en un pueblo. Y agregaba: "Ningún pueblo puede ubicarse a sí mismo por encima de la moralidad. Un pueblo encarna la humanidad en la medida en que obedece a la ley moral. Al pagar el precio de tormentos como el mundo no conoció jamás, hemos ganado el derecho a ser los primeros en este trabajo de creación".

Teodoro Herzl lo señaló de otra manera: "la búsqueda de la soberanía política no es sólo un medio de proveer al pueblo judío un refugio seguro contra el horror del antisemitismo sino también la expresión de la necesidad de una dignidad restaurada".

En las décadas del veinte y del treinta Zeev Jabotinsky apoyaría

esta concepción de Herzl: "El Estado Judío no es sólo una necesidad política sino igualmente un ***desiderátum*** espiritual y aún psíquico".

Decir una palabra, una sola palabra, en momentos como los que estamos viviendo los judíos y sionistas del mundo entero, transforma nuestro humilde acto de decir en una responsabilidad que — indeclinable para un escritor judío — nos habita absolutamente. Decir esa palabra en un Encuentro como éste, en Jerusalem, es hacer de esa responsabilidad — de la responsabilidad de ser judío y sionista — un acto definitivo que signa inexorablemente toda nuestra historia como pensadores de nuestra condición y de nuestra identidad. Por eso quiero poner estas palabras bajo el epígrafe de una historia talmúdica. La devastadora lucha interna que esto significa, aquí, hoy, es la expresión más lúcida y enconada de mi amor al judaísmo y a Israel, consciente como muchos de que no se trata de un amor incondicional sino inteligente. Es decir de un amor que se interroga, que vacila, que duele, que dibuja en el diagrama de una terca interrogación su pertenencia más cara y su juicio más arduo.

La historia del Talmud es ésta: un sabio dice a su hijo: "¡Qué mal redactado está ese documento!" El hijo replica inmediatamente: "No fui yo quien escribió esta acta, fue Judá el sastre". "¡Nada de calumnias!" replica entonces el padre. Más tarde, mientras leen una interpretación de un capítulo de los Salmos, el mismo sabio exclama: "¡Qué bien escrito está este párrafo!" "No fui yo quien lo escribió, fue Judá el sastre", dice el hijo. "¡Nada de calumnias!", vuelve a replicar el padre.

Todo elogio lleva en sí mismo el riesgo de su propia contradicción. Según el Talmud es sabio y prudente no exagerar en el elogio para no sucumbir después a la tentación de denigrar a la persona alabada. Judá el sastre es, en ambos casos, juzgado, y el Talmud señala este juicio como una violencia.

Quiero intentar hoy hablar sin violencia, consciente de mi fragilidad frente a este propósito casi imposible (...) Es cierto que la religión judía — como religión de enseñanzas y preceptos contenidos en la Torá — niega el derecho a una moral autónoma, como la llamaría Uriel Simón, entendiendo por moral autónoma aquella que nace de los imperativos del corazón, de nuestra sensibilidad visceral. Por eso dicen los textos judíos: "quien cumple estando obligado tiene mayores méritos que quien cumple sin estarlo". Lo esencial, pues, no parece ser nuestra espontaneidad sino el acatamiento a la Divinidad. Los hoy autoelegidos representantes exclusivos de la religión judía instrumentan esta circunstancia. En las *ieshivot* de Israel predomina hoy este pensamiento: "y a todo aquel que no imponga a su corazón el absoluto acatamiento del juicio de la Torá, de nada le valdrá su estudio porque cada vez que entre en conflicto con su prójimo, seguramente cederá a sus impulsos naturales y éstos, por buenos que sean, chocarán a menudo con la Halajá providencial y siendo errado su juicio, su comportamiento terminará en el yerro y el pecado". Esto fue expresado por el rabí Iehoshúa Kerlitz y naturalmente puede llevarnos a pensar algo singularmente grave: que la fe judía — a la manera de tantas teorías totalitarias contra las cuales hemos luchado toda nuestra vida — que la fe judía, digo,

no confiere ningún papel a la conciencia. Y esto es, en nuestro pueblo, absolutamente falso. Regreso a aquellos **Noes** que señalé anteriormente. Es cierto que Abraham parece obedecer a Dios antes que a su moral en la historia del sacrificio de Isaac, de la cual hice en Buenos Aires una interpretación distinta a la oficial. Pero es el mismo Abraham el que se niega a aceptar ante Dios que en Sodoma paguen justos por pecadores. Y así como el episodio de Isaac no es vuelto a recordar en todo el desarrollo de la Biblia ni una sola vez más, sí suceden otras instancias que señalan la presencia de esa moral autónoma. Asi, nos relata el Libro de los Números que a raíz de la epidemia que se propagó en el seno del pueblo judío como castigo por el caso de los espías, toda la comunidad de los hijos de Israel enrostró a Moisés y Aarón la tremenda acusación de hacer morir al pueblo de Dios. Como consecuencia de ello ordenó Dios a Moisés y Aarón: **apartáos de esa congregación y consumirlos he en un momento.** Pero el amor al pueblo de Israel hizo que Moisés y Aarón hicieran lo contrario: "y ellos se echaron sobre sus rostros y Moisés le dijo a Aarón «toma el incensario y pon en el fuego del altar y sobre él pon incienso y ve presto a la congregación y haz expiación por ellos, porque el furor ha salido de delante de la faz de Jehová, la mortandad ha comenzado». Entonces tomó Aarón el incensario como Moisés dijo y corrió en medio de la congregación, y he aquí que la mortandad había comenzado en el pueblo y él puso incienso e hizo expiación por el pueblo y púsose entre los muertos y los vivos y cesó la mortandad". Esto es definitivo: Dios ordenó que Moisés y Aarón se apartasen de la comunidad para perderla y éstos entraron en la comunidad para salvarla.

En esa desobediencia nos reconocemos. El hombre — "esa disonancia hecha carne", como lo calificó Federico Nietzsche — es súbdito de la inquietante movilidad de su óptica y, como lo dije en Buenos Aires, de una pluralidad de sentidos tan irreductible como el universo mismo. La desobediencia judía constituye un espacio memorable de esa pluralidad y si debemos hoy salvar hasta la concepción de Dios, puede ser la desobediencia la que nos oriente en ese camino donde el extravío, la omnipotencia y "el yugo del reino celestial" han olvidado el origen mismo de nuestra identidad como pueblo. El proceso histórico por el cual el pueblo judío — y su movimiento de liberación nacional, el sionismo — constituyó su sentido está hoy a punto de sernos arrebatado. Y si como dicen los psicoanalistas, Dios es inconsciente, creo que hay que salvarlo porque el inconsciente es historia y lo que está en juego en este caso es nuestra propia historia. Quiero reproducir un párrafo del libro de Emmanuel Lévinas **Difícil libertad**:

> *"Lo numinoso y lo sagrado arrebatan y transportan al hombre más allá de sus facultades y voliciones. Pero una verdadera libertad se resiente a causa de estos excesos incontrolables. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas al hacer participar a los seres, aunque sea en el éxtasis, en un drama que esos seres no quisieron, en un orden en el que se sumergen. Esta fuerza, de alguna manera sacramental, se manifiesta al judaísmo como lesiva a la libertad humana y como contraria a la educación del hombre, la cual*

es acción sobre un ser libre. Esto no quiere decir que la libertad sea un fin en sí mismo. Pero la libertad es la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me arrebata y me transporta es violencia".

Nunca antes estas palabras han tenido más vigencia que en estos momentos, porque en estos momentos el mundo vuelve a mirar a Israel — cualesquiera sean las motivaciones a veces espúreas de esa mirada — y los judíos del Galut sentimos que nuestra mirada (y nuestro temblor) son protagonistas de esa expecativa. Desacralizar el mundo judío es volver a insistir en una ética que nos califica: hacer de lo sagrado un dogma es desmarcarnos de nuestra historia y de la motivación esencial por la que Israel nació a la faz del mundo: como un Estado para todos los judíos. Se trata, pues, de un pueblo judío que hable, que frente a una docilidad que lo emparienta con idiosincracias de algunos pueblos que lo rodean — docilidad que no es más que sometimiento al mandato sagrado — restituya a nuestra historia el derecho al cuestionamiento y a la desobediencia. Cuando en Shabat niños israelíes mueren en un accidente, no se trata de justificarlo a través de poner este hecho terrible a cuenta de las ganancias y pérdidas de la justicia divina, sino de señalar que ese sufrimiento es inútil y nada tiene que ver con leyes eternas ni voluntades sagradas. Ese ministro que señala tal justificación — ese supuesto intérprete que se cree situado en la boca de Dios, como diría Elías Canetti — no es otra cosa que la más rigurosa negación de la ética judía porque desde su omnipotencia de ministro sacralizado por su dogmatismo se otorga a sí mismo el derecho de negar la libertad, es decir, el alimento mismo de nuestra ética.

Y esa libertad, insisto, en los judíos no es la última palabra sino el comienzo de todas las cosas. Y no es la última palabra porque somos hijos históricos de la alteridad y en consecuencia, la libertad no es la última palabra porque no estamos solos. Somos un pueblo que se ha distinguido siempre, a través de sus pensadores, artistas y científicos, en pensar en lo universal. Hoy más que nunca una forma de pensamiento regional, puesto solamente en los presuntos intereses de un momento político, "convierte en inferioridad o monstruosidad todo lo que en el mundo se atreve a no ajustarse a su interpretación de la realidad", como escribió Alain Finkielkraut. Y somos justamente los judíos los que más hemos sabido de esta torpeza, porque hemos sido los malditos por antonomasia. Esa es la más recóndita de las violencias: la violencia de campanario, la violencia confesional, la que combate la igualdad de las culturas en nombre de un autodesignado mandato de Dios. Quiero ser claro: un comandante de Sobibor y Treblinka, Franz Stangl, dijo en un reportaje: "Vea usted, raramente yo los percibía como individuos. Eran siempre una enorme masa. A veces me encontraba en lo alto del muro y los veía en el corredor. Pero ¿cómo explicarlo? Estaban desnudos, eran como una enorme ola que avanzaba a latigazos". Nos negaremos siempre a admitir que nosotros lleguemos a hablar ese lenguaje. Porque es allí, en el principio del verbo, que nosotros debemos aceptar ser testigos y protagonistas de una historia donde dos

pueblos luchan por su sobrevivencia y por su identidad nacional. Dos pueblos: el nuestro y el Otro.

Los judíos hemos vivido a través de nuestra historia innumerables contradicciones y el estar aún en ellas — pese al paso de los siglos — nos hace tomar el espejismo por realidad e idealizar, de una manera subyacente, esta situación transformada en cuasi normal. He oído a hermanos israelíes decir — desde una posición seguramente más cómoda pero psicológicamente más suicida — que es preferible un horizonte sombrío que una marcha azarosa hacia lo desconocido. Es preferible para ellos un sistema de relaciones conocido aunque cueste diariamente su cuota de sangre que un paso hacia lo que podría ser el abismo. Los psicólogos señalan que ningún pueblo puede subsistir en esa actitud pero si hay un pueblo que ha demostrado que la incertidumbre puede perpetuarse, ése es el judío. Curiosamente y quizá dramáticamente nuestro pueblo — que ha generado a través de la historia pensadores inequívocamente revolucionarios en diversos aspectos de la cultura — se ha instalado en una especie de estatua de Condillac, marmóreamente constituido, alejado de toda vicisitud creadora y de toda innovación imaginativa. Si hay que decirlo rápidamente lo diría así: entre nosotros está haciendo falta un Sadat, un imaginero transgresor. En situaciones históricas y políticas únicas — y este momento tiene esas características — es necesario salvar lo recuperable. Algún gesto trascendental que haga añicos nuestra proclividad al *statu quo*. Un gesto significativo, quizá esencialmente simbólico, que rompa la baraja.

Todos conocemos la historia de esa madre judía israelí que al advertir la llegada de miembros de la OLP a su poblado y por miedo a que acuchillen a su hija, la apretó entre sus brazos para que no llorara. La niña murió asfixiada. Fue en 1973 y esta historia fue comentada por la televisión israelí. Esta espantosa historia es más que un espanto: es un signo para la reflexión, es una metáfora histórica.

Como lo es aquella frase de un lugarteniente de Arafat: "Con el debido respeto a todos aquellos que viven en el exterior y puesto que la batalla continúa, las decisiones son adoptadas por aquellos que se encuentran en el frente de batalla". He oído de bocas israelíes — ante comentarios míos, es decir, comentarios de un judío diaspórico — la misma reflexión, la misma sentencia. Insisto sobre esto: si no podemos opinar sobre el gobierno de Israel, sobre su política o sobre el pueblo de Israel, no tiene sentido ninguna participación del pensamiento diaspórico en estos encuentros u otros. Tengamos cuidado — como lo expresó alguna vez Marcos Aguinis — de no reproducir la actitud de la teología cristiana frente a los judíos. Para ellos el judaísmo tenía su función: generar el Mesías. Después de esto se acabó su misión y a lo sumo sólo quedaba la opción de incorporarse a la nueva teología. La Diáspora creó el Movimiento Sionista y dio lugar a esa vanguardia iluminada que creó el Estado Judío. Una vez logrado ese objetivo, la Diáspora habría perdido todo su sentido y sólo debería funcionar como caja de resonancia o amplificador de la voz del Estado. Esto, así, no tiene sentido.

Y no tiene sentido, pese a que soy consciente de los enormes

esfuerzos que el diálogo Israel-Diáspora ha hecho para justificarse como única vía posible de lograr la unidad del pueblo judío. En esa lucha estamos porque soy consciente también de que no debemos engañarnos en nuestro largo comercio con las palabras: somos el pueblo del Libro pero no los depositarios de un sentido único de los vocablos. Cuando Arafat dice que su lucha es semejante a la de Massada o a la del Ghetto de Varsovia, no caigamos en la ingenuidad de descalificar como hipócrita tal énfasis y seguir sosteniendo — contra viento y marea, y en este caso, viento y marea que vienen de todos los confines de la tierra — que Arafat — como un Hitler enano — tiene sólo intenciones de destruir al Estado Judío. Ni Arafat es Hitler ni Israel es fascismo. Y la ceguera hace que nadie sepa realmente contra quién lucha o ante quién realmente se reinvindica como pueblo. Lo hace contra otro que no es el Otro. Y como no hay posible derrota de ninguno de los dos circunstanciales enemigos (ni nosotros lograremos destruir un movimiento de liberación nacional que lleva varios lustros constituyéndose ni ellos lograrán amedrentarnos en la lucha por un Estado Judío incorporado definitivamente al concierto de las naciones), debemos dejarnos de *pil-pul*, de sofismas talmúdicos, para enfrentar este desafío. No hay nadie más consciente que un escritor judío de la Diáspora en que las fronteras que pasan por Jerusalem defienden simultáneamente nuestra propia elección de vida. Pero ya lo dijo Amos Oz: "Aun cuando haya quien alegue que la vivencia palestina es una parodia, con eso no puede anular el hecho. Creció. Y su crecimiento nos plantea un problema moral".

El anuncio del fin de los días y el comienzo de la Redención, ¿puede hacerse sin resolver el problema palestino? En esa verborrea fundamentalista, en ese monismo dogmático que reduce el judaísmo entero al ejercicio de una religión y al culto de una Israel Integra, ¿es posible ese diálogo con los escritores diaspóricos? ¿Es posible algo más intenso aún: el diálogo entre los mismos judíos israelíes? Estamos cansados de oír en ciertos consultorios de psicoanalistas este énfasis: "usted no siente lo que siente porque lo que usted siente lo sé yo que hablo desde el lugar del saber". Este mismo ejercicio de la omnipotencia estamos haciendo los judíos con los palestinos: "Ustedes no sienten necesidad de un territorio nacional. Ustedes quieren nuestra destrucción y sólo ella. Porque de vuestras intenciones reales, de vuestro inconsciente colectivo, sabemos más nosotros que ustedes".

Y esto lo digo desde lo más profundo de mis vísceras, desde mi amor por Israel, desde mi sionismo diaspórico: no soy un hijo bastardo ni hijo de un sueño bastardo. No soy hijastro de nadie, como escribió Amos Oz. Soy un heredero más de la gran cultura judía y yo decidiré — y solamente yo — con cuáles aspectos de esa cultura me alimento y fecundo y cuáles otros desecharé en el cajón de los desperdicios. Elijo la herencia que se nutre del humanismo judío, de aquellos padres a quienes he dedicado esta ponencia y que parieron nuestro Estado, de aquellos obstinados hermanos que una y otra vez rezaron su "el

año que viene en Jerusalem" durante siglos, de mis otros hermanos que fecundaron el desierto y dieron nacimiento al socialismo jalutziano, de aquellos que escribieron en los muros de la historia un lamento hecho terquedad y esperanza. Desecho de esa herencia su vertiente autoritaria, su fanatismo inquisitorial, su ley de todo o nada, su dictadura confesional vertida desde el cielo, su Redención a costa de cualquier muerte, su desmadre mesiánico, su autismo moral y su intención de hacer de la Torá una sujeción incondicional.

Es cierto que Israel es originalmente la historia de su religión, pero la esencia del sionismo fue reemplazar el lamento del *Zohar* por una constitución estatal. No renegamos de nuestra historia religiosa pero Israel instala en medio de ella el logro definitivo de un Estado laico para todos los judíos sin excepción. Con Israel se funda no sólo el Estado Judío sino la pretensión de un judío nuevo. Un judío nuevo que sea a la vez fiel a su historia y fiel a su novedad. Un judío nuevo que sepa de eternidad y que se someta estrictamente a las circunstancias de su logro estatal. Un judío nuevo que sepa, por encima y detrás de las marejadas políticas coyunturales, apropiarse de su legitimidad sabiendo que, a lo hondo, ella es inaprehensible y por eso indestructible. Muchas veces lo que duele de la actual historia de Israel es su dificultad para asumir juntos el origen común transformando una historia incanjeable en un desencuentro de fidelidades conflictivas a herencias no sólo presumiblemente diferentes sino contradictorias. Quizá allí residen algunas de las paradojas de este pueblo a la vez revolucionario y conservador. Asumir plenamente una matriz originaria y enriquecerla con significados suplementarios nacidos de las solicitaciones del presente no es lo mismo que escindir el Estado en buenos y réprobos, según que aquellas fidelidades, supuestas, sean o no respetadas absolutamente.

Un pueblo revolucionario y conservador, he dicho. Y ser sionista, en la mejor definición que conozco de ello, es preocuparse por todos los problemas que hacen al pueblo judío. "Tener un corazón que sangra en todos los ghettos del mundo", como dijeron de Bernard Lazare. Si la Carta de Jerusalem señala como objetivo del sionismo "la consolidación del Estado de Israel basado en la visión profética de justicia y paz", entonces, expreso claramente que es este objetivo el sentido mismo de lo que he querido expresar hoy. Si está en juego la razón misma del sionismo, está en juego el destino del pueblo judío (...). ◆

Ricardo Feierstein

Argentino, 1942. Narrador, poeta, ensayista y periodista. Publicó entre otros **Cuentos para hombre solos;** *la trilogía narrativa* **Sinfonía inocente (El caramelo descompuesto, Entre la Izquierda y la pared, Escala uno en cincuenta); La vida no es sueño** *(cuentos); y en 1988 la novela* **Mestizo.**

Compromiso del escritor judío en América Latina:

La unidad en la pluralidad

Lector consecuente de Jean-Paul Sartre — quizás uno de los últimos sartreanos, de acuerdo a las arrolladoras ideas del psotmodernismo, que limitan a una década después de su muerte la vigencia de cualquier pensador — , el sugerir la palabra "compromiso" me remite a una necesidad de acción concreta sobre la realidad social inmediata, a través de la tarea intelectual (nuestro oficio o nuestra trinchera, de acuerdo al nivel de énfasis elegido). En tanto escritor judío latinoamericano, visualizo dos maneras posibles de concretar este compromiso:

1. Contribuir — por acción u omisión — a la liquidación de la diáspora y sus posibilidades de creación cultural desde un punto de vista judío autónomo, reivindicando la prognosis sionista clásica, o eligiendo el silencio y la asimilación al medio mayoritario donde hemos nacido y vivimos.

2. Desplegar en la literatura y la experiencia cotidiana un espacio para recibir esta condición (fáctica) judía y latinoamericana, nuevo y difuso mestizaje en construcción que se aventura por los caminos de una identidad producto de la integración entre los rasgos de grupos judíos minoritarios y las estructuras (también mestizadas) que, a lo largo de los últimos cuatro siglos, trabajosamente, ha ido construyendo una cultura americana mayoritaria, aún no catalizada de manera definitiva. De esta mezcla creadora podrá surgir un tercer producto, dialécticamente superador de los que le dieron origen.

Quisiera apostar por la segunda posibilidad, la de la vida.

Intentaré plantear, entonces, algunas de los posibles desarrollos de esta idea.

En el judaísmo latinoamericano todo está por hacerse. A diferencia de otras diásporas como las europeas, las del norte de Africa, la rusa o la norteamericana, que poseen rasgos diferenciados y reconocibles surgidos del intercambio con el medio donde estaban insertas, la personalidad del judaísmo latinoamericano es difusa y poco clara. El nuestro es un **judaísmo subdesarrollado** por su juventud, el escaso avance demográfico y la falta de una honda tradición cultural y religiosa. Como casi toda comunidad judía, las latinoamericanas — con sus naturales diferencias regionales, que deberían estudiarse por separado — protagonizan por una parte procesos organizativos y socioeconómicos que las vinculan en forma diversa con su entorno inmediato, no judío; por otro lado, poseen una especial relación con Israel y con el resto de las diásporas, desarrollando en cada caso lazos diversos, una **dialéctica de espejo** donde unas se reflejan en otras, intercomunicando los vasos en los que circula la savia judía repartida por el mundo.

La falta de consolidación de estas comunidades lleva a la

pregunta siguiente: ¿tiene el judaísmo latinoamericano algo para decir en la próxima generación, con voz propia y reconocible?

La reiterada pregunta sobre **el grado de judaísmo** de las expresiones culturales latinoamericanas encubre, en realidad, la más profunda cuestión acerca de si es posible la creación cultural en la diáspora. Este desplazamiento semántico precede, casi inevitablemente, al error de pretender juzgar una obra literaria de acuerdo a su porcentaje de judaísmo, sionismo o religiosidad. El sentimiento culposo de buena parte de las comunidades judías por vivir fuera de Israel coadyuva a este enfoque incorrecto.

La obra literaria está compuesta por palabras, es decir, signos que remiten a algo exterior a ellas mismas. Lo que separa un texto poético de un recetario de cocina o de un manual de derecho romano es su específico **valor literario**, que surge no sólo de las ideas, sino de la manera en que esta materia prima — el lenguaje — se desarrolla, combina sus partes, genera sus propias leyes. Este valor es independiente de las cargas ideológicas que se pretenden adosarle al texto. No es lícito confundir el **juicio moral** sobre un autor con el **valor literario** de su producción.

Esto genera un espacio paradójico de discusión respecto a las obras producidas por los judíos latinoamericanos. Desde un punto de vista objetivo, para los sostenedores de la infertilidad diaspórica, cuando peor estén los judíos de la diáspora, mejor será. El aumento del antisemitismo, las crisis económicas, la pobreza y chatura de una comunidad vacía de contenidos espirituales, contribuirán a su desintegración y acelerarán el proceso de inmigración a Israel. Este esquema, aunque burdo, se acerca a la teoría del círculo vicioso: es necesario concientizar y educar a los judíos del mundo, combatir la asimilación, reforzar sus lazos comunitarios, convocarlos a congresos y, al mismo tiempo, no debe valorizarse demasiado a esa diáspora cuyo solo nombre se aborrece, esa dispersión anormal que no puede ofrecerle posibilidades de desarrollarse íntegramente como persona. Algunas voces llaman a los escritores para que acompañen con su creación y, a la vez, les advierten que sus esfuerzos son inútiles, que están condenados a ser espectadores de una obra cuyo escenario está en Israel. En América Latina, a lo sumo, podrán discutir su ubicación en la platea. Pero no serán primeros actores, ni siquiera figuras de reparto en la compañía teatral.

Este diagrama cultural, imperfectamente reseñado, posee las características **imperiales** — para decirlo en términos internacionales — de la **relación Norte-Sur**, vista desde el primero de esos extremos. La "cultura judía desarrollada" (Israel, en primer término, pero también Estados Unidos o los ecos de la Europa oriental) plantea como herramienta de análisis un rígido par **judío-no judío,** definido de una vez y para siempre, desde el origen "natural" de los tiempos políticos y nacionales. En esa tesitura, no existe comparación posible entre una cosmovisión religiosa y tradicional amasada a través de muchos siglos y los tímidos emprendimientos de jóvenes comunidades judías latinoamericanas en un continente mestizo, en formación, inacabado en términos de identidad. Es la diferencia entre "dialogar" y "recibir instrucciones".

Las estadísticas no agotan el problema. Más allá de su escaso

peso demográfico — quizás un millón de judíos en todo el continente, quizás algo menos — ascienden a centenares las obras producidas alrededor de esta nueva y peculiar dialéctica entre mayorías y minorías, ambas nativas del lugar. Las nuevas generaciones judías han ido apropiándose de espacios y códigos que disminuyen la distancia de sus padres y abuelos inmigrantes con el medio adonde arribaron en su huida desde la Europa asolada.

La fuerza de los hechos parece sobreponerse a las estadísticas. Mientras nosotros discutimos sobre nuestra existencia real, hace años que los ojos de estudiosos de todo el orbe escudriñan las realizaciones culturales y tratan de conjeturar posibles líneas de desarrollo para estas jóvenes comunidades.

Más de un lustro ha transcurrido ya desde la creación de **LAJSA (Latin American Jewish Studies Association)**, entidad que agrupa a cerca de cuatrocientos investigadores y profesores universitarios de todo el mundo, que analizan la experiencia judía en América Latina, habiéndose realizado varios congresos internacionales en Estados Unidos, Israel y Argentina.

¿Y qué es lo que caracteriza a los judíos latinoamericanos? Su **hibridez.** Salvo casos aislados que van encontrando su lenta salida (países árabes, URSS, Etiopía), en las comunidades judías del mundo la diáspora pierde su característica de **condena**.

A partir de la creación del estado hebreo, el *galut* (el exilio) dejó de ser una fatalidad histórica. La totalidad de los judíos dispersos por el mundo tuvo (y tiene) el fascinante privilegio de acabar con esa situación de anormalidad y emigrar hacia la formación nacional en la tierra recobrada. El problema de identidad pasa entonces a definirse entre Israel y los grupos judíos del mundo que deciden permanecer en sus lugares de residencia, llámense Estados Unidos, Europa o América Latina.

Esto origina una nueva dialéctica de relaciones, que precisará de la elaboración del fin de la diáspora y la decisión voluntaria de vivir en otra tierra que la israelí. A la vez, la emergencia del Estado hebreo como **foco normativo** unifica las miradas y se convierte en referencia ineludible para los judíos del mundo que optan por asumir su historia y su condición. Las necesarias tolerancias mutuas y diálogos entre iguales que sobrevendrán podrán estructurar esta — en definitiva — peculiar normalización del pueblo judío y la armonía entre sus partes constitutivas.

¿Qué hacer, entonces, con esta **hibridez judía latinoamericana?**

Se trata de un mestizaje poco teorizable. Encuentra mayor despliegue en países protestantes, más pluralistas (como Estados Unidos), y ciertas dificultades y posibilidad de conflicto en comunidades de origen católico, sobre todo cuando ello va unido a una inestabilidad de la democracia que puede desembocar en situaciones peligrosas para los grupos judíos residentes. La alternativa pluralista, por su parte, no es lineal y enfrenta serios intentos de homogeneizar procesos y poblaciones, al servicio de ideologías diversas. Pero, precisamente, el desarrollo de ida y vuelta, culpas y raíces, conflictos y encuentros, va dibujando un perfil definido e identificable. Surge la oportunidad de aprovechar positivamente esta mezcla, despojándola de connotaciones peyorativas y reve-

lando la riqueza de todas las vertientes que componen la manera de ser: judías europeas e indígenas americanas, conquista española y tradición sefaradí, música del altiplano y danzas de Europa oriental, hebreo y castellano, luchas de los macabeos y movimientos independentistas americanos, polacos y araucanos, Talmud y Popol Vuh, callejuelas de Tzfat y arrabales de Lima, lunfardo porteño y giros idiomáticos del idish incorporados a lo cotidiano, violín de Chagall y guitarra de Atahualpa Yupanqui, revolución sionista y revolución cubana.

Escindidos en vertientes que no han elegido, los escritores judíos latinoamericanos pueden optar, vitalmente, por tratar de integrarlas. Buscar la unidad en la pluralidad. El reconocimiento del mestizaje transforma la amenaza de mutilación — tener que elegir uno u otro, sacrificar un costado para integrar el siguiente — en desarrollo de una personalidad. Las distintas afirmaciones se reflejan estas en aquellas, influyéndose mutuamente para buscar la síntesis, respetando las voces de la genealogía y las características regionales de Perú y México, Venezuela y Argentina, Brasil y Uruguay.

Hubo y hay grupos judíos en todo el mundo. Cada vez con distinta forma, pero similar **contenido**. Aquí se trata de encontrar **la forma** de ser judíos latinoamericanos sin violentar ninguno de los aspectos de una **personalidad bifronte.**

Cada una de estas formas modifica cualitativamente el contenido que representa. El judaísmo ruso es distinto del sirio, el francés o el sudafricano. Sobre una matriz común, cada forma elegida cambia aspectos de la personalidad judía, la dota de matices peculiares.

El mestizaje judío latinoamericano es un desafío, antes que una realidad acabada. Sólo se entiende imaginando al judaísmo como una realidad abierta, en permanente construcción, antes que como la adhesión a códigos y tradiciones cerradas e inmodificables. La reivindicación alegre y positiva de esta judeidad latinoamericana transforma lo que era muda y torpe castración en descubrimiento de las raíces. La tierra americana, patria irrenunciable de la infancia o lugar de elección vital, es el otro pilar sobre el que se apoya esta definición.

La insistencia casi obsesiva en la reivindicación de la diferencia y el amor por la unidad constituyen el núcleo central donde podrá desplegarse una producción literaria.

En ese camino, facetado por los múltiples cristales de un poliedro en formación, el escritor judío latinoamericano puede hallar un lugar de compromiso fecundo y creador. Se trata de la trabajosa búsqueda de una identidad mestiza que permita integrar la transmisión de las raíces, las cotidianas experiencias del tronco vivencial crecido en tierra americana y, con el reflejo de la existencia israelí, el despliegue hacia el futuro de ramas y frutos: construcción, en esencia, del completo árbol de la vida — plural y unitario — que cada ser humano aspira a delinear con su propia existencia.

El viejo maestro Sartre no hubiera desdeñado este desafío. Nosotros tampoco. ◆

Ethel Krauze

Los escritores mexicanos judíos

México, 1954. Es escritora y periodista. Ha publicado las narraciones **Intermedio para mujeres** *(1982),* **Niños** *(cuento y guión, 1982),* **Donde las cosas vuelan** *(1985),* **El lunes te amaré** *(1987); los poemarios* **Poemas de mar y amor** *(1982);* **Para cantar** *(1984),* **Fuegos y juegos** *(1985),* **Ha venido a buscarte** *(1988); y las obras de teatro* **Nana María** *(1987) y* **Canciones de amor antiguo** *(1988).*

Por primera vez en mi vida estoy participando como judía — sí, como escritora de habla hispana, pero precisamente por ser judía — en un acto publico, profesional. Y no dejo de sentir cierto escozor, cierto estar al descubierto con reflectores y magnavoces ante un secreto guardado con orgullo y sonrojo durante 34 años; por razones que se verán. La pregunta obligada es en qué consiste eso que hoy aquí me está definiendo ante ustedes, porque mi pasaporte dice: mexicana. Y cuando pedí a la embajada de Israel en México que me ayudara con los gastos del boleto — porque soy escritora, no millonaria —, me dijeron que no había presupuesto para una ciudadana mexicana. Responder, pues, esa pregunta será la justificación de mi presencia y la propuesta literaria que como escritora mexicana judía me hago a mí misma y pretendo compartir aquí.

Pertenezco a la primera generación judía que nace en México. Mis padres — ruso y polaca — emigran en los años treinta, huyendo del nazismo. Pertenezco a la generación que nace junto con el Estado de Israel, cosa que viene a cambiar radicalmente el concepto de judaísmo en la diáspora.

Hasta antes de 1948 ser judío era algo claro, preciso, una identidad histórica, religiosa, lingüística y hasta utópicamente racial; un tronco madre que prevalecía por encima de cualquier circunstancia. Ser judío era una forma mística de estar en el mundo: un pasado común y una complicidad hacia finalidades comunes intemporales; suponía además, y sobre todo, la característica de ser errante, no tener una tierra propia, pero a cambio de ella, tener una noción muy firme de hermandad y solidaridad por encima de fronteras, nacionalidades o sistemas políticos. No

importa dónde hayas nacido, dónde vivas o dónde mueras; ni siquiera importa tu apellido, tu color de piel, tu ideología, tu idioma, tu ortodoxia o liberalidad litúrgicas; la patria judía es metafísica y cabes en ella donde quiera que estés si te consideras uno de los nuestros.

La aparición del Estado de Israel viene a transformar esta cosmovisión porque nace con él un nuevo concepto: ser israelí. Desde entonces, ser judío suele asociarse con ser israelí: por fin tienes una tierra y una nacionalidad ¿qué esperas para asumirlas? La metafísica judía se reduce y se convierte en física israelí, la ontología se vuelve geografía. Surgen, pues, los graves problemas de identidad. Hablaré estrictamente de los de México. Sé que en otros países latinoamericanos las cosas se han dado con ciertas o muchas diferencias. Pero sólo conozco a fondo las de mi país.

Ante esta situación al judío se le ha conminado a dos opciones: dejar de ser mexicano para hacerse israelí, es decir, hacer maletas rumbo a la tierra prometida, o vivir culpablemente en una especie de limbo llamado "comunidad judía mexicana", un ghetto impenetrable en territorio mexicano desde el cual se hace dinero para ser mandado a Israel y pagar así la deuda moral por no comprometerse acá ni allá.

Mientras tanto, el israelí, que con su trabajo y su propia vida lucha por conservar y hacer florecer el nuevo Estado, permanentemente en guerra, ve con desdén a esos judíos dispersos que ni siquiera hablan hebreo, usan el nombre de Israel como hipotético refugio en el peor de los casos y no arriesgan ni la nariz y tiene toda la razón, desde su punto de vista.

Tal adversaridad culpígena es una de las deformaciones más grandes en la historia moderna de la cultura judía. En México ha creado, desde los años cincuenta, un síndrome del que casi nadie ha escapado: el no pertenecer; paradoja inverosímil cuando lo que ha caracterizado al judaísmo es el sentido de pertenencia.

El no pertenecer en ningún orden a nada ni a nadie. Veamos cómo. Nacer en el seno de una familia judía en México es vivir en una embajada de Israel, donde parte del presupuesto económico se dona a organizaciones de beneficiencia israelíes, algunas de las cuales, a su vez, para pagar sus propias culpas, donan una parte a los niños pobres mexicanos, que los hay para regalar. Quien no dona "voluntariamente" a Israel es excomulgado del ghetto. La única noticia que se tiene de México, en la infancia, llega a través de las criadas, generalmente indígenas. Posteriormente, llega la hora de entrar a los colegios israelitas, los impulsores más fehacientes de este síndrome. Ahí se enseña que México es un accidente fungible al que no se debe pertenecer; pero también enseñan que uno no pertenece cabalmente a Israel porque no vive en Israel. Uno debe querer vivir allá, pero como la vida allá es muy dura, uno debe quedarse a vivir en México, queriendo vivir en Israel, pero no yéndose jamás. Por otro lado, aunque uno sea judío, mientras no viva en Israel será un judío a medias, vergonzante y comodino; claro que si hace sus donaciones voluntarias, estará pagando puntualmente su diezmo y su indulgencia.

Que ser judío en México sea pagar una cuota monetaria a Israel, no casarse con *goi* y medrar en el país que les da techo y comida sin comprometerse con su realidad, me parece un resul-

tado bastante triste tanto para el judaísmo como para los estados de México y de Israel.

Es el resultado de una identidad fragmentada que crea seres bastardos, donde la riqueza de la metafísica se ha trocado en materialismo centavero. Uno de los momentos más lamentables de la comunidad judía en México sucedió durante la crisis económica de 1982, cuando montones de judíos en piyama, ni tiempo para vestirse tuvieron, dentro de autos fabulosos, hacían cola en la frontera con Estados Unidos para salvar sus dineros; dineros que hicieron en México, por supuesto, pero a la hora de los problemas ni se acordaron de que existía México. Israel siempre será el refugio en el peor de los casos; por lo pronto, si ya le exprimimos suficientemente el calcetín a México, vámonos a Estados Unidos, al refugio del dólar, la verdadera y actualísima tierra prometida. Esto que digo no es agradable; no gozo contándolo. Pero es la verdad.

Para encontrar una identidad en medio de este caos aberrante hay que recapturar el concepto de judaísmo anterior al Estado de Israel y enriquecerlo distinguiendo muy bien entre mística y nacionalidad.

Mi patria, que es la tierra que me ve nacer y que me da derechos y obligaciones, la que me da el idioma, la cultura y el compromiso ético para hacer el porvenir, es una: México. No tengo nada qué ver políticamente con Israel como estado. Así como no tengo nada qué ver con España, que fue el antecedente directo de México. Puedo estar en contra de la política de Israel, sin culpa alguna, como puedo estarlo de la política de Uruguay o de Angola. Los actos de Israel no deben imputárseme a mí por ser judía. Yo no he estado ni estaré en el ejército israelí cargando un fusil, pero he estado y estaré en las manifestaciones callejeras contra el PRI y he votado por la democracia mexicana. Ser judía es un agregado a mi condición mexicana. Es una mística que hace específica y natural mi mexicanidad.

Todo esto, pues, desemboca en la literatura mexicana que es mi ejercicio. No concibo temas judíos en la literatura mexicana, o en mi literatura, que es mexicana. No puedo ser judía en abstracto, lo soy como mexicana. Hay temas, pues, de mexicanidad judía en lo que he escrito, y son los textos que harían diferente o específica mi condición literaria nacional. Es por lo cual, supongo, se hace justificable mi participación en este congreso.

Como mujer mexicana que vive hoy día en un país subdesarrollado, en una ciudad gigantesca, hacinada, conflictiva, ultramoderna, las preocupaciones que reflejo en mi literatura son las que acucian mi tiempo y mi espacio: las relaciones humanas, amores y odios que se dan y cómo se dan aquí y ahora. En esa gama de claroscuros aparece también, como parte de la cultura mexicana actual, la colonia judía de México, los colegios israelitas, las contradicciones de los inmigrantes, los coloquialismos y extranjerismos de este grupo social, y los barbarismos que él mismo se ha impuesto vivir.

Veamos algunos ejemplos. La camada de sobrevivientes del Holocausto en Europa y que vino a poblar las nóminas de maestros en los colegios judíos de México. Esa pobre gente, aún con el número del campo de concentración tatuado en el brazo, que

inoculaba pesadillas despiertas a los niños: pedazos de pellejos de bebé convertidos en jabones y en pantalla de lámparas, túneles asfixiantes y ojos enterrados vivos, Hitlers redivivos en ristre a diestra y siniestra en cada rostro... la condición judía como dedo de fuego sobre la frente, como llaga macilenta que hay que esconder, como terror pánico a todos los de "afuera". El imponer la dualidad entre México e Israel en caso de guerra entre ambos países: ¿A cuál le irías?, jugaban los niños en el *kínder*, y el juego terminaba en una desesperada guerra de conciencias y bofetadas. No poder decir en voz alta el nombre de Jesús, que se oía con veneración diariamente en boca de los prefectos y las criadas, porque en ese nombre estaba la ignominia de un *goi*, católico, repulsivo ser. Vivir las navidades como destierro y como anhelo de comunión con el mundo siempre inalcanzable, inconfesable, vergonzoso. El caos moral entre lo que se ve y se oye en las calles mexicanas y lo que se pregona dentro de la casa y del colegio; esa absurda contradicción de los padres que mandan a los hijos adolescentes a un *kibutz* israelí, por un año, y cuando éstos pretenden quedarse en Israel, los llevan de regreso, a fuerzas, al desdeñable México. Todo este galimatías de miedos, odios, culpas, frente al cálido mestizaje, la apertura, la bonhomía que despierta la cultura mexicana como vasta india morena con los brazos abiertos.

Hay un afán de denuncia, de que las cosas cambien, por supuesto. Hay una necesidad de exorcizar mi propio pasado y el de toda una generación; pero por encima de estas necesidades éticas o sicológicas está la estética, el imperio de la literatura,

En México ha creado, desde los años cincuenta, un síndrome del que casi nadie ha escapado: el no pertenecer; paradoja inverosímil cuando lo que ha caracterizado al judaísmo es el sentido de pertenencia.

querer crear una obra literaria con esa materia prima, y crearla en español, palabra a palabra. Es decir, los temas que me han surgido en este sentido se han dado siempre por razones literarias, primero, y claro, como producto de mi condición mexicana judía.

La comunidad judía en México, cuya mentalidad es paranoide, y cuya función es ocultar y callar la realidad, se espanta ante estos brotes de "maledicencia", según sus términos, en la literatura mexicana. Suponen que en todo gentil hay un antisemita agazapado esperando la primera señal para salir a combate. Sin embar-

go, las reacciones de los lectores y de la crítica literaria han sido más que satisfactorios. Hay una gran curiosidad por conocer esta faceta de la inmigración mexicana, y lejos de usar la información como arma para atacar, ha servido para comprender mejor el humanismo judío, con sus padecimientos y virtudes, sus anhelos y sus miedos; ha provocado una empatía, una identificación, desmitificando al judío, quitándole la imagen del pueblo cerrado, intocable y desdeñoso, para hacerlo ver tal como es: un ser humano como todos, con flaquezas y expectativas de redención, con ganas de amar y ser amado.

Nada mejor que la literatura para hacer transparente, coherente y lúcida la realidad. Nada mejor que ella para expresar las contradicciones y los conflictos de la condición humana. Y como la literatura es concreción, carne y hueso, especificidad, la literatura mexicana da testimonio de un tiempo y de un espacio: el mexicano. Y dentro de éstos, la literatura mexicana judía resulta aún más específica, como puede serlo la literatura mexicana indígena o la de cualquier otro grupo social, que enriquece la visión general de la cultura de un país; sobre todo de un país como México, tan vasto y múltiple en sus raíces culturales.

Mi propuesta, mi convicción, es que el judaísmo hoy día no puede ser abstracto, sino partir de un compromiso nacional particular. Así como, al contrario, se puede ser nacional sin ser judío, como se puede ser israelí sin ser judío. Pero no se puede ser judío a secas o vagamente, en el limbo de la no pertenencia. Las literaturas nacionales se enriquecerán profundamente con la cosmovisión judía de sus autores. Se trata de abrirse, multiplicarse en un mestizaje cultural que siempre es sinónimo de evolución y de permanencia, al mismo tiempo. No se trata de reducirse a un territorio en el Medio Oriente con intereses políticos circunstanciales. Hablo de un judaísmo encarnado siempre en una identidad y un compromiso nacionales, que por lo mismo no corre el riesgo de desaparecer por "asimilación"; al contrario, se finca de viva voz, abiertamente y de modo definitivo en el consenso y la cultura nacionales; es decir, lejos de desaparecer por esta apertura, el judaísmo adquiriría carta de nacionalidad en cada país.

Haber descubierto, por ejemplo, la condición judía de Jesús, que viene de la casa de David, y cuya última cena es el *seder* que yo celebro, me hermana al pueblo mexicano, tan necesitado de redención, y estimula mi compromiso con los desamparados, haciéndome doblemente judía. Aprender a decir, no a ocultar, a compartir, no a guardar, a padecer con el otro, y no a compadecerme a solas, son los impulsos que me llevan a manifestarme como escritora mexicana judía, y contribuir así a crear una nueva noción de una tan antigua estirpe. Mis temas van desde los campesinos náhuatls que veneran a la Virgen de Guadalupe, hasta los niños judíos que ponen arbolitos de Navidad en el sótano.

Ahora, hoy, aquí, estoy viviendo un paso más en el proceso: por primera vez estoy en esta tierra, cuyo nombre ha sido tan contradictorio en mi ánimo. Y estoy abierta. Queriendo incorporar esta experiencia a mi visión literaria, esa que quiere hacer del náhuatl, el español y el idish una misma melodía. ◆

Israel, unfinished business

David Mibashan

Otro borrador más. ¿Por qué me cuesta tanto escribir este artículo? ¿Por qué sigo intentando si podría poner tantas excusas?

Tal vez porque eso es lo que Israel representa para mí. Un **unfinished business,** como se dice en inglés. Una de esas situaciones en la vida que comienzan planeadamente o no, por omisión o comisión, con ganas o no. Y después cerrar esos paréntesis abiertos requiera mucho más que lo supuesto al principio.

En los últimos tres años de mi vida cerré muchos otros paréntesis, algunos dolorosos. Pero cerrarlos (cuando en realidad lo hacemos, sin engaños) es un alivio, un ajuste de cuentas que necesitábamos tener con nosotros mismos.

¿Por qué fui a Israel la primera vez? ¿Porque era más fácil que ir a otros lados? Quizás, bueno, a eso es lo que el **unfinished business** se refiere. Curiosidad, búsqueda de aventuras, adolescencia.

Y tal vez, algo más.

Crecí y me divertí mucho durante ese primer año en un (dos, mejor dicho) ***kibutz(im)***. Hicimos un esfuerzo por extrañar. Cantantes que nunca escuchábamos en la Argentina, comidas que casi nunca habíamos probado, lugares no concurridos, se volvieron centros de gravedad. Hacia el final del año ya quería volver. La madrugada después de mi cumpleaños me embarqué de regreso.

Tardé poco en sentir que Buenos Aires me apretaba, su talle

Novelista y psicólogo argentino, residente en Canadá. Novelas: **Las vueltas a la vida** *(1985);* **Vida y vuelta** *(1987).*

me quedaba muy chico. Me tardó mucho más aceptarlo. Buenos Aires estaba cambiada. La política desplazaba todo.

En ese momento (y lugar) descubrí que tenía una partición adentro. Cosas buenas y malas que los dos lugares me ofrecían. Hermosas guitarreadas en el mullidísimo pasto del ***kibutz***, sin relojes ni tiempos. Si queríamos cantábamos, o nos tirábamos en el pasto a mirar las estrellas.

Buenos Aires me dio toda la estimulación cultural que yo quería. Pero no era suficiente. La revelación llegó de a poco: no soy de aquí ni soy de allá.

Volví a Israel a los dos años. No fue fácil. Ser estudiante (y en consecuencia, pobre) es difícil. Me fui de la Argentina cuando hasta pensar daba miedo. El rencor de haberme ido así quedó. Y eso molesta la adaptación al nuevo país.

Mencioné antes "algo más", otra razón para haber ido a Israel. Es la búsqueda de las raíces. Ese es mi **unfinished business,** un tema que me incomoda, me desubica. Yo soy judío, y argentino. ¿Cuál primero? No sé. Soy tan distinto de los judíos canadienses. ¿Niega eso mi judaísmo? No, para nada. ¿Soy argentino puro? Tampoco. Cómo negar mi pasado inmigrante. Como muchos otros (y no sólo judíos) fue Argentina como podría haber sido Perú, o Estados Unidos. Claro, es acá que uno se da cuenta de que elpatriotismo es una utopía, en todo el sentido de la palabra.

Israel fue, mientras viví ahí, una pregunta constante. Soy judío, sin embargo tantos elementos y conflictos de allí no me gustaban. ¿Dónde estoy parado, desde dónde miro? No encontré las respuestas adecuadas. La perspectiva que me da ahora el estar lejos, en un tercer país, me ayuda a clar(s)ificar mis ideas.

Debo confesar que últimamente conocí, u oí hablar de varias personas que comenzaron a buscar sus raíces judías. En parte es como si eso me justificara. Es tan lindo pertenecer (y lo digo con muchos años de vivir en el exterior (¿exterior de/a qué?) a mis espaldas), pero yo nunca había participado en la Argentina de grupos cohesivos. Tal vez debo aceptar (sí, es eso, por suerte) que pertenezco a un grupo (muy grande) de gente que no pertenece, y que tiene muchas dudas, mis dudas (y que tal vez no lo sabía). Ahora sí, con la justificación de otros cuantos a mis espaldas, puedo escarbar mis raíces.

El tiempo dirá. Todavía necesito mucho coraje para confrontar mi identidad, y mucho más para percibir mis reacciones hacia Israel. Por el momento, ver mi confusión, aceptarla, y principalmente ver que pertenezco al grupo de los que tienen dudas parecidas, y lo saben, es un primer paso para la búsqueda de lo que me ayude a cerrar este **unfinished business** , este paréntesis. ♦

El aprendizaje de la historia

Ismael Viñas

Bajaba distraído por la avenida Santa Fe, ya en la última cuadra antes de la Plaza San Martín, pensando vagamente en el significado de esa zona que copia al París de los techos de pizarra. Hacía menos de un día que había vuelto de una inútil visita a San Luis, en medio de los inacabables esfuerzos para ayudar a armar una alternativa de izquierda. Debería haber estado concentrado en eso: la dictadura de Onganía, lo difícil que era moverse en la CGT de los Argentinos, donde había que andar como pisando huevos entre los peronistas combativos, los cercanos al castrismo y los peronistas nostálgicos del franquismo, el Partido Comunista y el anticomunismo de casi todos los peronistas, la tendencia irrefrenable del Partido Comunista a apoderarse de controles organizativos y la incapacidad organizativa de Ongaro y los suyos, la debilidad del activismo fuera de Buenos Aires y de tres o cuatro grandes ciudades. Tenía que encontrarme en un par de días con gente de Cooke y dar algún orden a mis ideas y a las opiniones de los compañeros para que la conversación, que ellos incluirían en un informe, tuviera algún sentido. Pero me era imposible: demasiados problemas, demasiadas preguntas sin respuesta, demasiadas preguntas confusas, demasiadas presiones. Me distraía mirando a la gente, la perspectiva, dejando que nombres sueltos me arrastraran en busca de precisiones que se interrumpían y atravesaban unas con otras (faroles del alumbrado ¿era aquí o en Plaza Once donde había descubierto los grabados que decían Talleres Vasena?; la huelga general del año 19 y la Semana Trágica iniciadas en los Talleres Vasena ¿un llamado a la huelga ahora?; perspectivas de París, Napoleón Tercero, Haussmann ¿las grandes avenidas fueron pensadas para barrer con la

Ensayista argentino de temas políticos y socio-económicos. Autor de numerosos trabajos de crítica literaria. Se exilió en Israel en 1976 y ejerce desde entonces el periodismo en Jerusalem.

artillería a posibles sublevados, para anular el valor de las barricadas?); miro las piernas de las mujeres, dejadas al descubierto por el viento que les levanta (¿las polleras, las faldas?). Unas piernas particularmente esbeltas me llaman la atención. Vienen hacia mí. Me parece conocerlas.

Y de pronto una voz que sí que conozco: "Esta vez estamos totalmente del mismo lado, viejito. Ahora no tendríamos pretextos para pelearnos". Al comienzo no entendí. ¿A qué se estaría refiriendo? Mientras nos dábamos un par de besos en las mejillas traté de ubicarme. Hacía años que nos habíamos dejado de ver con Julia, antirradical, antiperonista, católica de misa dominguera, gorila, admiradora de Estados Unidos, con un apellido materno de pretensiones aristocráticas algo venidas a menos por la falta de dinero y por el de su padre, que se defendía apenas porque era inglés. Pensé rápidamente: ¿se habrá hecho de la CGT de los Argentinos, siguiendo a algún cura radicalizado? Imposible; no le cuadraba el tipo. Poco a poco, finteando, me fui enterando: era por la guerra del 67; los israelíes habían demostrado ser "gente del occidente cristiano" (así dijo), parando el "comunismo naserista". Sus antiguas diatribas contra "ese Israel marxista, ¡bolche!, no lo negués, ¡bolche!", ni siquiera eran un recuerdo.

Todas las discusiones de esos días llevadas en la izquierda, con mis propios compañeros, con el Partido Comunista, con los peronistas proárabes, quedaron allí replanteadas en plena calle Santa Fe.

No pude evitar reírme. "¿De qué te reís, pavote?".

He contado más de una vez que desde mi niñez mi vida estuvo sumergida en la política, debido sobre todo a las actividades de mi padre, pero también a las de una parte de sus hermanos y cuñados y de las hermanas de mi madre, sus maridos y sus hijos. No me he referido a las consecuencias de eso en mí, mucho más profundas y amplias que el haber sido uno de los factores que me llevaron a comprometerme también desde muy joven.

Si trato de ordenarlo escarbando en los recuerdos y separándolos, aparece como base geológica un sentimiento confuso, cargado de admiración por la política y los políticos, unidos indiscriminadamente en un panteón de héroes y mártires, enfrentados con un infierno formado no por políticos sino por demonios violentos. En el panteón, separados por el tiempo como en la perspectiva de una pintura japonesa, Moisés, los Macabeos, Aníbal (supongo que porque fue enemigo de los romanos y fue finalmente derrotado), Jesús, Moreno, Güemes, Lenin, Yrigoyen, mi padre, uno de sus cuñados, Egisto Ratti, una de las hermanas de mi madre, Elisa (ellos tres, sobre todo por haber estado detenidos; mi padre y el tío Egisto, por ser radicales, la tía Elisa por ser comunista). En el infierno, desde el faraón a Hitler, Mussolini, Franco, hasta el general Uriburu, que destituyó a Yrigoyen. Esto, por si merece aclararse, antes de haber leído a Dante y de que Neruda escribiera sus poemas.

Sobre esa base se deposita una capa más amplia, en la que los especímenes son mucho más numerosos y toman dimensiones humanas, encontrándose entre ellos, con su nueva estatura y diferentes cualidades, todos los dioses del panteón y todos los demonios. Aníbal, Lenin, los Macabeos, Güemes, acompañados

ya por otros, muestran también su violencia, que se distingue de la de los demonios por ser justa, o porque yo la viví como justa. Los contemporáneos dejan de ser de una pieza: mis problemas y mi amor por mi padre, por mi madre, por mi tía Elisa y en diversos grados por parientes y amigos hacen de ellos personas, aunque no siempre (o quizás pocas veces) logre tomar distancia. La política se ha ido transformando en un marco-contenido con objetivos, direcciones, significados, y va mostrando sus limitaciones, defectos, fallos, contradicciones, lo mismo que le ocurre a las personas, tan pronto heroicas como débiles, a veces hasta ridículas.

Pero adviértase: no se trata de capas como las que estudian los paleontólogos o como los estratos de la arqueología, en las que los especímenes hallados son cosas, así se trate de restos de animales o hayan sido seres humanos. Mis especímenes están vivos, siguen vivos hasta hoy en mí, y son perturbadoramente humanos: Lenin y Güemes y sus amantes, Lenin y sus depresiones, Aníbal y Capua, las peleas entre mis padres porque a él le gustaban demasiado las mujeres.

Los demonios eran demonios, pero los otros ya no eran dioses, ni sus actividades y actos políticos y personales necesariamente positivos, ni sus partidos necesariamente intachables. Socialistas a quienes veía en casa de mis padres de visita, o en la de amigos, o en el campo, a veces durante varios días, se contaban entre quienes habían denunciado a los radicales por las matanzas de obreros en la Patagonia, en la Semana Trágica, en Gualeguaychú. Los radicales, a su vez, les reprochaban a los socialistas que hubieran ayudado a crear el clima del golpe militar del 30, y que hubieran ganado bancas parlamentarias aprovechando sus abstenciones electorales de protesta. ¿Y cómo podía aceptar que mi padre no pudiera darme una explicación convincente de que su partido no era responsable de esas matanzas, cuando había sido el primero que me había hablado de lo ocurrido en la Patagonia, y me había mostrado fotografías tomadas por él como juez federal, de obreros fusilados y arrojados en fosas comunes? Era la época de los gobiernos de la Concordancia, esa coalición de "conservadores cuerudos, radicales tránsfugas y socialistas que han mostrado la hilacha", según definición de mi tío Egisto, y los comunistas se metían en los actos radicales al grito de "Unidad de acción — contra la reacción", en apoyo de la formación de un frente democrático que recién se concretaría, en circunstancias muy diferentes, contra Perón. Abundaban los empujones y las trompadas, y recuerdo a Alejandro, una especie de mensajero y guardaespaldas de mi padre, que me ponía detrás de él, palpándose el bolsillo donde llevaba el revólver, mientras decía con su voz algo atiplada entre sus labios casi inmóviles: "Véalos, véalos a esos bichos colorados, proponiendo la unión antifascista, esos carajitos que le decían fascista al viejo Yrigoyen".

Fue en ese tiempo, hacia el desolador final de la guerra civil española y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, en que terminó esa etapa de mi formación, con la acumulación de una dura enseñanza: los buenos, es decir, los míos, no estaban necesariamente llamados a triunfar; los otros vencían en esos momentos en todas partes y eso me hacía buscar desesperadamente algún

elemento que le diera sentido a la historia, que en esos días parecía un oscuro caos de furia y de alaridos. Un calidoscopio, en el que lo de ayer podía ser lo contrario de lo de hoy porque ¿acaso no habían sido aliados de pronto la Unión Soviética y la Alemania nazi, y los enemigos imperialistas de hacía poco, Gran Bretaña y Estados Unidos, no se habían transformado en defensores de la democracia, aliados de nuevo con la Unión Soviética?

Pese a todo, uno aprendía lentamente a superar la mirada demasiado cercana del niño al que desconcertaban los comportamientos personales de los adultos, y a distinguir sus defectos de las corrientes políticas que representaban. Haciendo un esfuerzo mayor, más adulto, trataba de comprender a ese radicalismo que había demostrado la dureza del orden burgués aplastando a los obreros y fracasado como expresión burguesa al no tener la energía suficiente para defender el tipo de democracia que convenía a sus intereses. Más dificultosamente aún, intentaba entender a ese socialismo parlamentarista, que no había sido capaz de apoyar ese esbozo de democracia burguesa frente a otro sector burgués que era sólo reaccionario. Casi a tientas, trataba de ubicarme en la política mundial, en lo que podía servir el aprendizaje de no buscar absolutos en los actos humanos, ponerme en la perspectiva de los principios, utilizar la enseñanza posteriormente adquirida de mirar el sentido de la historia, la lucha de pueblos y de clases. Difícil aprenderlo, y difícil decirlo ahora tratando de evitar frases y palabras pomposas, o que, simplemente, se han gastado por el uso. A tal punto difícil lo segundo, que apenas pude utilizar la primera persona: primero recurrí sin querer al "uno", indefinido en cierto modo, y en otro, directa alusión a "yo" para quien habla castellano del Río de la Plata; y después escribí "ubicarse", "ponerse", en tercera persona, para corregir al releer.

Desde luego, era posible entusiasmarse, dejando de lado todo sentido crítico, olvidando el pasado o justificándolo, pero eso no me era posible debido (¿tal vez?, ¿solamente?) a mi formación. También se podía tomar posiciones, y hasta apasionadamente, haciéndose cargo de los hechos. ¿Apasionado y crítico? No es un ejercicio fácil, y lleva consigo muchos riesgos, desde la soberbia hasta el escepticismo, dos modos del aislamiento, en los extremos; y continuamente los roces, los conflictos con los demás y con uno mismo. Cuando el enemigo era el fascismo y el nazismo, la explotación, la miseria, la arbitrariedad, y la causa justa, como la democracia, la libertad, la igualdad (a pesar de lo que se las maltrataba), se podía a la vez comprender y amar y odiar, tratar de separar las verdades de las falsedades y estar en el combate. El moverse dentro de parámetros conocidos, o que se creía conocer, daba además cierta capacidad de pilotaje, aun en aguas turbias y turbulentas, hasta en la derrota.

La guerra civil española había sido la última ocasión en que todo era terminante y sin dudas. He leído frase similares de parte de varios contemporáneos, actores o testigos; pero en cuanto a mí, todo era más límpido porque era apenas la edad en que comenzaban las dudas, y allí no cabía duda alguna: todos los sueños de justicia, todos los sueños de hermandad humana, todas las canciones y todos los poetas estaban a mi lado. Evocar recuer-

dos de hechos es de por sí difícil, porque los propios se esfuman y borronean con el tiempo, y se les sobreponen comentarios de otros, lecturas, opiniones; pero evocar sentimientos, creencias, ideas es aún más difícil: ¿cómo estar seguro de que entonces viví de modo tan simple y claro la guerra de España, si muy poco después me enteré de los enfrentamientos, de las luchas a veces innobles en las propias filas republicanas, de las opiniones cínicas de algunos de sus actores, de las purgas en las trincheras y en la retaguardia, contadas con su aval de justificaciones por quienes las habían efectuado y con el dolorido rencor de amigos de las víctimas? Pese a todo, es posible cazar y hacer subir desde adentro las viejas exaltaciones, la confianza en el triunfo por sobre las primeras derrotas. Y la tarde en que me acurruqué en un rincón de la biblioteca de casa cuando se supo que todo había terminado; decidido a sufrir solo, sin llorar.

La guerra mundial fue un largo sufrimiento, una sombría preocupación por la sucesión de derrotas, mezcladas con algunas fugaces ilusiones, y más tarde el recobrar de la confianza y la admiración por la capacidad de resistencia y de recuperación de los pueblos y de los combatientes. Pero contra la divinización orquestada de las figuras políticas de la época y de los jefes militares, todo fue diferente: la derrota del fascismo y del nazismo era a mis ojos una necesidad, no una meta gloriosa en sí misma, no era el triunfo absoluto, porque ya desde el comienzo era yo (o, al menos, así me veía) un muchachito que sabía demasiado quiénes eran Stalin, Roosevelt, Churchill, De Gaulle. Se trataba de una etapa a cumplir, y subterráneamente ya se desarrollaba otra que tenía que salir a luz al día siguiente. ¿Tenía? ¿Día siguiente? ¡Qué jovencito inaguantable era yo entonces, tan seguro de sus dudas como de sus certezas!

Las certezas parecían destinadas a cumplirse, sin embargo, bajo formas particulares, apareciendo en los movimientos de liberación nacional, que cubrieron impetuosamente el globo desde la revolución china a la independencia de Israel. No era exactamente lo que esperaba, no eran el pueblo francés o el italiano o el español los que retomaban el camino truncado, pero (¡qué cargado de literatura estaba yo en aquel entonces!) era otra vez el "eslabón más débil de la cadena" que se rompía, y en esta ocasión parecía que se trataba del vasto mundo íntegro de los pueblos postergados, millones, centenares, miles de millones, que se ponían en marcha hacia el socialismo, desde la guerra anticolonial o desde la ruptura de la dependencia. Y paralelamente, también las dudas por lo que estaba ocurriendo, no allá lejos, cargado de romanticismo con su ruido de batallas que era también el ruido de los pueblos en movimiento, sino en mi propio país, entre mi gente, esa en cuya vida y en cuyas luchas estaba envuelto, y todo sucedía de un modo desconcertante: había llegado el peronismo, construido desde el poder como un heterogéneo frente político con un tumultuoso apoyo de masas a un coronel golpista convertido en líder carismático, y se habían conmocionado todas las reglas del juego, exigiendo de nuevo esfuerzos de comprensión y de toma de posición.

Hacia fines de 1984, cuando yo ya llevaba ocho años en Israel, y en la Argentina muchos intelectuales amigos vivían la ilusión de

que la reinstauración de la democracia podía marchar hacia un socialismo parlamentario a la europea de manos del alfonsinismo, recibí el libro **Los deseos imaginarios del peronismo** de Juan José Sebreli, que al parecer compartió en algún momento ese sueño. Allí, descarta en un renglón los esfuerzos que hicimos "diversos representantes de la izquierda" (entre los que me cita junto con una media docena más) por comprender ese fenómeno social y político, porque rechazamos su "carácter fascista". Él, por su parte, acumula largamente datos y argumentos para demostrar que el peronismo ha sido una forma del fascismo, aunque aquí y allá tiene que recurrir a fórmulas como "quedó a medio camino entre el bonapartismo y el fascismo", "bonapartismo peronista", "Perón, que fluctuó entre el bonapartismo y el fascismo", "el peronismo... surgió como una dictadura militar de corte clásico, derivó hacia el bonapartismo, aspiró siempre a ser un fascismo, y realizó la mayor cantidad de fascismo que le permitieron la sociedad argentina y la época en que le tocó actuar".

Cuando leí el libro de Sebreli tuve la tentación de escribirle (públicamente, desde ya) para preguntarle por qué no intenta un trabajo sobre su evolución desde su percepción del peronismo como apertura revolucionaria hasta la tesis que sostiene allí, en la que lo presenta como un movimiento esencialmente reaccionario, no sólo contrarrevolucionario en cuanto a la superación de la democracia burguesa sino involutivo, que eso es el fascismo. De esa perspectiva podría salir sin duda la posibilidad de muchos acercamientos fértiles a un fenómeno del que todavía no hemos dado cuenta y que supera y engloba al peronismo para abarcar lo que, en mi entender, tal vez podría llamarse el nacionalismo populista autoritario de los países que llegaron tarde al capitalismo — o quedaron retrasados. Pues es claro que en el peronismo hay componentes y tendencias que pueden calificarse de fascistas, pero los hechos políticos no pueden definirse especialmente por eso sino por lo que efectivamente fueron, o son.

En mi caso, que hice una evolución diferente a la de Sebreli, he de decir que el tratar de comprender al peronismo, y de lidiar políticamente con él, me ha servido para tratar de ubicarme ante otros movimientos de esos países que menciono, entre ellos Israel.

Porque mis certezas respecto a las liberaciones nacionales triunfantes inmediatamente después del fin de la Segunda Muerra Mundial se referían a que creía que se reiniciaba el movimiento de superación del capitalismo, después del brutal retroceso fascista y nazi y de la degeneración de la revolución rusa bajo el stalinismo, no a que creyera que se había reabierto el edén. Tampoco es que no idealizara: millones de obreros y campesinos chinos avanzando triunfantes, un puñado de pioneros judíos imponiéndose a la voluntad del imperio británico y a los ejércitos árabes, las multitudes hindúes detrás de la inusitada figura de Gandhi sacudiéndose el yugo inglés. Y aún más: las promesas de igualdad y libertad parecían tener bases concretas desde los proyectos colectivistas chinos y las reformas prometidas desde el Partido del Congreso hindú al kibutz israelí. Pero eso no quiere decir que no advirtiera otros hechos: la xenofobia china, el autoritarismo y el culto a Mao; las horribles matanzas interreligiosas

entre indoístas y musulmanes y la guerra abierta entre los dos nuevos estados; el desprecio-temor hacia los árabes en Israel y el ultrapatriotismo, no sólo de la derecha sino también en el laborismo (ultrapatriotismo judío que se mezclaba con ultrapatriotismo estatal-nacional).

Y a la vez, era sorprendente que, en el caso particular de Israel, las adhesiones llegaran desde puntos tan disímiles. Desde ya los socialistas desbordaban de entusiasmo y los demócratas progresistas hablaban como si allí se realizaran sus ideales, al menos los que yo conocía. Y eso no era en todos los casos un aval insospechable: recuérdese lo que reveló ser, digamos, Américo Ghioldi cuando el golpe del 55 derribó a Perón; y si para muchos pudo ser una sorpresa su editorial en **La Vanguardia** apoyando los fusilamientos bajo el terrible título de **Se acabó la leche de la clemencia,** para mí el choque había sido muy anterior, cuando descubrí que su mujer, Delfina Varela de Ghioldi, era hermana del jefe militar que había dirigido la represión de la Patagonia de los 20, esa obsesión mía desde la infancia, y que el matrimonio estaba orgulloso del "papel patriótico" (así decían) que había cumplido.

Pero mis sorpresas personales eran mucho más variadas, pues si el apoyo a Israel que venía de los socialistas provenía de una perspectiva positiva, aun en el caso de los Ghioldi, otras me resultaban absolutamente inesperadas, y también llevaban cargas positivas que, de paso, me enseñaron más de lo que advertí en el primer momento. Por una parte, la Unión Soviética y los países de Europa Oriental; por otra, los nacionalistas argentinos o, por lo menos, y hasta donde yo sabía, algunos de ellos.

El apoyo del bloque comunista durante la guerra de independencia de Israel y en las Naciones Unidas no presentaba signos del internacionalismo clásico, del que todavía pudo verse indicios en la guerra civil española, aunque sí de ayuda en una lucha anticolonialista y de intervención anti-imperialista. Pero también de política de estado, guiada por los intereses de una potencia, con frialdad y cálculo.

Y por el odio a Gran Bretaña y a Estados Unidos llegaba la simpatía nacionalista; pero también aparecía cierta admiración, a menudo reticente y vergonzante, a veces abierta, por "ese pueblo que sabía luchar por su ser nacional". ¿Palabras increíbles? También a mí me pareció oír mal la primera vez que las escuché, al punto de dudar de mí mismo; aunque no debía haber tenido tales dudas pues no eran sino otro modo de decir aquello de De Gaulle de "Pueblo de campesinos y soldados", con lo que dejaba a salvo todo su trasfondo reaccionario: su antisemitismo, su fe en la tierra y en la espada.

Doña Belén formaba parte prominente de un círculo de viejas amigas de mi padre, viudas, solteras pero no solteronas como en el dicho andaluz, y casadas liberadas, con más blasones que dinero, aunque aquellos se habían deslucido en muchos casos por falta de con qué dorarlos. En sus reuniones solían congregarse antiguos apellidos federales y unitarios y jóvenes coroneles en ascenso político que buscaban allí roce y lustre y, si era posible, alguna joven casadera. Israel no aparecía a menudo en las con-

versaciones, pero sí en alguna ocasión, como cuando la Argentina debió decidir su voto en las Naciones Unidas. Y me parece que fue en esos días que oí a doña Belén hacer algunos chistes secos sobre la "pérfida Albión" y los "imperialismos anglosajones", y soltar esta frase: "Los odios comunes, mi amigo, proveen a veces los más extraños compañeros de cama, y uno pasa hasta su olor". Porque la vieja señora (era una de las mayores de ese cotarro, y lo hacía valer con esas palabras) tenía a la vez los gestos y la boca de un sargento y el convencimiento de que los judíos, "aunque no tanto como los negros", tenían un olor peculiar.

¿Una opinión demasiado personal y excéntrica? De ningún modo, y basta una corta lista para demostrarlo.

Un amigo, para dar el ejemplo de un "histórico", al saber que estaba escribiendo esto, me hizo llegar copia de un artículo de Manuel Gálvez, de fecha aún anterior a la de mi relato (abril de 1945), en el que apoyaba el congreso sionista realizado poco antes en Montevideo porque "trátase de una cuestión de justicia, y nada que se relacione con la justicia puede ser extraña a un católico". Y para dar un largo salto, y poder avalar mis dichos del comienzo, el 7 de mayo de 1973 la revista **Mayoría** sentenciaba en su editorial bajo el título de **Un cuarto de siglo de Israel: un modelo de resurgimiento y de fe nacional:** "Israel es un ejemplo para nosotros y para otros pueblos dispuestos a luchar, a costa de cualquier sacrificio, por su afirmación, a luchar con la decisión inquebrantable de no perder su carácter nacional y su independencia cultural...". Descuéntese la retórica, aunque no: la retórica de este tipo es inquilino inevitable en tales casos.

Y como éste no es un ensayo erudito, sino un mero apunte, tal vez se pueda llenar el hiato con algunas citas de Perón, durante su primera presidencia, cuando era apoyado por casi todos los nacionalistas, desde los de **Forja** a los católicos del estilo de Mario Amadeo. Espiguemos, como hacen en general los que lo usan: "...festejamos el advenimiento de vuestra nación lejana..." (discurso del 19 de marzo de 1949); "Siento un profundo cariño y un gran respeto por el Estado de Israel. Y es así porque soy un patriota argentino y respeto profundamente a los patriotas de otras regiones de la tierra. Israel, durante su lucha ciclópea de siglos, ha dado al mundo el ejemplo de ser uno de los pueblos más patriotas..." (discurso del 21 de junio del mismo año).

Después que copié el editorial de **Mayoría** me invadieron las dudas, y tal vez por eso recurrí de inmediato a Perón. ¿Por qué? Simplemente por la fecha.

Por una parte, al aparecer esa nota se acercaba el tiempo, aunque yo entonces ni siquiera lo soñaba en las pesadillas, en que tuve que huir de la Argentina cercado por la derrota y la muerte, y al anotar el año se revolvió todo dentro de mí. Cuando eso ocurre, me es demasiado trabajoso seguir el hilo de mis pensamientos, y a menudo tengo que dejar de lado las notas que estoy apuntando o lo que estoy escribiendo. Por otro, ya por ese entonces Israel había dejado de ser el estado que, con todos los problemas que plantea el análisis de esa forma política, y con el problema particular de tener en su seno minorías no equiparadas de la ciudadanía judía, era un estado *normal*; si es que esto último quiere decir algo, aun con el llamado de atención que significa

subrayar la palabra. Para simplificarlo: había dejado de ser normal al conquistar y ocupar lo que hoy se llaman territorios administrados para dominarlo con la jerga oficial internacional, al someter a opresión al pueblo que los habita, y al constituir una anexión de hecho de tipo colonial, con todo lo que eso acarrea: la explotación económica, directa e indirecta, de ese pueblo, a través de trabas impuestas a su desarrollo, el intercambio comercial favorable y la utilización de su mano de obra como trabajo barato.

De hecho, esas dos notas se combinan: vivo en Israel y gozo de la situación de ciudadano pleno por ser judío (es decir, privilegiado aun en relación a los ciudadanos no judíos, no tan iguales, aunque las leyes políticas digan lo contrario). En otras palabras más llanas: soy parte del pueblo opresor. El editorial de **Mayoría**, tan banalmente reaccionario como todo en ese periódico, ignora olímpicamente cualquier cuestión que no sea la nación, por lo que también me conmociona en este aspecto, pero así se justifica más su selección.

¿Cuáles han sido las consecuencias de mi vivir en Israel en las condiciones señaladas? Desde ya, incorporarme de modo prácticamente inevitable a la izquierda, que exige que cese la opresión de otro pueblo. Era la única actitud coherente posible, en tanto viva aquí. Pero, además, se me crean contradicciones subjetivas en tanto intelectual, que no sé si siempre manejo bien, ya que me incomodan cuando enfrento ciertos problemas. Doy ejemplos: Cuando se enfrenta la historia de la formación de los estados modernos, es imposible callar — contra la idealización nacionalista — qué parte ha tenido la violencia en su constitución, lo que ha significado muy a menudo la asimilación por la fuerza de pueblos con culturas diferentes de las del núcleo organizador, y a veces el exterminio masivo. Es totalmente imposible para cualquier ensayista de la historia y la política omitir lo que significó la expansión colonial europea. Y, para no alargar la lista, el análisis del derecho a la autodeterminación, la liberación nacional, plantea multitud de problemas de precisión de conceptos, de estudio de la historia de las ideas, de ubicación histórica y en el presente. Pero encarar esos temas con honradez intelectual en tanto se vive en un país opresor, puede ser visto con desconfianza o utilizado como argumento por defensores de la opresión. Tales problemas no son inéditos ni están reservados a estas áreas, pero en mi situación son particularmente incómodos.

Este mismo esbozo me planteó interrogantes de ese tipo: en su esencia, no sé si lograda, pretende ser la síntesis de la experiencia de alguien que fue descubriendo cómo los principios no se realizan en este mundo como en las películas de final feliz, pero que la lucha por los principios es lo que justifica el ser del ser humano y que a través de ella ha avanzado, tortuosamente, llena de meandros y contradicciones, la historia. Pero en algunos momentos tuve el temor de que pareciera el relato de un escéptico, y que sus efectos fueran los contrarios de los pretendidos por mí. Creo que no es así, porque estoy convencido que nada es más peligroso que aceptar cuentos de hadas cuando se lucha por causas justas: el confrontamiento con los hechos provoca en esos casos quiebras y deserciones innecesarias que arrojan al campo

de la reacción, o de la indiferencia, que es el más sólido sostén de la reacción; o crea fanáticos, que se niegan a ver y a oír, y no es con fanáticos que se construyen la igualdad y la libertad.

En esa perspectiva, voy a concluir con una historia, que es un homenaje a alguien con quien coincidí y con quien disentí mucho.

En la reunión de la Tricontinental en La Habana en 1966, la delegación argentina se constituyó a través de un difícil mecanismo, y finalmente quedó formada por tres representaciones políticas, el Partido Comunista, el peronismo revolucionario que dirigía John William Cooke y el MLN, al que yo pertenecía, más cuatro representaciones de organizaciones no políticas, influidas en diversos grados por los primeros. Por nosotros, viajó como delegado José Vazeilles, y yo (como otros) por vías diferentes.

Ya en La Habana, se plantearon varias cuestiones complejas, debido al tipo de delegaciones: unas, representaban a gobiernos que adherían a la Tricontinental por necesidades políticas, todos ellos de Asia y Africa, y algunos tan singulares como el del Sha de Irán; otras, representaban a organizaciones políticas de izquierda.

Las representaciones gubernamentales fueron reconocidas automáticamente, pero no así las otras y la de Israel fue cuestionada. Pocos se movieron en su defensa, y entre ellos Vazeilles, Cooke y yo, argumentando lo injusto y arbitrario que resultaba su rechazo, en tanto se aceptaba la presencia de gobiernos reaccionarios. Fue en vano: el resultado más neto que obtuvimos consistió en la neutralización del voto argentino, logrando por acuerdo la abstención, a pesar de la resistencia de Alcira de la Peña, del Partido Comunista.

Cooke se gastó la voz argumentando ante las delegaciones más abiertas, como las centroamericanas y la vietnamita, que no se podía llevar hasta tal punto las políticas de estado. En una de las discusiones, preguntó como se habría recibido a una delegación opositora que hubiera venido de la Alemania nazi, y sólo consiguió irritar a nuestros interlocutores.

Hoy pienso especialmente en Cooke: Shamir ha lanzado su propuesta de elecciones en los territorios como respuesta a la presión internacional que ha surgido de la rebelión palestina, mientras jura que no cederá ni un centímetro de tierra; el ejército israelí actúa masivamente como fuerza de represión; los colonos judíos de los asentamientos avanzan cada vez más en su política de pogroms y Shamir declara que eso le parece excesivo, pero que comprende su irritación; la izquierda israelí trata de movilizar a la opinión general y en el laborismo se introducen líneas divisorias; la derecha también se moviliza, y Shamir encuentra abiertas resistencias en la derecha de su propio partido; las delegaciones de las izquierdas israelíes son recibidas en lugares que hace muy poco hubieran parecido imposibles, pero también hay aperturas respecto al gobierno y al propio Shamir. En un congreso similar al de la Tricontinental tal vez hubiéramos encontrado hoy más oídos dispuestos a escuchar, aunque la votación probablemente habría sido adversa.

La historia marcha ¿cuánto será de dura? ◆

Israel: la crisis de la edad

Joseph Hodara

DISCUSION

La ponencia de Arnoldo Liberman, que abre este Encuentro de escritores y de ideas, presenta cuestiones ineludibles. Una es la condición judía contemporánea; otra la índole de la cultura que se ensambla con esta condición; y en fin, el carácter de la actividad que intelectuales judíos geográficamente dispersos pueden asumir en escenarios y ante audiencias indefinidos, dislocados, por las primeras dos cuestiones.

Conforme a una irremediable tradición, Liberman adopta una postura crítica. La ética judía que se institucionalizó en Israel parece y aparece desgarrada por la dinámica de la conquista y por la rebelión penetrante de los conquistados. Como que Israel ingresó a la Historia pero perdió a las Musas. Una Clío brutalizada la presidiría. También Liberman trae la perplejlidad de los judíos diaspóricos para quienes la fantasía de una Israel heroica y razonablemente perfecta compensa orfandades internas. Sin la fascinación carismática (en el sentido religioso más profundo de esta palabra), Israel es alevosamente normal; y esta percepción decepciona, irrita, a los israelíes y a la Diáspora, aunque por razones dispares. No es accidente que Liberman invoque en sus escritos y en esta ponencia a Martin Buber, protagonista de un judaísmo dialógico que hoy se ha eclipsado y — cabe agregar — de tesis a mi gusto edulcoradas que hoy han rebajado su miel. Liberman enuncia una elegía desde lejos en torno a vivencias tan crueles como cercanas.

De hecho ya empecé a reaccionar a sus palabras. Comparto sus inquietudes y sus llamadas. La ética judía experimenta hoy un examen riguroso; pero no sólo a causa de la **intifada.** Y la condición judía sufre quebrantos; pero no sólo por la conducta israelí atrapada por los dilemas logísticos y morales de la ocupación de tierras palestinas. La indagación de las configuraciones judías (que comprenden a las israelíes) debe afinarse conforme a la complejidad que presentan. Con este rumbo emprenderé comentarios que acaso abrirán cauces a nuevas posturas y ponencias. Estos tráficos de ideas jamás perderán fluidez; si se paralizan

Catedrático en la Universidad de Bar Ilán; se especializa en el desarrollo contemporáneo de América Latina. Incursiona en el ensayo, la poesía y el cuento. Su última obra — **Veinte trozos de un sueño** *— se publicó en Israel.*

en embotellamientos estériles, el oficio de escritor judío declinará irreversiblemente.

Las virtudes de la politización macabra

Una de las barreras que separan al israelí militante del judío inquieto es la experiencia viva de lo que llamo la **politización macabra.** Distingo entre el compromiso político, que es una elección personal, y el acto político como conducta insoslayable que afecta, con justicia o viciosamente, a terceros. Todo ser humano puede elevarse a la categoría política, es decir, a la actividad tenaz en favor de una causa colectiva. Muchos judíos latinoamericanos, por las tensiones inherentes al subdesarrollo de la región donde nacieron, abrazaron esta categoría. No miraron al ambiente ni se miraron con apatía. Al contrario: se jugaron por ellos. Y en algunos países, perdieron definitivamente la partida. Sin embargo, este compromiso tuvo y tiene efectos limitados. Ayuda a captar una porción de la realidad y asimila una porción de los riesgos de esta percepción. Se trata de una "politización benevolente" a pesar de que puede acarrear trágicas consecuencias.

La "politización macabra" es perversa; aproxima al principio de realidad, como dirían los psicoanalistas. Involucra decisiones sobre otros, contra otros, desprovistas de lógica cristalina y grávidas de roña. Son decisiones que emanan de un hombre en el Estado, o del Estado como abstracción conveniente. Desde el momento que el israelí se vio entrampado en un Estado en marcha, sus compromisos ingresaron al reino de la **Realpolitik.** Esto es, de la moral relativa aunque exponga un discurso ético absoluto. El animal político israelí se condenó a hacer concesiones a los otros, por los otros. Concesiones que a menudo acarrean lesiones a principios y mandamientos supremos. Son el precio por vivir en un Estado entre Estados, donde la zoología hobbesiana domina.

El judío diaspórico eludió y elude el diagnóstico pérfido de Hobbes. O se refugia en los mensajes de los Profetas o se nutre de las nobles utopias decimonónicas. Por ello puede y debe ser el vigilante moral del israelí. Pues éste, ahora que se debate en su propia responsabilidad estatal, asume los imperativos ambivalentes de la sobrevivencia colectiva. Debe, entre otras obligaciones, **matar**, uno de los tabúes primordiales de la cultura judía. Es cierto, su experiencia en el clima hobbesiano internacional le facilita una comprensión histórica que el judío diaspórico, libre de los gravámenes de la **Realpolitik**, apenas puede adivinar. Pero esta experiencia no es gratuita: suele reclamar la crueldad impersonal, enajenada.

El deslinde entre estos dos géneros de politización se vislumbra con nitidez en el uso y en el abuso de la fuerza. El judío contempla el mundo y puede decidir colocar bombas a sus fajas injustas. El israelí tiene un estrecho margen de elección; y destruye si la lógica del Estado — que no fue tallada en el Sinaí — lo prescribe.

La dinámica infernal de la conquista de las tierras palestinas ha ahondado este deslinde. Jamás las distancias entre la condición israelí y la condición judía fueron tan marcadas como en el

presente. Acaso una situación inversa, con otros matices, se presentó en el Holocausto.

En cualquier caso, debemos superar estas distancias. La integridad de los intelectuales — judíos e israelíes — debe ser medida con este imperativo. Se necesitan mutuamente, más allá de su divergente ubicación en el compromiso político. De lo contrario, la moralidad estatal israelí y la moralidad anárquica judía abrirá un tajo incurable.

La "politización macabra" posee virtudes pues entraña un acto de responsabilidad colectiva y un enfrentamiento con la naturaleza brutal del mundo. Y estas dos vivencias permiten captar la frágil trayectoria humana. Pero la "politización benevolente", que se juega con y por la otredad de otros, es indispensable para mantener una figuración normativa, un hálito utópico, pues sin ellos el judaísmo empalidece.

La dialéctica de la victimología

El Holocausto tuvo ramificados y divergentes efectos. No influyó de modo similar en los múltiples recodos de la Diáspora; ni entre laicos y religiosos; ni entre sionistas y no sionistas; ni entre el orbe judeo-musulmán y la cultura judía europea. Pero no rastrearé aquí estas huellas específicas; me interesa el siguiente asunto.

La unión sinérgica del Holocausto con el Estado llevó a dos extremos, o a las cercanías de uno y de otro. Por un lado, el Holocausto debió frenar a las urgencias de la **Realpolitik,** impugnar con sostenido vigor la conducta de los victimarios, con el propósito de forjar una sociedad absolutamente adversa y contrapuesta a la manufacturación burocrática de asesinatos colectivos. Por el otro, el Holocausto pudo justificar cualquier propensión de la lógica de Estado, desde el ejercicio legítimo de la violencia al eslabonamiento infernal y sin fin de venganzas. Es difícil amar con cicatrices encendidas de odio.

Israel tuvo la sabiduría y el tino moral para desatender las tentaciones de la victimología. No construyó un Estado ejemplar: no existe tal figura salvo en la figuración utópica. Pero levantó un Estado responsable y medido que pondera los derechos básicos de sus ciudadanos, y reconoce escrúpulos en su régimen de conquista, sin contar con el artefacto normativo — cada día más necesario — de una Constitución.

Sin embargo, no sería honesto asegurar que la conducta estatal israelí — o la conducta de los israelíes que aceptan los aparatos del Estado como precio a la autonomía responsable — se eximen completa y heroicamente del sedimento vengativo que dejó el Holocausto. En algún momento, algunos de ellos, cedieron a los contragolpes de la Catástrofe. A pesar de las autocensuras y de los frenos internos. Acaso en esta debilidad reside uno de los motivos del ascenso fascista — laico y ortodoxo — en Israel.

Los judíos de la Diáspora cohabitan de otra manera con esta dialéctica trágica. Muchos de ellos asumen el espíritu del desquite — contra cristianos o contra árabes — sin asumir la **praxis** de la responsabilidad y de la rendición pública de cuentas. Y otros — como los intelectuales judíos de la envejecida izquierda o del

perenne humanismo — lo descalifican porfiadamente. Pero tampoco se juegan por esta porfía.

Las circunstancias presentes han actualizado la dialéctica satánica del Holocausto. Y esta actualización debería hermanar a los intelectuales judíos en torno al primer extremo: Israel como enemigo redomado de cualquier masacre burocratizada. Si se templa este enlace surgirá una nueva fraternidad en el orbe judío, más allá de mojones geográficos.

La reaparición del *American Dream*

Los judíos que se concentraron en Israel renegaron, con deliberación, de la metafísica fantástica del *American Dream*. Ni confiaron en el refugio norteamericano ni se amancebaron con el consumismo darwinista. Invirtieron la pirámide diaspórica en combate abierto contra el Faraón entronizado en espacios externos o residente en el alma íntima de los combatientes. Israel fue concebida como la contraparte antropológica y psicológica del *American Dream*.

Ya no es así en muchas parcelas de la sociedad israelí. La imitación grotesca de la cultura norteamericana — fenómeno ecuménico en verdad — nos es conocida; y se copia lo trivial y las secas crueldades de este Sueño; no sus aciertos ni realizaciones. Así se destiñe la particularidad israelí; y así se rebaja su potencial atractivo.

Más aún: esta universalización espúrea confunde y retuerce los límites entre Israel y Diáspora. La distinción entre "centro" y "periferia" en el mundo judío no puede ser legítima cuando el primero y la segunda están intoxicados por el *American Dream*. Esta es una de las fuentes de deslegitimización contemporánea del sionismo; deslegitimización que difunde, institucionaliza y multiplica la doblez, la normatividad dispar, de los sionistas.

En la tarea de alejar o desvanecer el contraproducente *American Dream* en el Israel de los ochenta concedo sustantivo papel a los intelectuales judíos. Estos conocen sus tentaciones pero también sus trampas. En este sentido, el israelí es un animal ingenuo: sólo aprecia las máscaras fulgurantes del Sueño. No percibe que un consumismo galopante arrastra un costo social que puede tumbar al Estado que habita y defiende; en medida semejante — pero en otro plano de análisis — el israelí joven y emergente tampoco capta las tensiones insoportables de una cultura antidemocrática. No han sido registradas en su experiencia existencial. Por esta razón, algunos israelíes, abrumados por las tremendas dificultades cotidianas, quisieran poner un paréntesis "breve", "transitorio", al régimen democrático. Ignoran la dinámica de una burocracia autoritaria. No es el caso de los intelectuales judíos afincados en países del Tercer Mundo que se caracterizan por un inflexible relajamiento político. Otro filón para una nueva fraternidad judía.

Las siete vidas del Mesías

El sionismo tuvo y tiene una importante carga antimesiánica. Convoca a sus adictos a la autoemancipación, a la responsabilidad terrena e inmanente, al activismo histórico. Gracias a esta convocatoria, Israel posee hoy presencia, esencia y designio. Pero este

triángulo de cualidades mancomunadas empieza a quebrarse en los últimos años, por la astuta metamorfosis o por el brote renovado del Mesías. Esta figura, como Promesa o Símbolo, parecía socialmente descalificada. Como el mismo Dios. Pero el nacionalismo triunfante, que se funda en el culto pagano a la Sangre y a la Tierra, ha transformado categorías metapolíticas — mesiánicas o cuasimesiánicas — en moneda corriente del discurso israelí. Esta inflación mesiánica coloca a judíos e israelíes que se han resignado — o festejan honestamente — a los límites de esta vida con su noble aunque exasperante finitud, en un espinoso dilema. Quieren un sionismo sin adjetivos trascendentes, de este mundo, para este mundo, con el mundo. Pero la fantasía mesiánica se opone a esta voluntad. Fantasía a las que algunos adhieren con inocencia, y otros aprovechan con alevosía.

No cabe banalizar esta fantasía. Los mesianismos siempre han prendido con fuerza en el pueblo judío. Es su adicción latente y letal. Y ahora reaparece con graves implicaciones geopolíticas y morales. Para atajarlas constructivamente se precisa — de nuevo — la fraternidad entre judíos e israelíes, basada en la Modernidad que, pese a sus debilidades y vacíos, es la cultura del intelectual. El ejercicio de la terrena razón es su forma de parirse y exponerse. La ética judía será amputada si el Mesías intima con el Estado. Este Encuentro de Escritores debe impedir esta perversa cirugía. Si la desdeña o subestima se hará célebre por una memorable traición. ●

El compromiso del escritor judío en Iberoamérica

(Fragmento leído en el Quinto Encuentro de Escritores Judíos de América Latina y España)

Samuel Pecar

Tanto en Israel como en la diáspora vivimos una época de cambios y mutaciones, cuyos crujidos parecen escucharse a veces desde lejos. Me voy a referir únicamente a Israel y a dos de sus problemas básicos de ahora: la ocupación y todos los peligros que ello trae implicado para la democracia y para la solvencia moral de la sociedad israelí. El segundo problema es la deformación del sionismo como movimiento de liberación nacional. El dilema con que nos enfrentamos es tan atroz como simple: debemos elegir entre un pueblo, que, escudándose detrás de su poderío militar y político, depende del trabajo de otro pueblo oprimido, y entre un pueblo que aspira a la independencia y a la autosuficiencia reales, basadas en la paz y en el trabajo creador.

Nació en Argentina en 1922; vive en Israel desde 1963. Preside la Asociación Israelí de Escritores en Lengua Castellana. Publicó **Cuentos de Kleinville** *(1954), y las novelas* **La generación olvidada** *(1956) y* **El hombre que hizo retroceder al tiempo** *(1984).*

En una realidad como ésta no es sorprendente que las diferencias sociales y económicas se hundan en un cenagal de incomprensión y de indiferencia. En una sociedad como ésta, que durante tantos años se ajustó a un lema tan prometedor como cautivante: "el que ha de vencer, en última instancia, es el hombre y no el tanque", en una realidad como ésta, hoy este hombre se nos está achicando a expensas del acero.

Cuando Israel no pide apoyo material a la diáspora, si es que ocurre tal cosa, suele solicitar su apoyo espiritual **a posteriori**. Al intelectual de la diáspora le pedimos su identificación, el visto bueno, el consenso, a resoluciones ya masticadas. A esto se llama "apoyo moral".

Yo veo el apoyo del escritor, no en la ratificación, sino en la crítica, en el juicio, en la discrepancia, en la impugnación, en la descripción subjetiva, artística, de la Israel que ustedes perciben en sus antenas de creadores. De la Israel que ustedes sufren en su sensibilidad de forjadores de criaturas que no existen y de mundos por crearse. De la Israel que ustedes quisieran ver, en oposición a lo que ven. De la Israel que ustedes no soportan, porque nos despierta violentamente del sueño que fuimos forjando desde la adolescencia. De la Israel a la que ustedes acusan de haberlos desconcertado con luces al final de un túnel que no concluye con la claridad del día, sino con el comienzo de otras cuevas y laberintos oscurantistas y oscurecedores.

Yo entiendo que el compromiso del escritor judío consiste en mirar a Israel con ojos lúcidos, abiertos y rebeldes. Nuestro compromiso, si existe, no debe expresarse tan sólo en la aceptación. Todo lo contrario. Yo les pido que dejen de ver la Israel de los álbumes del K.K.L., por un lado, y de los noticiosos de la televisión extranjera, por el otro. Yo les pido que no vean la Israel de los aniversarios, de las conmemoraciones, de las fiestas y de los discursos. Yo les pido que miren la Israel de los días hábiles, de domingo a jueves. Yo les pido que sientan a Israel, no a través de esas actitudes nuestras, cristalizadas durante cuarenta años de publicidad y de obediencia, sino con la sensibilidad rebelde, a flor de piel. A ustedes, los escritores de la diáspora, y a nosotros, los escritores de Israel, nos está permitido criticarla, censurarla, profetizarla, reinventarla, rehacerla, destruirla y construirla de nuevo, a través de nuestras criaturas de ficción, sin limitación alguna.

Si Israel les duele, como creadores, como judíos, como hombres, entonces no se extiende ningún océano entre los escritores judíos de la diáspora y los de Israel.

Después de lo que dije es casi banal remarcar que en Israel estamos viviendo uno de los momentos más críticos y decisivos de nuestra existencia. Pero los peligros que nos acechan, como siempre, son más graves **adentro** que afuera.

Yo les ruego que miren a la Israel de **adentro**. Vean en qué se está transformando. El mito de la fuerza de Israel no es impere-

cedero. Somos un pueblo iconoclasta y destructor de mitos. Así como destruimos tantos otros en el curso de nuestra historia, así destruiremos también éste. Y en ese momento en que, desmitificados, destronados del paraíso, tomemos conciencia de nuestra desnudez, en ese momento llegará para nosotros la hora de la angustia y de la búsqueda de nuestra identidad real, no cubierta con la hoja de parra levantina. Sentirse expulsado es más torturante que haber sido expulsado. Temo que, dentro de poco, muchos de los que no entienden que vivimos en una región habitada por dos pueblos, y no por uno, muchos van a tener que convivir con ellos por imposición. Esa sensación de violación y alienación en nuestra propia tierra nos va a desgarrar más aún.

Los que están comprometidos, obligados, a esbozar las nuevas líneas del futuro, a diseñarlo con letras de imprenta y de fuego, somos los escritores de la diáspora y de Israel, **¡juntos!** Nosotros tenemos que ir pergeñando ese mundo de la vivencia impuesta, hasta transformarla en una vivencia deseada.

Ustedes nos deben ayudar en esta tarea. Así veo yo el compromiso del escritor judío en Iberoamérica, y donde esté.

Este compromiso ya no es el de "ustedes" y el de "nosotros", como solíamos decir hasta ahora. El compromiso que nos une, que nos convierte en nosotros, es el que no está en la aceptación, ni en el acatamiento, sino en la subversión. ◆

Mi dolor por el judaísmo distante

Gustavo Perednik

Ya que la síntesis de la evolución del pensamiento judío contemporáneo que ha hecho el profesor Israel Eldar, ha sido por demás completa e ilustrativa, optaré por aprovechar mi intervención para referirme al tema general que la motivó, el de la relación Israel-Diáspora.

En principio, quiero reafirmar lo que para mí siempre fue una descripción objetiva de la realidad, aunque tal carácter haya sido en buena medida cuestionado: **Los israelíes hacen más por el judaísmo, por el pueblo judío y por el estado judío, que los judíos de la Diáspora, y deberíamos estarles agradecidos.**

Para mi sorpresa, aún el profesor Najum Megued fue discutido cuando, con la metáfora de la manzana, no hizo más que reflejar

Nació en Argentina en 1956. Se graduó en Economía en la Universidad de Buenos Aires, y en Educación en la Universidad de Jerusalem. Fundó y dirige el Centro Hebreo Ioná. Publicó las novelas **En lo de Santander** *(1981) y* **Ajitofel** *(1988).*

lo obvio: el judío israelí paga los impuestos más altos de la Tierra, y ofrece años enteros de su vida al Ejército de Defensa del único país judío del mundo, del que todos somos beneficiarios. Así, hemos depositado en menos de cuatro millones de judíos los esfuerzos más importantes para la continuidad de una realización que usufructuamos los catorce millones de judíos del mundo. Eso es un dato objetivo. En tiempo y en dinero, en servicios y en impuestos, el israelí entrega más que el diaspórico. Por lo menos, deberíamos simplemente reconocerlo.

Mi relación para con los judíos de Israel es no sólo de admiración y profunda solidaridad, sino también de gratitud. Ese es un parámetro que debería reiterarse al analizar la relación Israel-Diáspora. Con nuestro reconocimiento, que entraña una dosis de humildad, ayudaríamos a que ese "cansancio de los israelíes" del que hablaba el profesor Eldar, tenga su catarsis. Sorprendentemente, sin embargo, parece ser que le negamos a Israel aún el reconocimiento de que ellos hacen más que nosotros por la continuidad del pueblo judío.

Este aspecto de la relación nos trae a un tema más importante que es el de la propia identidad de los judíos de la Diáspora, más concretamente, de los escritores judíos, que me permitiré abordar en unos minutos.

La profesora Myrna Solotorevsky lo planteó ayer en términos académicos: ¿qué de **judío** tiene el escritor judío? ¿Qué hace de su obra la reconocible en un judío? Yo quiero traducirlo a términos existenciales: mi dolor porque el judaísmo, en un congreso de escritores judíos, esté, no digo ausente, pero tan **distante**. Enseguida me referiré a la última ponencia, la de Ethel Krauze, que a mi juicio ha extremado esa lejanía.

Mientras tanto digo, ya finalizando este Encuentro, que quienes aquí estamos hemos despertado al judaísmo en distintos momentos y situaciones de nuestras vidas, lo que dificulta hallar lo que nos une en cuanto judíos. En mi propia vivencia, lo judío lo invade todo, es omnipresente; es, como lo refirió A.B. Iehoshúa, "mi identidad". Este Congreso me ha desafiado a compatibilizar esa experiencia con la de quienes perciben lo judío, más que otra cosa, como una etiqueta del afuera; o ejercen el judaísmo por medio del mero cuestionamiento, y pongo el acento en el término **mero**. ¿En qué parte hay, además de cuestionamiento, pasión en la pertenencia judía, esa que podría por lo menos ofrecer el material a ser cuestionado?

Yo participo del Congreso de **Escritores** Judíos, en un intercambio que me honra, en mi carácter de **escritor**. No advertí, lo admito, que era posible (y perfectamente legítimo) participar del Congreso de Escritores **Judíos** como método de ejercer el **judaísmo**.

Ahora quisiera referirme específicamente a dos de los discursos que escuché durante el Congreso: justamente el primero y el último, el de Isaac Chocrón y el ya mencionado de Ethel Krauze. A pesar de haber sido pronunciados en el tono más encantador, y a pesar de que sus portavoces se destacan por su bonhomía, el contenido de dichas ponencias no dejó de ser violento. Isaac Chocrón expresa con una sinceridad que debemos agradecer: "A mí me gusta escribir; si eso me hace un judío prominente, bienvenido sea". La circunstancia

de que Chocrón sea un buen escritor y logre la consecuente y merecida fama, ha hecho de él un judío. A diferencia de mi propia experiencia, en él lo de escritor no sólo **precede** a lo judío sino que, asombrosamente, **lo crea**. Nos hace recordar a esa "reflexiva condición del hombre judío" que analizó Robert Mizrahi.

En cuanto a Ethel, cuando se refirió a los israelíes dijo que ellos debían de vernos a los judíos de la Diáspora como sujetos que "sin jugarse ni la nariz" se atribuyen los logros del estado judío. Y agregó, con sinceridad, que "desde su punto de vista, tienen razón", es decir que el argumento de los israelíes (y en esto coincido plenamente según ya expuse) resulta internamente coherente.

Pero esa coherencia interna y distancia abismal que ella sintió del razonamiento israelí, yo sentí que surgía de las propias palabras de Ethel Krauze. Me sentí siendo descripto, como judío miembro de la comunidad, no sólo acérrimamente sino (y esto es lo peor) desde el afuera más remoto. Y si el judío era mirado, ¿quién **miraba** desde el discurso de Ethel? ¿El mexicano, el gentil, el cristiano? No lo sé, pero sé que era **el afuera**.

La comunidad judía no es más que la organización que se dan los judíos para continuarse. Rechazar la comunidad por "enferma" me parece, como mínimo, un apresuramiento. Yo podría señalar enfermedades de la comunidad judeoargentina, pero no por tener defectos algo deja de ser mío. Creo que esa distancia abrumadora llegó a su cúspide cuando Ethel rescata nada menos que la figura de Jesús (!) como puente de identificación con el judaísmo.

No creo que el problema pase, como parece deducirse de la ponencia del profesor Eldar, por qué metodología podrá reemplazar al sionismo como vinculante entre las generaciones. El sionismo no es a mi entender **un método**. Es parte de lo que heredamos del pasado y debemos transmitir al futuro. El problema es un nuevo tipo de judío que no puede (o no quiere) obrar de transmisor, pero **tampoco** quiere dejar de ser judío.

El profesor Eldar mencionó en una síntesis histórica, a aquellos pensadores que fueron concatenando la distinta concepción del judaísmo. Yo quiero poner de relieve la figura de Moisés Mendelssohn, quien como pocos se adelantó al estudio de esa figura del nuevo judío. Ese de la modernidad que descubre ser, más que un judío, un **descendiente** de judíos a quien le cuesta cortar los lazos con su pasado.

Ese nuevo tipo de judío puede expresarse con erudición de todos los temas que preocupan al hombre moderno, pero es ignorante del judaísmo. Cuando es marginal y se autoexcluye de la vida judía, pero a un tiempo es también un intelectual, un escritor, quiera o no, se expresa, para la sociedad "en nombre de lo judío". Tiene, como buen intelectual, mayores posibilidades de expresión que sus contemporáneos, y estas dotes le son devueltas por la sociedad con la etiqueta — a veces querida; a veces no — de "ha hablado un judío". En ese sentido, nos compromete de un modo reflexivo a los judíos que sí estamos dentro de la vida judía y del judaísmo.

Nuestro Congreso, sin proponérselo, ha sido testimonio del tema de ese judío novedoso, y me parece sumamente interesante y enriquecedor que podamos estudiar la relación complejísima que tiene con el judaísmo. ◆

A.B.
Iehoshúa

POLEMICA

Discusión en familia

Uno de los más importantes escritores israelíes contemporáneos, nacido en 1936. Entre sus libros se cuentan **La muerte del viejo, Frente a los bosques** *y* **A comienzos del verano de 1970** *(cuentos);* **El amante, Moljo y Divorcio tardío** *(novelas);* **Una noche de mayo** *y* **Tratamiento final** *(teatro);* **Entre derecho y derecho** *(ensayo). Es miembro activo del ala izquierda del Partido Laborista y del movimiento Paz Ahora. El siguiente texto es versión de su encuentro con los participantes en el Quinto Congreso de Escritores Judíos de Lengua Hispana y Portuguesa, realizado en la Universidad de Haifa, el 6-6-1989,*

Me alegra esta oportunidad de un nuevo encuentro con escritores judíos latinoamericanos, y les doy la bienvenida a Haifa, mi ciudad. La gente suele preguntarme por qué un jerosolimitano de quinta generación como yo vive precisamente en Haifa. Mi respuesta es que Jerusalem es un microcosmos en que se concentra toda la locura, todo lo tremendo del país. En cambio, Haifa es la ciudad más normal de Israel, la única que logra mantener un equilibrio adecuado entre todas las fuerzas. Cuando me enojo mucho con lo que ocurre, fantaseo con una frontera que pase entre Haifa y Tel Aviv, dejándonos en calidad de país vecino — y amistoso — de Israel...

Algunos de ustedes me preguntaron qué estoy escribiendo ahora. Mi libro anterior, **Moljo**, que en inglés se llama **Five Seasons,** es una novela clásica, en tercera persona, cuyo protagonista es un hombre de 50 años que pierde a su mujer y debe reaprender a enfrentarse con la vida. Actualmente escribo algo muy diferente, una especie de demonio del que no me puedo librar hasta que lo complete. Se llama **Mr. Money,** y es una novela dialogada, estructurada en cinco secciones que van retrocediendo en el tiempo. El primer diálogo transcurre en el presente, el segundo treinta años atrás, y así sucesivamente, hasta culminar en la mitad del siglo XIX. Cada sección es una conversación de dos personas sobre Mr. Money, que en cada una de ellas es otro. La narración/diálogo avanza así desde el personaje contemporáneo hasta su tatarabuelo, y a través de ella se van descubriendo otras dimensiones de la familia.

Sé que ese tipo de estructura les resulta a ustedes familiar. De

hecho, yo me siento muy cercano a la narrativa latinoamericana contemporánea, porque compartimos un padre común que es William Faulkner. La literatura europea es ordenada, compuesta por capas de cultura sucesivas. Ustedes y nosotros carecemos de una tradición de desarrollo como la de la cultura europea, y debemos reemplazarla por el mito. No quiero decir con esto que la literatura latinoamericana o la israelí copien a Faulkner, sino que la novelística de Faulkner nos proporciona el ejemplo de otra civilización que funciona también en base a mitos.

Ignoro si para un argentino, por ejemplo, es fácil escribir sobre la Buenos Aires del siglo XIX en base a la ciudad de hoy. Puedo decirles que en Eretz Israel los cambios en los últimos cien años fueron tan dramáticos, que para reconstruir un sitio del pasado es necesario mucho cuidado y una buena dosis de erudición. Por ejemplo, yo describo a mi héroe llegando a Haifa en 1899; consulté a un experto, y averigué que Haifa era entonces un solo edificio sobre una colina, y que no existía ruta alguna hacia el sur: a Iafo se llegaba solamente por mar. De ahí que resulte tan difícil escribir un *epos* en Israel, y por eso elegí la forma dialogada, a fin de poder dosificar las imágenes de la realidad exterior y evitar la frustración de intentar un *epos*. De esta novela ya fueron publicados dos capítulos, y uno de ellos fue traducido al inglés y teatralizado; se trata de una conversación entre dos oficiales ingleses, uno judío y uno no judío, después de la conquista británica de Palestina, y tiene mucho que ver con la identidad judía, que es siempre el tema de mi escritura.

Esto me lleva al tema central de este encuentro, y, a modo de introducción, antes de que dialoguemos, quiero referirme a algo que ustedes escucharon mencionar ayer en la Casa del Escritor, mi polémica con el escritor árabe israelí Anton Shamas, polémica que tiene que ver con mi definición de dos términos clave, **judío** e **israelí**. Dichas definiciones serán una buena base para nuestro debate. Por otra parte, debo partir de ellas para explicar mi concepción sobre el futuro de Israel, el lugar de los árabes dentro del país, y consecuentemente el problema de los territorios y el reconocimiento del pueblo palestino. Sobre estos últimos puntos, puedo afirmar que los conceptos que nosotros los escritores planteamos desde 1967 son ahora aceptados por la mayoría de los israelíes; quizás no sea esa la impresión que ustedes se lleven, pero es un hecho que el conflicto político entre Israel y los palestinos está cada vez más en vía de solución. Llevará tiempo, todavía costará sangre, pero estamos encaminados. Por eso mismo, no siento la necesidad de centrarme en ese tema, sino en otro que me preocupa mucho más, y sobre el que he reflexionado especialmente en los últimos años; los problemas ideológicos relativos a la identidad judía, en la oposición correlativa Diáspora-Israel.

Las recientes elecciones en Israel han vuelto a poner en primer plano el problema formal de la definición de **judío**, debido a presiones provenientes de diferentes corrientes religiosas interesadas ya sea en cambiar o en mantener la que figura actualmente en la Ley de Retorno. Desde ya, puede preguntarse cómo es posible que un pueblo de 3.500 años de existencia siga preocupado por definirse, y no sólo a nivel académico sino como un

Yo considero que ser israelí es ser un judío total. El vacío que señalara en la identidad judía se llena en Israel con un contenido que lo convierte en un término totalizador. En cambio, el judío de la Diáspora carga un vacío en su identidad.

problema vital y político. De hecho, pienso que la discusión continuará, incluso dentro de cien o doscientos años, porque hay aquí una cuestión fundamental que nos inquieta permanentemente.

Tanto si tomamos la definición dada por el código religioso judío, la *Halajah* — "judío es el hijo de madre judía" — como si adoptamos la de la izquierda liberal — "judío es la persona que se autoidentifica como tal" — , encontramos un **vacío** en el centro de dicha definición. Para la *Halajah*, no hay contenido alguno en la condición judía: ni pertenencia territorial, ni idioma, ni siquiera religión. Uno puede vivir en Oslo o Buenos Aires, puede no saber nada del judaísmo o de los judíos, puede ser ateo, estar casado con una persona de otra religión: el Gran Rabino de Israel lo seguirá considerando judío si lo fue su madre. Y no se trata de casos marginales: entre dos y tres millones de personas responden a esas características. Esa definición dificulta el paralelo entre el judaísmo y otras religiones: para ser considerado cristiano o musulmán, se debe creer en determinadas concepciones de Dios; en cambio, el judío no necesita creer en Dios para ser judío a los ojos de la *Halajah*. Por otra parte, también es posible volverse judío por conversión; pero no se deja de serlo por conversión porque el judío bautizado sigue siendo hijo de madre judía. De lo que se deduce que la definición de la *Halajah* es paradójicamente arreligiosa, y en este sentido es **vacía**.

La definición liberal — que figurara en la Ley de Retorno desde la creación del Estado hasta la década de 1960, es decir, el período crucial en que Israel absorbió a más de un millón de inmigrantes en base a dicha ley — , al considerar judío a quien se declara como tal, suma al **vacío** el componente de la **libertad:** se es judío porque se elige serlo y no porque algún contenido objetivo lo determine. Dicha libertad acompañó siempre la condición judía. Desde la Edad Media, las puertas del ghetto estuvieron abiertas para el judío que quisiera abandonar su condición de tal mediante la conversión.

En cuanto al término **israelí**, la confusión consiste en que se lo considera como una denominación civil, una ciudadanía, y no como una identidad, olvidando que toda nacionalidad implica no sólo el componente civil sino también la identidad. Un musulmán israelí, un cristiano israelí y yo tenemos la misma ciudadanía, pero no la misma identidad.

Yo considero que ser israelí es ser un judío total. El vacío que señalara en la identidad judía se llena en Israel con un contenido que lo convierte en un término totalizador. En cambio, el judío de la Diáspora carga un vacío en su identidad. Recordemos que el nombre que originalmente definió a la nación desde Jacob, — para Moisés, para David, para Isaías, para Jeremías — fue **Israel**. La palabra "judío" aparece por primera vez en la Diáspora: el Libro de Esther habla de "Mordejai el judío en Susa la capital". Cuando el israelí se va de su territorio, su lenguaje, su marco

natural, se convierte en judío. La relación entre "judío" e "israelí" es la de un término parcial a un término total.

Por ello, cuando yo hablo de israelí estoy hablando de un **judío total.** Todo lo que yo hago en tanto israelí es judío, el judaísmo no es sólo parte de mi identidad sino la totalidad de mi conducta. Más aún, todo lo que me rodea es judío: los objetos, las conductas, el estilo de las relaciones exteriores, la manera de hablar de la gente, la táctica con que el ejército dispersa una manifestación de niños en Nablus, son judíos, en el sentido de israelíes.

Esta concepción está en la base de mi conflcito con Anton Shamas. Shamas no quiere verse como minoría dentro de Israel. El no quiere identificar mi israelismo con el judaísmo total. Pero si lo israelí es sólo una ciudadanía, como él pretende, es porque él está pensando en términos de la vieja propuesta de la OLP: un estado binacional — una especie de Bélgica, con flamencos y valones — , y no un estado judío. Si los israelíes llegaran a aceptar esa definición, en cien años más Israel no va a existir. Lo paradójico es que la posición de Shamas encuentra cierto apoyo en los grupos religiosos, que prefieren pensar que "israelí" es sólo una ciudadanía, mientras que la identidad judía es para ellos una cuestión no nacional sino religiosa.

En mi concepción, lo judío está implícito y evidente en todo lo que hacemos, y no en un área de conducta delimitada como en la Diáspora, donde se es argentino o francés más una parte de uno mismo que es judía; donde se es norteamericano hasta las cinco de la tarde y después, si se desea, se ejerce el judaísmo. Yo soy israelí las 24 horas del día, porque esa es la totalidad de mi identidad.

Debo agregar que una de las cosas que me asustan es que los árabes históricamente nunca aceptaron ser minoría, posición que puedo respetar pero de la que necesito ser consciente. En Israel, los árabes deberán aceptar ser minoría, y si llega a existir un estado palestino, tendrán la posibilidad de radicarse en él y pertenecer a la mayoría.

Desgraciadamente, los judíos de la Diáspora van a estar de acuerdo con Shamas y no conmigo, porque para ellos es muy conveniente que **israelí** sea una ciudadanía y no una identidad, lo cual permite equipararnos: ustedes son judíos que viven en España, en Estados Unidos o en Venezuela, y yo un judío que vive en Israel. Esa es la noción que permite a tantos israelíes emigrar sin conflicto, ya que el núcleo de su identidad no se quiebra al abandonar el país. De ahí que sea importante definir los términos como yo lo hago.

Egon Friedler: En 1985 mantuvimos con usted un debate agudo sobre la identidad judía en la Diáspora. Hace poco leí un artículo suyo en **Haaretz**, en que usted repetía los argumentos de entonces, en el sentido de que los escritores judíos de la Diáspora no tienen derecho literario sobre el tema de la identidad judía.

Egon Friedler nació en Viena y vive en el Uruguay. Escritor, periodista, traductor y crítico, ha publicado **Historias más o menos circuncisas, Arnold Schoenberg** y **Cooperativismo en Israel.** Es colaborador permanente de diversos órganos de prensa judía en el continente.

¿Tienen o no los judíos diaspóricos los mismos derechos y la misma identidad que los israelíes?

Decía allí que los escritores diaspóricos viven en Estado de neurosis, y que su creación no puede considerarse separadamente de sus literaturas nacionales. Por otra parte, en un artículo más reciente firmado por usted y por otros escritores como Jaim Guri y Amos Oz, ustedes pedían a los judíos de los Estados Unidos que tomaran posición frente a los problemas acuciantes que vive Israel, afirmando que ello es su obligación debido a la división interna de los israelíes, teniendo en cuenta que ser judío en cualquier parte implica estar identificado con el estado de Israel. Veo una contradicción entre ambas posiciones. ¿Tienen o no los judíos diaspóricos los mismos derechos y la misma identidad que los israelíes?

ABI: El ser neurótico no significa perder derechos. Desde el comienzo de la Diáspora hay una condición neurótica en la actitud del que se siente ligado a Israel y elige vivir en otra parte, y ello no es una acusación. Ustedes y nosotros somos hermanos, y podemos decirnos lo que pensamos unos de otros sin por eso dejar de serlo. La nuestra es una discusión en familia: yo lo puedo criticar a usted y luego pedirle ayuda. Nuestros términos de debate son familiares. Por eso me permito enojarme con los judíos, porque los siento mis hermanos. Todos sabemos que es dentro de la familia donde se producen las peores peleas, donde se grita más fuerte, porque en ella las emociones alcanzan su punto más alto.

Es en nombre de esa noción que los judíos de la Diáspora pueden interferir en la política de Israel. Tradicionalmente, siempre han dado firme apoyo a lo que el Estado hace. Precisamente ahora, cuando en Israel existe un debate interno, quienes no están de acuerdo con la política israelí, quienes apoyan a la izquierda y a Paz Ahora deben hacer oír su voz, sin tener miedo a criticar, cualquiera sea el gobierno de Israel. Yo también firmo petitorios contra las dictaduras latinoamericanas: todos somos ciudadanos del mundo. No hay aquí una contradicción. Existe un debate, una relación, un marco. Y aun si yo niego a la Diáspora como existencia, al mismo tiempo la considero un fracaso y un peligro para el pueblo judío porque es una especie de no-compromiso: el judío diaspórico no se compromete con el país en que vive y no se compromete con Israel.

E. Friedler: Por el contrario, se trata de un doble compromiso.

ABI: No lo creo. Quien quiere comprometerse con Israel debe participar del país. No se puede estar en Buenos Aires y **hablar** de Israel: hay que asumir responsabilidades, como lo hago yo. Un solo niño matado en los territorios es mi responsabilidad; la conducta de los soldados es mi responsabilidad; y la ejerzo entre otras cosas con mi voto, y en este sentido ustedes no son responsables. No sé en qué medida cada uno de ustedes, individualmente, está comprometido con el país en que vive; sé, por lo que yo mismo he visto, que no todos los judíos diaspóricos lo están.

Tampoco quise decir que ustedes no sean escritores judíos, por supuesto que lo son. Pero están ante todo conectados con el lenguaje y la tradición dentro de los cuales escriben. Saul Bellow se definió a sí mismo como un escritor norteamericano que posee en su yo una sección judía, en tanto persona y en tanto creador. Aquí yo no tengo secciones, sino trabajo con la totalidad de mi judaísmo. Con esto no estoy afirmando que tenga una ventaja sobre ustedes; simplemente, establezco un hecho. El mismo lenguaje que manejo está tan cargado de contenidos judíos, que aun si escribiera un relato pornográfico, sin ninguna relación con el judaísmo, por el solo hecho de hacerlo en hebreo me estaría comprometiendo con contenidos judíos. Quien escriba en español un relato kafkiano sin mención de tiempo ni lugar, estará escribiendo ineludiblemente en la tradición de Cervantes y Borges, porque el lenguaje lo conecta a esa tradición.

Moisés Garzón Serfaty: Si mucha de la cultura judía se escribió en arameo, ¿por qué no es posible expresarse en otro idioma que el hebreo?

ABI: No me refiero al uso de otros idiomas judíos, sino de los que como el español, el portugués, el inglés, pertenecen a tradiciones diferentes. Tampoco estoy diciendo que ustedes no deban utilizarlos, ni que no se puedan expresar en ellos contenidos judíos, sino que los textos resultantes serán una subdivisión de otra cultura: ustedes son, ante todo, escritores latinoamericanos.

Insisto: somos una familia, e Israel es históricamente un producto de la Diáspora. Este encuentro de hoy es posible por lo mucho que ustedes y yo tenemos en común. La diferencia que quiero dejar sentada es existencial, y pasa por la responsabilidad. Yo siento que ustedes me usan para afirmar su identidad; de hecho, ustedes pueden permanecer en la Diáspora porque Israel les proporciona materiales para su identidad. Hay en esto una cierta amoralidad. ¿Cómo reaccionaría yo ante alguien que conviviera conmigo y que cifrara su identidad en otro país? Le diría que se fuera allí donde puede sentirse entero.

M. Garzón Serfaty: Admiro su honestidad, y quiero ser tan honesto como usted. Si lo que usted propone se llevara a cabo, el resultado podría ser una división entre Israel y el pueblo israelita (uso este vocablo para mantener su noción de que **judío** es el término que nos unifica). A través de la historia siempre hubo judíos que vivieron y crearon en otra parte y mantuvieron su identidad. Nuestro pueblo creó cultura en Eretz Israel, en Babilonia, en Sefarad, en Rusia, en Alemania, en América, dondequiera que vivió; toda ella es cultura judía y no se debe despreciarla. Según un *midrash*, vivir en Eretz Israel equivale a cumplir todos

Moisés Garzón Serfaty nació en Marruecos y emigró a Venezuela en 1958. Es economista, poeta, periodista y dirigente comunitario. Fundó y dirige la revista **Maguén**; es cofundador y vicepresidente del Centro de Estudios Sefardíes de Caracas. Publicó los poemarios **Jirones del corazón** (1979), **Sinfonía de piedras** (1985), **Voz de tierra, voz de pueblo** (1986) y **Trópico insomne** (1988).

los 613 preceptos del judaísmo. Hay quien cumple ése solo, hay quien prefiere cumplir los otros 612 desde la Diáspora. No acepto que estos no sean pertenecientes, no acepto que usted los saque del pueblo judío.

Elina Wechsler: Quiero referirme a un punto específico. Usted habló de neurosis, y estoy de acuerdo en que todos somos neuróticos en el sentido en que usted lo dijo. Pero a la noción de neurosis va unida la de **deseo.** Pienso que sus artículos y lo que acaba de decirnos expresan sus deseos y no sus opiniones. Y nadie puede triunfar sobre el deseo del otro, que debe ser respetado como tal.

ABI: Quiero definir más claramente qué entiendo cuando hablo de legitimidad. En 1917, a través de la Declaración Balfour, los británicos invitaron a los judíos a venir a Eretz Israel. Había en el mundo unos 14 ó 15 millones de judíos, con opiniones y deseos diferentes, todos ellos legítimos. A Israel llegaron sólo cincuenta o cien mil, y no el medio millón que habría sido necesario para que el Estado de Israel existiera antes del Holocausto. Tuvimos la oportunidad, y tuvimos nuestros legítimos deseos, y pasó lo que pasó. Toda la cultura de la Diáspora no impidió que un solo niño judío entrara a la cámara de gas. No se trata de que la cultura carezca de importancia, sino de que existen cosas más cruciales que ella. En cierto modo, yo hoy lucho por la existencia de este país y no por la de la Diáspora, porque no veo un peligro que aceche a esta última. Mi temor está aquí. No sé si ustedes saben que la mayoría de los menores de 16 años en todo Eretz Israel son árabes; en los territorios, el 84% de la población tiene menos de 35 años. Yo siento que en cien años voy a perder el país, por culpa de la Diáspora. No es una cuestión de legitimidad teórica: ustedes son tan legítimos como el Rambam o el Rabi de Lubavitch, e incluso como el judío que va a la iglesia. ¿Por qué combaten ustedes la asimilación? Ese también es un proceso perfectamente legítimo. Si usted tiene derecho a combatir la asimilación en Venezuela, yo tengo todo el derecho a combatir desde aquí a la Diáspora, a partir de los mismos principios.

Para ser más claro aún: supongamos que mañana me informan que no hay más judíos en la Diáspora, y que todos los judíos que quedan en el mundo son los tres millones y medio que viven aquí. Sin la opción de la Diáspora, Israel va a seguir existiendo. El peligro para Israel reside en la opción de la Diáspora como experimento histórico judío válido. Muchos países pequeños y débiles seguirán existiendo sin duda, porque sus habitantes carecen de la opción existencial de mantener su identidad en una diáspora. Camus y Sartre se quedaron en la Francia ocupada por Hitler porque sólo allí, y no afuera, estaba su identidad. Mi identidad es la que me da Israel, y temo que la Diáspora la ponga en peligro. Esa es la base de mi posición y la planteo ante ustedes porque ustedes son mis hermanos y con ustedes la tengo que discutir. ◆

Elina Wechsler, poeta y psicoanalista argentina radicada en España, ha publicado **El fantasma** (1983), **La larga marcha** (1988) y **Mitomanías amorosas** (en prensa).

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

Edna Aizenberg

BORGES E ISRAEL

¡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. 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

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 elaborarse 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 biblicista 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 guión de Sosnowski — y sin embargo ser reconocido como "inconfundiblemente latinoamericano", para citar, con ligera modificación, 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 vocables 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 partícipe en múltiples procesos revolucionarios que testimonia en varios géneros y lenguas, el que rehusa 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 historificado — 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

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/ galúticos, 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, manifestan 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").

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: Pardés, 1984.

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

Goldemberg, 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.



Borges y el Israel "total"

José Luis Najenson

En una de sus fantasías genealógicas titulada "Yo judío"[1], Borges se imagina como tal, confesando: "¿Quién no jugó a los antepasados alguna vez, a las prehistorias de su carne y su sangre? Yo lo hago muchas veces, y muchas no me disgustó pensarme judío"[2]. En dicha micro-nota, Borges refuta muy elegantemente y con agudo humor las insidias de la revista antisemita **Crisol**[3] , que "...ha querido halagar esa retrospectiva esperanza y habla de mi «ascendencia judía maliciosamente ocultada» (el participio y el adverbio me maravillan)"[4]. También menciona el testimonio indirecto, del libro de Ramos Mejía **Rosas y su tiempo**, donde se incluye su apellido materno — Acevedo — entre las principales familias porteñas de presunto origen hebreo[5]. Si bien Borges afirma (entonces) carecer de pruebas al respecto, en ese y otros textos y reportajes alude a su último deseo de pertenecer al pueblo judío[6]. Pero al margen de certidumbres o verdades sobre su origen, no cabe duda que el gran escritor argentino se sintió profundamente atraído, y aun deslumbrado, por la cultura judía y algunas de sus creaciones más audaces, como la Cábala; aunque, a su pesar, sólo conocía unas pocas palabras de la lengua hebrea[7]. No era un interés esporádico sino permanente el que lo ligaba al judaísmo, una especie de seductor asombro, amor-misterio, que fue — por lo demás — siempre correspondido.

Este aspecto de la obra y vida de Borges ha sido ya enjundiosamente estudiado, entre otros[8], por Edna Aizenberg en su libro **El tejedor del Aleph**[9] , que comentamos en **Noaj** N° 2[10] . Lo que ahora queremos relevar, en este ensayo, es la visión de Borges sobre Israel, "la más antigua de las naciones (que) es también la más joven"[11] Jorge Luis Borges: "Israel, 1969" (**Elogio de la sombra**, Emecé, Bs. As. 1969)., y otra perspectiva más amplia que incluye, asimismo, a todo el pueblo de Israel, pasado y presente, sito en su Tierra y en la Diáspora — y hasta en el futuro y el cosmos — que hemos llamado "Israel total".

En nuestro ya citado artículo de **Noaj** N° 2, señalábamos que Borges veía al judío "como miembro de un pueblo creador, universal, desafiante de valores y mundos establecidos, «inquisidor» (en el sentido borgeano del término, es decir, cuestionador, continuo sembrador de inquietud metafísica, en última instancia literaria), a partir de su concepto de la Biblia como libro absoluto y, a la vez, «clásico», o sea eternamente releído e interpretado"[12] . En este tenor, temía que el israelí de nuestro tiempo, acosado por enemigos implacables y la necesidad de defender su país ancestral, perdiera las virtudes judaicas de la Diáspora y se volviera como los demás pueblos. Así lo expresa, nada crípticamente, en una entrevista para **Plural**, de 1978: "Yo, en verdad, no soy sionista, pero quiero explicarle en qué sentido. Hace un tiempo leí un artículo muy lindo de Weblen sobre la superioridad intelectual de los judíos. Fíjese que no habla de una superioridad racial, sino intelectual. Y eso se debe

Nació en Córdoba, Argentina, 1938; vive en Israel desde 1983. Obtuvo su PhD en la Universidad de Cambridge, Inglaterra Además de varios libros sobre antropología, ha publicado **Nocturnas**, *poemas (1959);* **Tiempo de arrojar piedras** *(1981) y* **Más allá del río Sambatión.** *(en prensa), cuentos. Obtuvo el Premio Alfonsina Storni de Poesía (Bs. As., 1982); el Primer Premio en Narrativa Arturo Capdevila (Jerusalem, 1987), y el Primer Premio en Cuento Bustarviejo (Madrid, 1988).*

— explica — al hecho de que todo judío tiene dos culturas, tiene dos tradiciones: su tradición y la tradición del país en que ha nacido. Y esto es lo que los hace mucho más ricos. **Yo temo que Israel ahora sea un país como los otros"**[13]. Pero, paradójicamente, su admiración por el Estado de Israel y el apoyo constante a su causa no disminuyó nunca, a pesar de aquellos temores. ¿De dónde provenía esa inquebrantable lealtad y adhesión? De una fuente totalmente distinta a la que nutría su vínculo con el judaísmo y los judíos dispersos: "la obsesión borgeana por el coraje", no sólo en sentido individual sino en cuanto al valor de los — otrora — mansos y perseguidos para transformarse en guerreros y soldados, en héroes renacidos de una antigua épica.

Así como expresamente admiraba (y tal vez envidaba, en cierto modo) a los compadritos del Sur porteño, hipertrofiados en sus cuentos, a su abuelo que peleó en Junín o aquel otro remoto antepasado suyo — Francisco Narciso de Laprida — que encontró su "cifra" en una muerte trágica[14], Borges también admira a "un hombre condenado a ser el escarnio, / la abominación, el judío / un hombre lapidado, incendiado / y ahogado en cámaras letales, / un hombre que se obstina en ser inmortal / y que ahora ha vuelto a su batalla,/ a la violenta luz de la victoria,/ hermoso como un león al mediodía"[15]. Es decir, el israelí del '67, el inesperado vencedor de la Guerra de los Seis Días. Esa misma imagen aparece en el poema "Israel, 1969": "Serás un israelí, serás un soldado", donde el héroe ha sido tentado por el rigor, "tierra última", y sólo tiene la irreductible promesa de su "puesto en la batalla"[16].

La **soledad** del luchador, la de Israel, como la de Juan Moreira en "La noche de los dones"[17], o la del mismo Facundo (odiado y amado al mismo tiempo) que "va en coche al muere"[18], es tal vez el nexo secreto que enhebra tan distintas suertes de bravura, que en el fondo son una y la misma: el riesgo de la muerte prematura y violenta, sólo embellecido por el sesgo veladamente romántico y, como insinuamos, desorbitado por la inminencia de la tragedia. El destino trágico del héroe de "El Sur"[19], es quizás la suma y esencia de muchos otros, donde el protagonista (Juan Dahlman) — también bibliotecario — es el mismo Borges transfigurado, compelido a batirse en duelo desigual e insoslayable[20]. Más aún, creemos entrever en ese cuento perfecto, y perfectamente borgeano, una soterrada alusión, inconsciente o secreta, a las claves del itinerario judío: un antiguo secretario de biblioteca (¿el Pueblo del Libro?), sufre una larga, extraña y terrible enfermedad que casi lo lleva a la desaparición (¿el Holocausto?)[21]; apenas convalesciente viaja al Sur en tren para asentarse en una pequeña franja de tierra, el casco de una estancia que es suya, heredada de sus antepasados (¿la Tierra de Israel?)[22], y que no ha visto desde hace mucho tiempo (¿el pasado de Israel en su Tierra?)[23]. Pero antes de que pueda recuperar su heredad — pues no arriba exactamente a su destino (¿Jerusalem?) sino a un paraje cercano donde debe pasar la noche — es provocado por unos matones del lugar[24] que le obligan, contra su voluntad, a pelear por su vida y honor (¿las guerras de Israel?)[25]. El resultado de la reyerta se deja en suspenso, con un dejo más bien desesperanzado para el protagonista, quien ha de enfrentar solo, y con un arma prestada, a sus rivales (¿los enemigos de Israel en 1948?)[26]. La tensión del coraje, casi un efluvio, lo irreversible de la

situación y el aura de la tragedia, están inequívocamente presentes en este bello cuento, crucial en muchos sentidos, de Borges.

Sea o no valedera esta última intuición pseudo-fantástica, cabe traer a colación, en favor de aquella hipótesis tentativa — acerca de la admiración de Borges por Israel, por el valor de Israel para **jugarse entero** — una significativa respuesta suya (en un reportaje de 1971) a la pregunta: "¿Entonces, qué significa para Ud. el actual Estado de Israel? ¿Qué significa para Ud. la existencia y la preservación del Estado de Israel en función de futuro?: " "La profecía es un arte peligroso, no sé lo que puede ocurrir, pero creo que Israel es quizás el ejemplo más convincente de que la Patria, las Patrias, son ante todo un acto de fe... Es decir, creo que el hecho de pertenecer a una comunidad corresponde a una decisión que es muy exagerado llamar mística, **y esa decisión es verdadera y aquí vuelvo al ejemplo de la Guerra de los Seis Días que muchos hombres, que tantos hombres, probaron que estaban listos a jugarse por esa decisión y a morir por esa decisión**".[27] A sólo un par de años de la Guerra de Iom Kipur, estas palabras de Borges tuvieron también un sabor anticipatorio.

Ahora bien, menos fantástica pero más especulativa, resulta la idea del "Israel total". En el rotundo poema "A Israel", Borges no sólo combina los dos aspectos anteriores — Israel como Pueblo del Libro y como país actual — sino que añade una significación más amplia que abarca, por un lado, la Cristiandad, e incluso la Humanidad entera; y, por el otro, un vínculo directo con la Divinidad: "¿Quién me dirá si estás en el perdido / Laberinto de ríos seculares / De mi sangre, Israel? ¿Quién los lugares / Que mi sangre y tu sangre han recorrido?"[28] Aquí la connotación Israel-pueblo judío resulta evidente, así como también la de pueblo del libro: "No importa. Sé que estás en el sagrado / Libro que abarca el tiempo..." En los dos versos siguientes, la alusión a lo cristiano y al hombre en general — a través de las figuras de Adán y del Crucificado, es igualmente manifiesta: "...y que la historia / Del rojo Adán rescata y la memoria / y la agonía del Crucificado". Volviendo al ámbito del Libro de los Libros, lo relaciona con el misterio de Dios: "En ese libro estás, que es el espejo / De cada rostro que sobre él se inclina / Y del rostro de Dios, que en su complejo / Y arduo cristal, terrible se adivina." Para culminar, en los dos últimos versos del poema, se atan los cabos anteriores con el Israel guerrero de 1967, es decir, el pueblo y Estado de Israel contemporáneos: "Salve Israel, que guardas la muralla / De Dios, en la pasión de tu batalla".[29]

A esa misma noción del "Israel total", involucrando a la humanidad y al cosmos en su búsqueda de lo divino y defensa de su "muralla", pertenece, tal vez, este hermético pasaje de una de sus disertaciones: "Nos interesa el universo, y en el universo el lugar de Israel es algo que nadie puede negar; nadie puede negar el vasto y ubicuo lugar de Israel"[30]. Si aun quedara alguna duda sobre esta concepción implícita, aunque, al mismo tiempo, bastante explícita que hemos llamado del " Israel total", bastaría con recordar un fragmento de otra conferencia pronunciada por Borges en 1969: "...Uno no puede imaginarse el mundo, uno no puede imaginarse la historia sin Israel. Sin Israel la historia sería distinta. Por lo pronto, nosotros no existiríamos, o existiríamos de un modo muy distinto. Alguien dijo que Francia es una idea necesaria a la civilización. **Yo**

digo que Israel no sólo es una idea necesaria a la civilización sino que es una idea indispensable. No podemos imaginar la cultura sin Israel, y eso va mucho más allá de nuestras «simpatías y diferencias», para repetir esa expresión tan cortés de Alfonso Reyes. Pero Israel, desde luego, existe, y existe, aunque muchos de nosotros no lo sepamos o no pensemos en ello. **Es algo tan profundo que no tenemos necesidad de definirlo...** Cuando fui invitado por el Gobierno de Israel, **sentí en primer término esa sensación de volver a un manantial, a un manantial sagrado...»**[31]

¿Pero cuál es el objeto de esta noción del "Israel total" (aunque Borges no lo denomine de ésta ni de otra manera), para qué le sirve al creador de "El Aleph"? Precisamente, creemos, para forjar, entre otras cosas, al mismísimo "aleph" — concentración de todo el espacio y el tiempo en un solo punto e instante — que es una idea cabalística corregida y aumentada, o, más bien, transfigurada, por Borges. Porque la noción del "Israel total" — manifiesto latente — es como una *"conditio sine qua non"* para atisbar el luminoso, si bien velado, mundo de la Cábala. La presunción de que "todo" Israel (aunque no sólo Israel, ya que según los cabalistas cada pueblo tiene su propio camino hacia la Luz) es un instrumento y un signo de la misteriosa voluntad divina, constituye un requisito "indispensable" — aun inconsciente — para acercarse al "Pardés" (símbolo del "locus" teórico-místico e iniciático de la Cábala como tal) así sea precariamente y desde cierta distancia. Por lo demás, el concepto inmanente del "Israel Total" **conduce** a la Cábala, una de las obsesiones de Borges. Sin embargo, Borges no necesitaba creer en la noción antedicha (así como no precisó nombrarla) ni en la Cábala misma, para cortejarla, para poseerla incluso, como un motivo literario.[32] Sí le era menester la innominada idea en su triple aspecto, porque, remedando al poema, Israel "guarda" la muralla de Dios en la "pasión de su batalla"; es decir, tanto en sus luchas terrenales como celestiales, por y con toda la grey humana. ♦

Notas

1 Jorge Luis Borges: "Yo Judío" (**Megáfono**, 3, Nº 12, Bs. As. abril de 1934.)

2 Ibid. p. 60

3 **Crisol**, Bs. As., 30 de enero de 1934.

4 Ibid, nota 2.

5 Ibid. nota 1. Véase también, sobre el particular, el "Prólogo" de Borges al libro de Carlos M. Grünberg: **Mester de judería** (Bs. As., 2 de agosto de 1940), donde enumera tales apellidos.

6 V.g., tres décadas más tarde, en una entrevista a Borges realizada por el escritor Marcos Ricardo Barnatán y su esposa, Matilde Gini de B., en **El País** (Madrid, 11 de diciembre de 1971), ante la pregunta: "¿No habrá algo de atavismo sefaradita?", Borges responde: "Ojalá lo fuera. Entre mis apellidos estoy seguro del linaje sefaradita de mi madre, de los Acevedo, pero no puedo decir lo mismo de Borges." Al respecto, en un breve comentario a la mencionada nota satírica "Yo Judío", Emir Rodríguez Monegal afirma que no sólo por la rama materna de los Acevedo, sino "por la paterna de los Borges Ramalho, le llegaría la mítica sangre hebrea" (En: **Jorge Luis Borges ficcionario, una antología de sus textos**. F.C.E., México, 1981). Por último, ya en 1985, en una entrevista realizada por Rubén Carlos Morever en **La Luz** de Buenos Aires (26/10), que lleva por título: "Borges y su origen sefaradi", el gran poeta

porteño admite — sin ambages — su ascendencia judía:

—"¿Qué representa para Ud. el pueblo judío?

—"En mi opinión Israel, junto con Grecia, son quienes más le han brindado a Occidente. **Con el pueblo judío en particular siento una gran afinidad, tengo mucho cariño y además un gran respeto. En el orden personal puedo afirmar que tengo antepasados judíos**. Soy descendiente de marranos y en mi familia existen tres apellidos judíos que son Acevedo, Rubio y Pinedo. Anecdóticamente le cuento que de Victoria Ocampo — que perteneció a la aristocracia argentina — también se dice que fue descendiente de judíos..." (el subrayado es nuestro).

7 Cfr. José Luis Najenson: "Borges, ese misterio de la palabra" (En **Alef**, suplemento especial dedicado a Borges, Nº 5/6, verano-otoño de 1986, pp. 23-25). Existe, sin embargo una versión rumorosa, tal vez apócrifa, de que Borges estudió — secretamente — con el cabalista Shoshán en Montevideo y, por ende, que sabía más hebreo del que afectaba desconocer.

8 Véase, por ejemplo: Saúl Sosnowski: **Borges y la Cábala. La búsqueda del Verbo** (Pardés, Bs. As. 1986); Jaime Alazraki: **La prosa narrativa de Jorge Luis Borges**, Madrid, Gredos, 1968), Marcos Ricardo Barnatán: **Conocer Borges y su obra**, Barcelona, Dopesa, 1978); Emir Rodríguez Monegal: **Jorge Luis Borges: A Literary Biography**, 1986; Gerardo Mario Goloboff: **Leer Borges**; Rabí: **Fascination de la Kabbale** París 1964- 1981, 2ª edición; José Isaacson: "Borges, las palabras genesíacas, las palabras cabalísticas" (En: **Sefárdica** Nº 6, CIDICSEF, Bs. As., 1988, edición dedicada a "Borges: el judaísmo e Israel"); pp. 109- 118.

9 Edna Aizenberg: **El Tejedor del Aleph — Biblia, Kábala y Judaísmo en Borges** (Altalena, Madrid, 1986).

10 José Luis Najenson: "La golemización de la literatura o El tejedor del aleph..." (En **Noaj** Nº 2, Año I, mayo de 1988, Jerusalem; pp. 114-116).

11 Jorge Luis Borges: "Israel, 1969" (**Elogio de la sombra**, Emecé, Bs. As. 1969).

12 José Luis Najenson: "La golemización de la literatura", op. cit. p. 114).

13 Cfr. Mario Diament: "Una conversación con Jorge Luis Borges" (En: **Plural**, año 3, Nº 19, nov. 1970)

14 Merece citarse, al respecto, el poema de Borges dedicado a la muerte de su abuelo materno: "Isidoro Acevedo" (**Cuaderno San Martín**, Emecé, Bs. As. 1969), que también había sido militar y luchado en Pavón y Cepeda, quien, aunque no cayó en batalla — Borges recuerda — murió soñando con una, la final: "hizo leva de pampas" y "juntó un ejército de sombras porteñas para que lo mataran".

15 Jorge Luis Borges: "Israel" (En: "Davar", Bs. As. Nº 114, 1967); varias ediciones.

16 En: Jorge Luis Borges: "Elogio de la sombra (Emecé, Bs. As. 1969).

17 En: Jorge Luis Borges: **El Libro de Arena** (Emecé, Bs. As. 1975).

18 "El general Quiroga va en coche al muere" En: Jorge Luis Borges: **Luna de enfrente** (Proa 1925, Bs. As.; Emecé, Bs. As. 1969).

19 "El Sur" se publicó, por primera vez, el 8 de febrero de 1953 en el vespertino **La Nación** de Buenos Aires, incluyéndose luego en posteriores ediciones de famosos libros de Borges, como **Ficciones**. De este célebre cuento, Bernardo Víctor Carande realizó un extraordinario "comic" que "explica" en un artículo publicado en **Cuadernos Hispanoamericanos** (Nº 462, Madrid, diciembre de 1988; pp. 45-47), titulado: "Explicación a un comic sobre «El Sur» de Jorge Luis Borges", e incluye el comic en cuestión.

20 En el artículo de B.V. Carande, citado en la nota anterior, se menciona el interesante estudio de Didier Anzieu: "El cuerpo y el código en los cuentos de Borges" (**Revista de Occidente**, 143-44, Madrid, 1975), en el que su autor analiza las equivalencias biográficas de Borges con Juan Dahlman, personaje central de "El Sur"

(bibliotecario, porteño, soltero — entonces — y víctima de una grave enfermedad); preguntándose acerca de los rasgos que debía otorgar al protagonista de su comic: "¿Dahlman era Borges? ¿Debiera ser Borges? ...Por lo que inventé un Dahlman con pocos trazos, inconfundible"... (op. cit. p. 45) Es tan inconfundible que nadie puede dudar de su parecido con Borges; un Borges, sin embargo, aun no ciego, y transfigurado también por la comulsión del coraje.

21 "...pudo entender que apenas había estado, hasta entonces, en un arrabal del infierno... En esos días, (de hospital) Dahlman minuciosamente se odió; odió su identidad, sus necesidades corporales, su humillación, la barba que le erizaba la cara..." (op. cit. p. 197. Esta y las siguientes citas de "El Sur", fueron tomadas de **Ficciones**, en la co-edición de Alianza-Emecé, Madrid 1979).

22 "Verano tras verano se contentaba con la idea abstracta de posesión y con la certidumbre de que su casa estaba esperándolo, en un sitio preciso de la llanura" (op. cit. p. 196)" ...Increíblemente, el día prometido llegó". (op. cit. p. 197).

23 "...una de las costumbres de su memoria era la imagen de los eucaliptos **balsámicos** y de la larga casa rosada que alguna vez fue carmesí." (op. cit. p. 196, el subrayado es nuestro). Es de notar que el "bálsamo" — planta ya extinguida — era propio del Mediterráneo Oriental y el Oriente Medio. Recientemente se ha descubierto en Israel, en una cueva del Desierto de Judea, un pequeño cántaro de notoria antigüedad conteniendo residuos de un aceite desconocido que, se supone, sería de bálsamo.

24 "En una mesa comían y bebían ruidosamente unos muchachones, en los que Dahlman, al principio, no se fijó" (op. cit. p. 201).

25 "Era como si el Sur hubiera resuelto que Dahlman aceptara el duelo" (op. cit. p. 203). Ese "Sur que era suyo", ¿no podría ser Oriente? Por otra parte, cabe acotar que el apellido Dalman — sin hache — es un apellido judío; en Israel viven, precisamente, varios Dalman oriundos de Argentina.

26 Recordemos que "El Sur" fue publicado el 8.2.53 y escrito, sin duda, con alguna anterioridad a esa fecha.

27 "Diálogo con Jorge Luis Borges". Reportaje publicado por **Tierra de Israel, Testimonios Argentinos**, Bs. As. 1971, pp. 13-14. El subrayado es nuestro.

28 Jorge Luis Borges: "A Israel", publicado por primera vez en "Davar", Nº 112 (Bs. As., 1967) y luego en **Elogio de la Sombra** (op. cit. en nota 16) y varias ediciones ulteriores; nuestra transcripción del poema está tomada de "Alef" Nº 5/6, op. cit., en el mencionado "dossier" en homenaje a Borges, p. 27.

29 Ibidem.

30 Jorge Luis Borges: fragmento de su disertación para celebrar el 25º aniversario de la revista **Davar** en Buenos Aires, citado por Bernardo Ezequiel Korenblit en su ensayo "El mundo judío de Borges" (En: **Sefárdica**, Nº 6, op. cit) p. 44.

31 Conferencia pronunciada en la Sociedad Hebraica Argentina de Buenos Aires, en mayo de 1969, y publicada luego en la Revista Hebraica. (El subrayado es nuestro).

32 Cjr. José Luis Najenson: "Borges, ese misterio de la palabra" (op. cit. en nota 7). Allí se desarrolla nuestra postura sobre este aspecto, resumida de esta manera: "Sospecho que para Borges la Cábala era — como la filosofía y la teología — una especie de la literatura fantástica; aunque fuese, asimismo, una especie espléndida. Al revés que Sartre, quien utilizaba la literatura para mejor expresar su filosofía — o lo que ésta no podía expresar — Borges las consideraba a ambas (teología y filosofía) como formas de ficción literaria, en cierto modo como siervas de la literatura, que era su propio medio de búsqueda en torno a las preguntas esenciales" (p. 23).

Israel en la poesía de Borges

Saúl Sosnowski

Crítico literario argentino, reside en los Estados Unidos desde 1964. Dirige el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Maryland. Fundó y dirige hace 15 años la revista **Hispamérica**. *Ha publicado numerosos trabajos de crítica literaria, y los libros* **Julio Cortázar — Una búsqueda mítica** *(1973);* **Borges y la Cábala — La busqueda del Verbo** *(1976; 1986);* **La orilla inminente — Escritores judíos argentinos** *(1987).*

No debe sorprender que más que el Estado de Israel, a Borges le hayan importado las confluencias de la historia y de las múltiples tradiciones que recaban en su territorio. Su obra está tejida con las palabras que al ser enunciadas precisan el tránsito de algunos episodios y cuya permanencia sólo podrá darse a partir de su incorporación a una gran tradición literaria. Sean Evaristo Carriego o Lugones, Martín Fierro o algún fugaz guerrero de otras sagas, Macedonio o Stevenson, Inglaterra, Ginebra o Israel, cada una de sus nada azarosas presencias son reducidas en el gran texto a las voces que se harán (o no) verbo o página memorable.

Si aceptamos una de las propuestas cardinales de la poética de Borges, que "cada lectura, cada recuerdo de esa relectura, renuevan el texto" [1], la existencia de Israel, estado y nación, — como la de cualquier otro motivo literario — es exaltada precisamente mediante su reducción de lo particular; ya dentro del marco de Borges, por medio de su integración al extenso y fluido mapa de las memorias individuales en perpetua y porosa decantación.

Al señalar límites no trato de menoscabar la importancia que tuvieron para Borges el judaísmo y sus tradiciones, ni el concepto y el Estado de Israel, sino de precisar que sus intereses y exaltaciones momentáneas o sostenidas deben ser vistos como parte de un corpus que insistentemente redujo todo, incluso la teología, a mera rama de la literatura fantástica. La desacralización que por un lado aplana el poder de la Divinidad — que no por ello cesa de crear con maestría lo irónico y paradojal — , por el otro exalta la capacidad del individuo de responder a los dictámenes del azar y de leer sus propios designios. De este modo se articulan la ineludible exaltación del acto propio y su pasajera vanidad. Si bien nada define al hombre tanto como el momento que es cifra de su vida, saber profundo del ser, puede que su importancia sólo esté circunscripta a las líneas demarcatorias de su propia faz; sólo los otros están capacitados para asignarle un valor histórico que es, además, fluctuante. En términos estéticos este valor se producirá mediante el encuentro del lector con **su** libro. El descubrimiento ante la palabra es, en sí, el acto hedónico de reconocerse en las palabras del otro, acto de lectura que en su ejecución promueve el repliegue del lector sobre sus propios ojos. Esta dinámica, leo en Borges, es aplicable a individuos y naciones.[2]

(1) **Siete noches**, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 102.

(2) Uno de los aportes más recientes es el abarcador libro de Edna Aizenberg, **The Aleph Weaver: Biblical Kabbalistic and Judaic Elements in Borges,** Potomac, MD, Scripta Humanistica, 1984. Su libro y mi **Borges y la Cábala: La búsqueda del Verbo,** Buenos Aires, Pardés, 1986 (1a. ed., 1976), ofrecen amplias bibliografías sobre el tema. Los estudios de Jaime Alazraki han sido editados en su **Borges and the Kabbalah and Other Essays on His Fiction and Poetry,** New York, Cambridge University Press, 1988.

Las filiaciones literarias de Borges (aquí son menos importantes las personales) con el judaísmo y con la Cábala ya han sido ampliamente documentadas por varios críticos. Desde sus páginas más tempranas, los textos de Borges han incorporado motivos judaicos para dilucidar el sentido del verbo; apeló a ellos como fuentes para indagar y vindicar la conducta de los hombres y de la divinidad, incluyendo desde el balbuceante rojo Adán del paraíso al ensombrecido y conmovedor Rabí de Praga; con un dejo de lúdica perversidad, estos motivos también fueron materia de artilugios para alguna trama detectivesca. El rastreo de su **Obra poética (1923-1964)**[1] ya incluye, entre otros, "Una llave en Salónica" (p. 160) — que arquetípicamente traza el arco desde la expulsión de España a la destrucción del segundo Templo de Jerusalem — ; "El golem"[2] con el Rabí que trata de imponer al mundo al "aprendiz de hombre" (p. 169); su posible contrapartida, "Spinoza" [3] que labra a su Dios con la palabra (p. 254) y el consuelo del nostalgioso ser terreno de "Adam Cast Forth" (p. 259).

Su quinto libro de versos, **Elogio de la sombra** [4] que se inicia con "Juan, I, 14" ("Yo que soy el Es, el Fue y el Será,/ vuelvo a condescender al lenguaje,/ que es tiempo sucesivo y emblema"), incluye los poemas "A Israel" (p.83), "Israel" (p. 87) e "Israel, 1969" (pp. 119-20). En "Acevedo" (p. 103 de este mismo volumen) alude a la "tierra hebrea" que incluyen sus múltiples orígenes [5]; en "A Israel" se pregunta sobre la presencia de Israel en "el perdido/ Laberinto de ríos seculares/ De mi sangre". Pero más que el nexo sanguíneo le importa "el sagrado/ Libro" que abarca a Adán y al Crucificado. Israel está en ese libro "que es el espejo/ De cada rostro que sobre él se inclina/ Y del rostro de Dios, que en su complejo/ Y arduo cristal, terrible se adivina." Sin alusión explícita alguna a la inmediatez de la historia, pero aludiendo a la entonces reciente Guerra de los Seis Días, termina: "Salve, Israel, que guardas la muralla/ De Dios, en la pasión de tu batalla."

Que un pueblo luche para preservar el libro que es la muralla — variante que elaborara en otro contexto sobre un emperador de la China [6], — el libro de Dios en el que se reconoce cada ser y en el que se manifiesta la Divinidad, significa, conociendo algunos de los axiomas del arquitecto de la biblioteca de Babel, uno de los más elevados alegatos para justificar la permanencia de un pueblo sobre la tierra. Hasta parecería inevitable — continuando con la lectura de "Israel", el poema que le sigue — que la concatenación de todas las mutaciones del judío se hubieran dado para llegar a cumplir esa función. Un hombre

(1) Buenos Aires, Emecé, 1964.
(2) Motivos análogos en "Ajedrez II" (p. 182), "Los espejos" (p. 185), "Beppo", **La cifra,** Buenos Aires, Emecé, 1981, p. 21.
(3) Cf. "Baruch Spinoza", en **La moneda de hierro,** Buenos Aires, Emecé, 1976, p. 119.
(4) Buenos Aires, Emecé, 1969.
(5) En "La busca" el énfasis de los orígenes de los Acevedo está en los campos argentinos. **El oro de los tigres,** Buenos Aires, Emecé, 1972, pp. 37-8.
(6) "La muralla y los libros", **Otras inquisiciones,** Buenos Aires, Emecé, 1960, pp. 9-12.

expulsado, abominado y asesinado; "un hombre que a pesar de los hombres/ es Spinoza y el Baal Shem y los cabalistas,/ un hombre que es el Libro,/ una boca que alaba desde el abismo/ la justicia del firmamento", un hombre que ha pasado por las "cámaras letales", sabe llegar al presente: "un hombre que se obstina en ser inmortal/ y que ahora ha vuelto a su batalla,/ a la violenta luz de la victoria,/ hermoso como un león al mediodía". Mediante referencias a momentos precisos de la historia judía, desde Sansón hasta el Holocausto y desde Shylock a un innominado procurador, subraya la supervivencia por sobre toda adversidad; canta a esa capacidad de haber permanecido, aunque inclinado, sobre la tierra, recordando su antigua morada en el Paraíso y dialogando ocasionalmente con Dios, para imponerse finalmente con la gloria violenta y luminosa de la victoria. En este caso, el ser histórico del judío, atravesado por condenas literarias y atrocidades reales, se deslinda de ese otro hombre que es todos los hombres y que cabe bajo la figura paradigmática que Borges conjuga en "El inmortal" [1], negándose a perecer y erigiéndose tras sus múltiples mutaciones "hermoso como un león al mediodía". Ya no es un hombre cruzado por la banalidad reiterativa de lo eterno, sino el que emerge de las múltiples sumas de individuos muertos y perpetuamente renacidos.

"Israel, 1969" elabora, precisamente, a ese hombre que ha surgido del nuevo estado. A pesar del llamativo temor inicial de Borges, este hombre no desciende de los múltiples y nostalgiosos exilios de geografías distantes. El israelí es un soldado, habla la lengua del Paraíso, habrá de olvidar lo que fue en otros territorios, ha construido la patria de la ciénaga y el desierto con hermanos que desconocía. A cambio de ello, le dice Israel sin palabras, "Una sola cosa te prometemos:/ tu suerte en la batalla". Más que en estos últimos versos que garantizan tanto la batalla como el triunfo y la supervivencia, opto por detenerme en los versos que definen al Israel previo al establecimiento del estado. Dice: "¿Qué otra cosa eras, Israel, sino esa nostalgia,/ sino esa voluntad de salvar,/ entre las inconstantes formas del tiempo,/ tu viejo libro mágigo, tus liturgias,/ tu soledad con Dios?" (p. 119). El poema enfrenta cuatro veces la palabra "nostalgia" con cuatro "olvidarás" que conminan a su negación. La Israel de la diáspora era nostalgia, voluntad de salvar(se) a través de lo divino. Todo ello ha sido abandonado "con el rigor, tierra última". A cambio del libro, de esa "dulzura insidiosa" de la nostalgia diaspórica, de las liturgias y la soledad con Dios, el israelí posee la tierra, la lengua recuperada, la hermandad en la patria, el poder en la batalla.

En el sistema literario de Borges abunda esa otra nostalgia resumida en "El sur" en las muertes de Juan Dahlmann [2], y en las numerosas evocaciones de sus mayores. Letras y armas; el acceso y la redención en la memoria de los hombres que otorga una muerte valiente y la perduración en la memoria a través de una página feliz, se dirimen en muchos de sus textos. El enfrentamiento a la realidad material del Estado de Israel ofrece un

(1) **El aleph,** Buenos Aires, Losada, 1949, pp. 7-27.
(2) **Ficciones,** Buenos Aires, Emecé, 1956, pp. 187-95.

planteo no del todo disímil a aquél que sugiere que no sólo "La más antigua de las naciones/ es también la más joven", sino que también es una nación como todas las naciones: está basada en un nacionalismo homogeneizante, en un idioma común, en la construcción de un país, en el ejercicio de las armas como único recurso para su defensa. En la sección dedicada a "The Oldest of Nations Is Also the Youngest", Edna Aizenberg acierta al señalar que en "Israel, 1969", a Borges le preocupa la discontinuidad que el Estado de Israel causa ante la tradición judaica y que prefiere la tradición judaica e internacional por encima del arraigo en un sionismo aplanador [1]. Si bien las expresiones positivas de Borges son coherentes con el apoyo sostenido que le brindara al pueblo judío desde los años treinta [2], lo son aún más con su exaltación del verbo y de la cultura como legado último de los hombres. Por cierto, ni él niega la historia ni su literatura es ajena a la especulación política; sin embargo, parece que le resulta más importante preservar la tradición judía que ver cómo la concreción de la nostalgia se incorpora al (des)concierto de naciones y cómo se desliza de la historia mitificada en la palabra, y del sueño de futuro, a la política. Pero por otro lado, además, pocos motivos literarios han sido tan exaltados en su obra como el culto a la individualidad, y es ésta la que ocupa un lugar central en este poema cuando la negación de la diáspora permite que surja un "ser nuevo", entendido aquí como la encarnación de un lenguaje recuperado y de esa historia asimilada por la que atravesaron esos hombres de su poema "Israel".

Como materia literaria, Israel aporta, entonces, la posibilidad de exaltar el triunfo de la voluntad y de las armas y, al mismo tiempo la posibilidad de urdir con el legado de múltiples recuerdos, el sitial de la literatura. En la fugaz enumeración que organiza el poema "El pasado" [3] Borges recupera, tan momentáneamente como todo otro incidente, a "El soldado que muere en Normandía,/ El soldado que muere en Galilea." La cercana correspondencia Normandía- Galilea puede ser tolerada dadas las páginas que Borges dedicara a la Segunda Guerra Mundial y a los ya citados textos de interés judaico. Resulta de mayor peso, sin embargo, que en última instancia ambos son manifestaciones que perduran en su propia eternidad y que ya habiéndose sumido en un "ilusorio ayer" también se sugieren variantes de un mismo arquetipo.

Dice Borges en "Posesión del ayer": "Sé que he perdido tantas cosas que no podría contarlas y que esas perdiciones, ahora son lo que es mío. (...) Sólo el que ha muerto es nuestro, sólo es nuestro lo que perdimos. Ilión fue, pero Ilión perdura en el hexámetro que la plañe. **Israel fue cuando era una antigua**

(1) Aizenberg, pp. 56, 58

(2) En "Una pedagogía del odio", Borges comenta un libro de texto nazi y concluye: "¿Qué opinar de un libro como éste? A mí personalmente me indigna, menos por Israel que por Alemania, menos por la injuriosa comunidad que por la injuriosa nación. No sé si el mundo puede prescindir de la civilización alemana. Es bochornoso que la estén corrompiendo con enseñanzas de odio." **Sur,** no. 32 (mayo 1937), p. 81.

(3) **El oro de los tigres**, pp. 17-8

nostalgia. (...) No hay otros paraísos que los paraísos perdidos" [1]. En esta reflexión desde la antesala de Ginebra — la página final de **Los conjurados** aluda a ésta, "una de mis patrias" — se corrobora ese elemento insistente que señalara al comentar sus poemas dedicados a Israel. La poesía de Borges es, así la define en el "Prólogo" a **La cifra,** "intelectual". Y aclara: "La palabra es casi un oxímoron; el intelecto (la vigilia) piensa por medio de abstracciones, la poesía (el sueño), por medio de imágenes, de mitos o de fábulas. La poesía intelectual debe entretejer gratamente esos dos procesos" (p. 11). En ese delicado balance entre la vigilia y el sueño, entre la abstracción y el mito, se arraiga la imagen de sus varios Israel en cuanto nostalgia, en cuanto expresión nacional, y en cuanto heredera de las tradiciones que siguen mereciendo los interrogantes y vindicaciones de quien al cabo del día también apela a Shakespeare para poder definirse con mero lenguaje de hombre, "Soy la cosa que soy" [2].

Al revisar los textos dedicados a Israel, percibo que derivan hacia esa inevitable desilusión (dejo de abandono, quizás) que Borges registra con la pérdida de toda nostalgia; en ellos también leo la aceptación de un imprescindible acto de justicia después de haberse agotado las letanías de la nostalgia en tanto exilio y judería. **Elogio de la sombra** alberga "Una oración" que dice en parte: "Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados" (p. 144) [3]. Lucidez y justicia, intelecto y poesía, han labrado (con cada lectura siguen labrando) insistentemente un mundo literario en el que nada posee categorías de absoluto. Este mundo, sin embargo, está formado por un idioma que "es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos" [4]. "Isaac Luria declara que la eterna Escritura/ Tiene tantos sentidos como lectores. Cada/ Versión es verdadera y ha sido prefijada/ Por Quien es el lector, el libro y la lectura" [5]. Salvando las obligatorias distancias que separan (**malgré** Borges) a la teología de la literatura, a Dios del poeta que ansía serlo e inevitablemente vuelve a ser el rojo Adán del Paraíso, sus páginas incitan a renovados hechos estéticos, a encuentros nada fortuitos entre el lector y el poema. También la invocación que Borges hace de "Israel", al igual que las recuperaciones parciales de lo judaico, caben en el régimen fluido de toda lengua inaugural. A pesar de todo, la lectura de sus versiones de "Israel" sugiere una vía media: que el abandono de la nostalgia no ceda paso al olvido de los orígenes y de la tradición; que esa perdurable nostalgia no impida erigir perdurables futuros de piedras en las tierras del Libro. ◆

(1) **Los conjurados,** Madrid, Alianza, 1985, p. 63. El subrayado es mío
(2) "The Thing That I Am", **Historia de la noche,** Buenos Aires, Emecé, 1977,p. 120. Ver la nota final en p. 143 y la alusión al "tremendo nombre Soy El Que Soy"
(3) Entre "Los fragmentos de un Evangelio apócrifo" se halla el siguiente: "Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena, pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena..." **Elogio de la sombra,** pp. 133-35)
(4) **El oro de los tigres,** p. 10
(5) "A Manuel Mujica Lainez", **La moneda de hierro,** p. 49

Ernesto Sábato

HOMENAJES

Discurso de recepción del Premio Jerusalem 1989

El Premio Jerusalem, instituido por la municipalidad de la capital de Israel, fue conferido en 1989 a Ernesto Sábato "en reconocimiento de su obra, en la cual se expresa la lucha del hombre por preservar su libertad e individualidad dentro de regímenes dictatoriales". El jurado estuvo formado por Abba Eban, Shimon Zandbank y Aharon Appelfeld. Sábato debió suspender a último momento su viaje a Jerusalem. En la ceremonia realizada en su honor el 17 de marzo de 1989 fue proyectada una video-caseta especialmente filmada por el escritor para el evento, y se leyó su discurso, que reproducimos en su totalidad. El mismo fue publicado por la prensa israelí, en español, hebreo e inglés.

Ha sido para mí un altísimo honor recibir el Premio Jerusalem, de prestigio en el entero mundo de las letras. Pero también ha sido motivo de una profunda emoción, por provenir de esa justamente llamada Tierra Santa, vinculada tan entrañablemente a la historia espiritual y al destino de la humanidad. Desde lo más profundo de mi corazón ansío que en este territorio sagrado pueda reinar por fin la paz, y que los dos pueblos hoy separados y enfrentados tan trágicamente, puedan convivir armoniosa y fraternalmente, concretando sus anhelos nacionales y sus destinos históricos. A ese ideal dedico el premio que hoy se me concede.

Dice Martín Buber que la problemática del hombre se replantea cada vez que parece rescindirse el acto primero entre él y el mundo, cuando se encuentra en la tierra como un extranjero solitario y desamparado, a la intemperie.

Así es nuestra época. El universo entero cruje y amenaza con derrumbarse. Campos de concentración, guerras que unen a su tradicional ferocidad su inhumana mecanización, juventud angustiada que busca en las drogas el paraíso perdido, crisis de las ideologías y un creciente pesimismo nos están revelando una clase de monstruo que se engendró y fue orgullosamente criado en el seno de una civilización fundada en el culto de la razón pura y de la ciencia, que no tardaron en celebrar el infausto matrominio con la máquina, para desencadenar poco a poco esta abstracta fantasmagoría del poder en que el hombre de carne y hueso termina en ese hombre-masa, en ese extraño ser todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, pero ya engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Profetas como William Blake,

como Kierkegaard y Dostoievsky, tuvieron la visión del apocalipsis que se estaba gestando en medio del optimismo tecnolátrico, pero la Gran Maquinaria siguió adelante hasta que el hombre se sintió en un universo incomprensible, cuyos objetivos desconoce y cuyos Amos, invisibles y crueles, comenzaron a triturarlo. Como pocos, Franz Kafka describió esa sensación de desamparon del hombre de nuestro tiempo. Y así como ciertos monstruos sólo aparecen en las tinieblas de la noche, el monstruo de esa soledad tenía que manifestarse en su plenitud en este crepúsculo de la civilización maquinista.

Esta civilización ha ido cavando un insondable abismo entre nuestro ser primigenio y esta enajenada criatura de la sociedad de consumo. Qué lejos estamos ya de aquellas grandes culturas en que los grandes momentos del hombre — su nacimiento, la llegada del sexo y del amor, el grave momento de la muerte — eran actos sagrados enaltecidos por bellos y significativos rituales. El Siglo de las Luces expulsó, y creyó que lo hacía para siempre, las visiones del pensamiento mágico. Una arrogante sobrevaloración del pensamiento lógico, un vanidoso desprecio por las otras formas del conocimiento, ese conocimiento que nos revelan las más oscuras intuiciones en forma de misteriosos símbolos y mitos, nos ha conducido a esta trágica encrucijada de la historia, dominada por la angustia y la histeria colectiva de un mundo profanado. Catástrofe ya tan manifiesta que debería hacernos comprender que sólo la re-integración del hombre escindido puede recuperar la perdida armonía con el cosmos, puede devolvernos la paz con el conocimiento del Absoluto. Y para eso el arte es un precioso instrumento. Mientras la tecnología orgullosamente prescindía del misterioso mundo interior del hombre, ayudada y alentada por una filosofía positivista, la gran rebelión romántica y luego existencialista iniciaba la lucha en favor de la re- integración del ser humano, y para esto contó con la intuición de los poetas y los artistas que nunca habían olvidado la perdida unidad, que jamás habían dado la espalda al misterioso orbe de la inconciencia y de la noche. Y así, por una especie de instinto de conservación, cuanto más la mentalidad positivista y desacralizadora avanzaba en su obra destructiva, más el artista se empeñaba en rescatar al hombre concreto y total, ese ser resistente a cualquier tentativa de ser reducido a puras ecuaciones y computadoras.

Clarividentemente, con el coraje que se necesita para oponerse a los cómodos y remuneradores lugares comunes que se suben al carro del éxito, Schopenhauer se atrevió a señalar que el pensamiento científico no había hecho justicia a las grandes religiones y advirtió que sólo haciéndola podría seguirse hacia adelante. Y sostuvo que hay momentos en la historia en que el progreso se convierte en reaccionario y la reacción en progresista. Palabras que con visión también profética recoge Nietzsche. Hoy, cuando la ciencia con sus excesos ha conducido a la alienación del hombre, sólo seremos capaces de resurgir reivindicando las potencias olvidadas del ser. Ya William Blake vio en la mentalidad abstracta del maniquismo la personificación del mal, y anticipando a Nietzsche y a Jung, advirtió que el hombre llegará a su culminación cuando sea capaz de aliar su cielo con su infierno.



Las Furias no pueden ser ignoradas, y mucho menos rechazadas: o se las acepta, integrándolas en la dialéctica de la condición humana, o se paga el siniestro tributo que estamos pagando: ¿qué mayor revuelta de las Furias que la que hemos vivido y estamos viviendo en esta sociedad profanada? Bastaría el terror hitlerista para probarlo.

Nos dice Jaspers que los dramaturgos helénicos vertían en sus obras un saber trágico que no sólo emocionaba sino que transformaba a los que presenciaban el sagrado espectáculo. De ese modo, eran educadores de su pueblo, profetas de su *ethos*. Al enfrentarnos ahora a esta crisis total de la raza, la más profunda de todos los tiempos, el sabor trágico ha retomado aquella antigua y violenta necesidad. Esta catástrofe ha puesto a la criatura humana en las fronteras últimas de su condición, donde reinan la soledad, la tortura y la muerte; esos extremos de la miseria que sólo se manifiestan en estos cataclismos, y que los poetas registran en una nueva mitología del cielo y del infierno. Estas obras no nos dan una prueba ni nos demuestran una tesis, no hacen propaganda por una iglesia o un partido: nos ofrecen una significación de la existencia. Una significación que, a diferencia de esas tesis edificantes o tranquilizadoras, tienen por objeto sacudirnos hasta despertar de ese sueño en que, como decía John Donne, parece transcurrir el camino que nos lleva de la cuna a la sepultura, para enfrentarnos con nuestro trágico pero noble destino de animal metafísico. A menudo, en esta época de confusión y de bajeza espiritual, se cuestiona el valor del arte o, en el mejor de los casos, se pregunta por su misión. No hay misión más alta que ésa de proporcionarnos el saber trágico de nuestro destino. Hablo, claro está, de un arte y de una literatura que no se hace por puro juego ni por el solo placer de la belleza, sino para escrutar y describir la condición del hombre en este mundo apocalíptico, el sentido del coraje y del deber, el alcance de la justicia y la libertad, el significado de la vida y de la muerte. Haciendo de ese modo no sólo al conocimiento del alma humana sino a su salvación. Salvación no solo del cuerpo del hombre, pues por él apenas pertenecemos al reino de la zoología; tampoco al solo espíritu puro, que más bien señala nuestra aspiración divina. No, lo más profundamente humano, lo que debemos rescatar en medio de este hundimiento universal, es el alma. Región desgarrada y ambigua, sede de la perpetua lucha entre la carnalidad y la pureza, entre lo nocturno y lo luminoso, campo de batalla entre las implacables Furias y la olímpica deidad de la razón. Por el espíritu puro, a través de las matemáticas y la filosofía, el hombre exploró el vasto universo de las ideas, universo infinito e invulnerable a los poderes destructivos del tiempo, y lo logró, quizá, si hemos de creer a Platón, por el recuerdo que al alma encarnada le queda de su confraternidad con los dioses. Pero ese orbe platónico no es la verdadera patria del hombre: a lo más es una divina nostalgia. Su verdadera patria, a la que retorna después de esos periplos ideales, es esa región intermedia y terrenal del alma, este desgarrado territorio en que vivimos, amamos, sufrimos y morimos.

Es en ese territorio en donde se aparecen los fantasmas del sueño y la ficción. Así, los hombres hacen esas inexplicables fantasías porque están encarnados, porque ansiamos la eternidad

y somos mortales, porque ansiamos la pureza y somos corruptibles, porque ansiamos la perfección y somos imperfectos. Un Dios no escribe novelas. Porque somos precarios y destinados a la podredumbre y la muerte, el hombre seguirá creando esas mitologías de sus ficciones, para reconocimiento de su condición pero también para salvación de su alma.

Ahora que comienzo a contemplar mi vida retrospectivamente, observo que no he hecho más que rumiar algunas pocas obsesiones, que a veces se mostraron en tentativas racionales, en ideas sobre el drama del hombre moderno, y a veces en oscuras y contradictorias fantasías del inconsciente. No sé qué suerte reserva el implacable tiempo a estas tentativas. Pero si es cierto lo que acabo de decir, si un fragmento de mi tan imperfecta obra perdura, ha de ser alguno de esos inexplicables delirios. Porque, como dijo Hölderlin, cualquier ser humano es un dios cuando sueña y apenas un mendigo cuando piensa. ◆

De la perplejidad a la lucidez

Jorge Semprún

De la perplejidad a la lucidez: abordar este tema es abordar la esencia misma del quehacer filosófico. No hay reflexión teórica digna de este nombre que no arranque del asombro, de la duda. De la perplejidad, en fin de cuentas. Un pensamiento afincado en la certeza absoluta de sus propios postulados o puntos de partida no sería tal, en verdad. Sólo sería discurso monolítico, dogmático, monólogo.

Diciéndolo con palabras de Javier Muguerza, uno de los filósofos españoles más interesantes y rigurosos de nuestros días: *La perplejidad no es tan sólo un signo de los tiempos que vivimos, sino también, y en cualquier tiempo, un acicate insustituible*

Extracto del discurso pronunciado por Jorge Semprún, Ministro de Cultura de España, en el acto de recepción del Doctorado Honoris Causa en la Universidad de Tel Aviv, 19/3/89.

de la reflexión filosófica. Por eso Ortega, para quien "la vida es permanente encrucijada y constante perplejidad" solía decir que "el más certero título de un libro de filosofía es el que lleva la obra de Maimónides". La filosofía es siempre, por lo tanto, una Guía de Perplejos. Y con harta frecuencia le pedimos que "nos saque de" la perplejidad.

Desde la perplejidad de hoy, Alicia Axelrod, autora de un ensayo sobre **Maimónides filósofo**, publicado no hace mucho por la Universidad de México, formula un interrogante al cual es imposible que dé respuesta el pensador cordobés: "¿Qué significa ser judío después de Auschwitz?" Pregunta que precisa Alicia Axelrod a continuación de forma más implacable: "¿Qué significa ser judío después de la muerte de Dios?"

Esta última pregunta puede ser generalizada, desde luego, ampliando su validez al conjunto de la condición humana, inspírese o no en el judaísmo. "¿Qué significa **ser** después de Auschwitz?" "¿Qué significa **pensar**, por tanto, ya que es inconcebible vivir sin pensar?" Vivir de verdad, por frágil que ésta sea, evanescente, acaso dolorosa.

Javier Muguerza, cuyo próximo libro se titula precisamente **Desde la perplejidad**, recoge estas interrogaciones de Alicia Axelrod y las formula así por su cuenta y riesgo: "¿Qué porvenir aguarda a la razón humana después de Auschwitz (y del Gulag o Hiroshima), después de la muerte de Dios, después del ocaso de la reigión sobrevenido por la Modernidad?"

Esta es la cuestión, sin duda. Vayamos a ella, aunque sea a través de los senderos laberínticos de la perplejidad.

La escena es en Viena, en noviembre de 1936. Se está festejando el 50º aniversario del escritor Hermann Broch. Ha tomado la palabra Elías Canetti.

Conviene subrayar el momento histórico. En el mundo, acaba de comenzar la batalla de Madrid, casi totalmente sitiada por los ejércitos del general Franco. Llegan a España los primeros combatientes de las Brigadas Internacionales, pero, simultáneamente, Stalin ha comenzado a exterminar a sus adversarios políticos, presuntos o reales, en las filas de su propio partido. Unos meses antes, en agosto de 1936, ha tenido lugar el primero de los espectaculares procesos de Moscú, que les ha costado la vida a Kamenev y a Zinoviev.

También en la Alemania nazi está alcanzando su apogeo el sistema totalitario. Hitler ha reocupado la zona desmilitarizada de Renania, acelerando el rearme de la Wehrmacht. Ha comenzado a manifestarse agresivamente la exigencia de remodelación de las fronteras del tratado de Versalles. Se acentúa en el país la persecución de los judíos: comienzan a funcionar campos de concentración con carácter permanente.

La evolución de la situación histórica en Europa Central es valorada con inquietud, con verdadera angustia, en el círculo de intelectuales y escritores vieneses próximos a Hermann Broch y a Elías Canetti.

Este, lógicamente, se refiere a dicha circunstancia europea, en su discurso de aniversario. ¡Admirable discurso! En pocas palabras, caracteriza la perplejidad intelectual ante "la tensión brutal y llena de horror en la cual vivimos", perplejidad que se traduce

en la desaparición de toda posibilidad de asombro racionalizable. **"El asombro"** dice Canetti, *"fue sin duda aquel espejo del que a menudo se ha hablado, que reproducía fenómenos en una superficie más plana y más tranquila. Hoy, dicho espejo se ha roto; y los añicos del asombro se han vuelto diminutos. Pero hasta en el más mínimo añico ningún fenómeno se refleja ya solo; siempre lleva consigo su opuesto; veas lo que vieras, y por poco que lo veas, ello se anula a su vez, por el mero hecho de verlo."*

Pero en ese mundo de violencia, de ascendente barbarie totalitaria, donde no es fácil orientarse, Elías Canetti ejemplifica, ejemplariza en la vida y obra de Broch las tareas del poeta.

Todo gran poeta es de su tiempo, en primer lugar. Estar por encima de su tiempo, dice Canetti, es no estar en ningún sitio. O estar perdiendo el tiempo, precisamente. Todo gran poeta, en segundo lugar, debe tener la pasión de la universalidad, la seria voluntad de resumir su tiempo, asumiéndolo. Y, por último, todo gran poeta debe alzarse contra su tiempo, cuestionarlo globalmente: si olvida esta contradicción, se convierte en un renegado. Arte poética, sin duda. Arte de vivir, asimismo: **guía de perplejos** de la terrible Europa de los años treinta: *Moré Nevojim*.

La humanidad, dice Elías Canetti al concluir su discurso de aniversario, sólo está indefensa allí donde carece de experiencia o de memoria. Y añade, manejando súbitamente el tono profético del que he aludido: "El mayor de todos los peligros surgidos a lo largo de la historia de la humanidad ha elegido a nuestra generación como víctima."

¿En qué consiste este peligro?

Para describirlo, Canetti comienza con una aparente digresión metafórica, de profundo alcance filosófico, sin embargo, como luego se verá. "Más que a nada," dice Canetti, "el hombre está abierto al aire. En él se mueve como Adán en el paraíso... El aire es la última dádiva. Todo el mundo tiene derecho al aire. No está repartido de antemano: hasta el más pobre puede servirse. Incluso si alguien muriese de hambre, hasta el último momento, al menos, habrá podido respirar."

"Esta última cosa que nos era común," afirma Canetti con su voz profética, "va a envenenarnos a todos en común. Lo sabemos: pero aún no lo notamos, porque nuestro arte no es el de respirar."

Y termina así: "La obra de Hermann Broch se alza entre una guerra y otra guerra: guerra de gases y guerra de gases (*Hermann Brochs werk steht zwischen Krieg und Krieg, Gaskrieg und Gaskrie*). Podría ser que notara todavía, ahora, en algún sitio, una partícula tóxica de la última guerra. Pero esto es improbable. **Lo cierto es que él, que sabe respirar mejor que nosotros, ya se asfixia hoy con el gas que, un día indeterminado, nos cortará la respiración.**"

Sin duda el origen de este dicho profético de Canetti se encuentra en la correspondencia y en las conversaciones del propio Broch. Así, por ejemplo, poco antes de su aniversario, Hermann Broch escribe a Ernst Schonwiese y le habla de la "gran gasificación" (*die grosse Vergasung*) que se avecina. Sin duda también están pensando Broch y Canetti en una nueva guerra mundial en que volverían a utilizarse masivamente los gases



asfixiantes. Pero esta explicación filológica, por certera que sea, no altera ni disminuye la pavorosa precisión profética. *Die grosse Vergasung*, la gran gasificación, ha tenido lugar. La guerra de gases contra el pueblo judío ha tenido lugar.

Sobre la lucidez de Broch y Canetti conviene reflexionar ahora.

He dicho que la metáfora de Canetti sobre la respiración tenía un alcance filosófico. Y es que, desde que los orígenes mismos de la filosofía — y en ello queda codificado en el mito o relato platónico de la caverna, en el séptimo libro de **La República** — la tarea teórica de la lucidez siempre se ha asociado con la visión, la vista, el punto de vista, la perspectiva o el horizonte. El ojo humano ha sido el primer instrumento del conocer y ello ha engendrado todo un sistema de codificaciones visuales de la empresa epistemológica.

A este respecto, la formulación más precisa y también más polisémica se encuentra en Aristóteles, en el libro *alpha* de la **Metafísica**, cuando nos dice que *los hombres se ven cegados por la evidencia de los hechos como los murciélagos por el resplandor diurno.*

Metáfora aristotélica que sería instructivo cotejar con un texto talmúdico en el que se habla de la fábula del gallo y del murciélago. Ambos esperan la luz del alba. Y el gallo le dice al murciélago: Yo espero la luz, porque la luz me es familiar, pero tú, ¿para que te sirve la luz?

Se refiere a esta fábula Emmanuel Levinas, en uno de sus espléndidos comentarios a los textos mesiánicos. Y la utiliza para subrayar la función de la inteligencia. "La alondra que saluda al sol", dice Levinas, "todo el mundo puede hacerlo. Todo el mundo es capaz de saludar a la aurora. Pero distinguir el alba en la noche oscura, la proximidad de la luz antes que resplandezca, en eso consiste tal vez la inteligencia."

No es el momento, sin embargo, para un excurso por los vericuetos de esta problemática. Una palabra más, tan solo, para sugerir que la exploración del problema de la lucidez filosófica, desde los textos clásicos de la filosofía griega o de los comentarios talmúdicos, podría culminar en la reflexión sobre un bellísimo aforismo poético de René Char.

En sus **Feuillets d'Hypnos**, en efecto, libro admirable nacido de la experiencia de René Char durante la Resistencia antinazi — libro, por otra parte, qué mereció un pertinente estudio de Hannah Arendt — dice el poeta, *la lucidité est la blessure la plus rapprochée du soleil.*

Pero no era en el acotado territorio filosófico de las metáforas visuales o visionarias donde se expresaba, en noviembre de 1936, en Viena, la lucidez de Elías Canetti y de Hermann Broch. Dando un giro sorprendente a toda una tradición epistemológica, ellos se expresaban en el territorio novedoso, inédito, de un código mucho más corporal, más vinculado con alguna de las funciones esenciales del vivir: la respiración.

¿Me permiten ustedes, llegados a esta nueva encrucijada en el camino de esta reflexión, de esta perplejidad, una evocación personal? Tan personal e íntima que tal vez sea incomunicable, tal vez incluso indecente, pero tengo que arriesgarme a intentar comunicarles. Y tal vez sea Israel el único país en que ese riesgo

de incomunicabilidad pueda ser arrostrado con serenidad. En que lo incomunicable forma parte de la conciencia histórica colectiva.

Todos los que hemos conocido los campos de concentración hitlerianos compartimos en nuestras diferentes memorias algo en común: un recuerdo en que se cristaliza, con sobresalto, la vivencia de aquella muerte. Un recuerdo diverso en su contenido pero idéntico en su sustancia formal. Un recuerdo físicamente reconstruible, con la densidad de las sensaciones inmediatas. El recuerdo de una voz, de un olor, por ejemplo.

Yo recuerdo, entre los millares de recuerdos posibles, latentes, agazapados para siempre en la memoria vital de aquella muerte, recuerdo la voz ronca, atemorizada también, de algún suboficial de la S.S. en el circuito de altavoces de Buchenwald. Eran las noches en que las escuadrillas de bombardeo aliadas se adentraban en el cielo alemán. Y eran noches como todas las noches, en que funcionaba el crematorio. Y como todas las noches se alzaban, muy por encima de la maciza chimenea, las llamas del crematorio. Y entonces, para evitar que aquellas luces sirviesen de señal orientadora a los pilotos aliados, el suboficial de la guardia de la S.S. daba la orden de apagar el crematorio. *Krematorium, ausmachen! Krematorium, ausmachen!*

Aquella voz nocturna, pues. Y el olor del humo del crematorio día y noche, sobre las laderas del Ettersberg.

Más tarde, años más tarde, cuando descubrí el discurso de Elías Canetti, pensé que había descrito de antemano, proféticamente, con lucidez herida por la monstruosidad de su verdad, la situación irrespirable, literalmente, del universo de los campos de concentración.

He mencionado a Elías Canetti, a Hermann Broch, intelectuales judíos, cuando se ha tratado de explicitar la lucidez de una visión de la realidad — previsión, más bien — lucidez surgida de una perplejidad positiva, operativa.

Podía haber mencionado otros intelectuales que ejercitaron entonces, en aquellos terribles años treinta, su capacidad de lúcida comprensión del decurso de los acontecimientos.

Podía haber mencionado a Edmund Husserl, su conferencia de mayo de 1935 sobre **La crisis de la humanidad europea y la filosofía**, conferencia dictada en Viena (¡otra vez! parece que el escenario geográfico-cultural de la lucidez estaba muy circunscrito, en aquella época).

Podría haber mencionado a Herbert Marcuse, que publicaba en París, también en 1935, su famoso ensayo sobre el fascismo, en que figuraban ya algunas páginas definitivas acerca de la filosofía de Heidegger, páginas que habrían hecho prácticamente inútil la tediosa y recurrente polémica sobre las relaciones de aquél con el nazismo, de haber sido rectamente entendidas y dadas ampliamente a conocer.

Junto a Broch y a Canetti, junto a Husserl y a Marcuse, podría haber mencionado a otros que han elaborado los principios de una moderna **Guía de Perplejos**: a Walter Benjamin, a Sigmund Freud, a Albert Einstein, por ejemplo.

Pero todos, con alguna honrosa excepción, habrían sido intelectuales judíos. Como si en el momento en que Europa iba a

sumirse en el silencio tumultuoso, ensordecedor, de la barbarie totalitaria, hubiese sido la profética y analítica voz judía de la cultura europea la más capaz de expresar la perplejidad de la situación, la más idónea para contemplar — o respirar — el presente y vislumbrar — o escuchar — el porvenir.

Como si, entre una guerra de gases y otra guerra de gases, se hubiese depositado en la intelectualidad judía de Europa la misión de lucidez y de rescate de una razón crítica, de una razón con esperanza tenaz, con utopismo práctico. Aunque definitivamente desprovista de ilusiones: lucidez herida por el sol cegador de la ilusión de verdades absolutas, ya rebasadas.

Ahora podemos responder provisionalmente a la pregunta formulada por el filósofo español Javier Muguerza. Después de Auschwitz, después de la muerte de Dios, en plena crisis de los valores de la Modernidad, el porvenir de la razón sólo puede construirse, aunque sea en situaciones históricamente diversas, por el camino de la razón misma. Razón crítica, dialogante y democrática.

De todo lo dicho — o más que dicho, balbuceado, esbozado, como apunte y esquema de una reflexión que necesitaría articularse con mayor rigor y profundidad — de todo esto, en cualquier caso, parece desprenderse una conclusión.

La tarea que la historia impone sin duda a la intelectualidad judía de hoy, principalmente en Israel — que es resultado, en buena medida, de aquella razón crítica y profética de los años treinta — la tarea de hoy consiste en afrontar la situación de vuestro entorno con la misma audacia reflexiva, con la misma imaginación práctica que demostró poseer la generación de intelectuales judíos europeos a que he aludido.

Sobre vosotros, intelectuales y políticos de Israel, ciudadanos de Israel, pueblo en armas de Israel, recae una responsabilidad específica. Sin duda mayor que la que incumbe a los demás grupos y pueblos de la región. Y recae en vosotros por vuestra tradición, por la altura de vuestros ideales, por la razón democrática y utópica que os ha devuelto vuestro patrimonio y abierto nuestro porvenir.

No habéis sobrevivido a tanta guerra de exterminio para atrincheraros en vuestra razón de ser, permanecer inmóviles en ella. Habéis sobrevivido para inventar una solución a lo que parece no tenerla. Habéis sobrevivido para escribir una nueva **Guía de Perplejos**, el *Moré Nevojim* de nuestros tiempos.

Y sin duda podrá ayudaros — ayudarnos también a los que queremos ayudaros — el ejemplo remoto pero perdurable y entrañable, de Rabí Moshé ben Maimón, **el Sefaradí**, que tuvo que huir de España por culpa del integrismo de los Almohades, que encontró refugio en El Cairo, que escribió unas veces en árabe y otras en hebreo, que fue defensor del diálogo entre todas las culturas y enemigo de todas las intolerancias, que fue maestro de perplejos y ejemplo de lucidez, y que duerme el sueño de los Justos en Tiberias, en esta tierra patria de los unos y de los otros. ♦

La secreta voluntad de la poesía

Gloria Gervitz

Unos días antes de salir de México, me llamaron de la Embajada de Israel para decirme que tenía que preparar una ponencia sobre "Poesía y Judeidad". Para escribir sobre un tema así se necesita — o al menos yo necesito — no unos días, sino un tiempo muchísimo más largo, si no invariablemente se cae en una retórica chovinista, en el cliché y en el lugar común.

Ya aquí en Jerusalem, Leonardo Senkman me sugirió que hablara sobre mi obra. Dedicaré sólo unas líneas para explicar lo que yo creo que estoy haciendo, porque estoy convencida que el autor es un mal juez, un lector perjuicioso, y que un texto admite innumerables interpretaciones, tantas como lectores y lecturas tenga.

En realidad no me hubiera sido posible escribir una ponencia sobre "Poesía y Judeidad" ni siquiera sobre la poesía, porque no tengo respuestas, porque lo que estoy es llena de preguntas. La poesía no se puede explicar, está animada por una voluntad secreta y es siempre o casi siempre más sabia que su autor. Sabemos que la nutren corrientes subterráneas oscuras como los repliegues del tiempo, que los poemas son geometrías transparentes y rigurosas, pensamiento puro hecho de palabras entretejidas con sueños y silencios, borradores de un texto que nunca logramos aprehender del todo.

¿Cómo surgen los poemas? ¿porqué escribir sobre esto, y no lo otro?

En la elección hay siempre algo oscuro y misterioso y es que generalmente más que elegir, el poema nos elige, a veces nos habita durante años sin que tengamos conciencia de que está ahí creciendo, alimentándose de nuestra sustancia. Y está también el dios de la poesía que a veces dicta el poema. Nadie sabe porqué algunos siguen escribiendo buenos poemas hasta los 80 años, como Borges, y en cambio para otros la poesía es nada más un momento de juventud que a veces se basta a sí mismo, como en el caso de Rimbaud. Sin embargo, la poesía más importante la han escrito hombres y mujeres de más de 30 años. Las emociones y la comprensión crecen y maduran, se vigorizan con la edad.

Marguerite Yourcenar decía que lo más grave que le puede

México, 1943. Poeta y traductora. Ha publicado **Shajarit** *(1979),* **Fragmento de ventana** *(1986),* **Yiskor** *(1987),* **Leteo** *(en prensa).*

ocurrir a un escritor es morir a los 40 años; es muy triste morir antes de tener el tiempo para cumplir el propio destino, claro que 40 años no es precisamente la cima de una existencia, pero cuál es esa cima, si cada edad tiene sus abismos, sus cumbres, sus epifanías, su propia sabiduría y sus locuras. Además la vida no nos da para muchas obsesiones, cuántas veces no hemos sentido que estamos diciendo lo mismo de distintas maneras, que esas variaciones son sólo distintos momentos, distintas etapas de una misma búsqueda.

Hay poemas que piden ser escritos en la exaltación, (pienso en "Algo sobre la muerte del Mayor Sabines" del poeta mexicano Jaime Sabines, o en la "Lamentación de Dido" de Rosario Castellanos), otros proceden de la emoción recordada en la serenidad. Seferis decía que hay que tener paciencia para dejar secar la leña y Marguerite Yourcenar decía que hay que impregnarse por completo de un tema hasta que salga de la tierra como una planta cuidadosamente regada. (Anna Akmatova, que ha sido una de las más grandes poetas rusas de este siglo, trabajó su poema "Poema sin héroe" durante 20 años). Aquí me viene a la memoria la frase de Yeats: "Es a mí mismo a quien corrijo al retocar mis obras".

Escribir poesía es un acto de fe. Nunca sabremos con certeza si lo que se ha escrito tiene valor. Uno pudo haber modificado su vida para dedicarla a la poesía y que el dios nunca te visite y sólo escribas versos malos y, sin embargo, lo importante es arriesgarse como se arriesgaban las sibilas en lo oscuro de la cueva, para poder escuchar el oráculo.

Borges decía que la poesía es un sueño dirigido, no podemos definirla. Uno no se pone a pensar por qué escribe, ni para quien, a la hora de escribir. Ni siquiera importa si ha habido una experiencia o no. Lo que le pasa a un hombre individualmente para la poesía es lo de menos. Lo importante es lo que él hace con su experiencia y la de los demás. Recuerdo aquel relato de Camus "Jonás o el artista en el trabajo": La tela enteramente en blanco en cuyo centro Jonás había escrito con caracteres muy menudos tan sólo una palabra y no se distinguía bien si lo que se leía era: "Solidario" o "Solitario".

La poesía es una especie de alquimia de situaciones, reflexiones, sentimientos, que piden ser escritos, ser dichos inexplicablemente. Un poema, además de ser un extraordinario acelerador de la conciencia y del pensamiento, es producto de una mutua soledad: la de un escritor y la de un lector. Al escribir estamos solos, pero la lectura es una forma de la compañía y la libertad.

Algunos lectores se buscan en lo que leen y se ven sólo a sí mismos, todo lo que tocan se cambia, no en oro, como en el caso de Midas, sino en su propia substancia. Otros parten de una idea preconcebida que se hace del escritor; en general la gente no ve el conjunto, ve el ángulo que se acerca a ella, mira en un libro la faceta que refleja su propia vida. El poeta debe estar en guardia frente a la actual glorificación del éxito y la fama, porque el camino más seguro para el éxito es la sensiblería, ya que al público le gusta que le digan lo que ya sabe, le gusta oírse a sí mismo. Nos movemos en medio de convenciones, contentando a aquellos para quienes las apariencias son más importantes que la realidad, es decir, casi todo el mundo. El poeta también tiene que estar en guardia, frente a la

propia naturaleza humana, inmersa en costumbres, prejuicios, distintas ignorancias de acuerdo a la época, porque esto le impide ver, y es que miramos desde ideas y conceptos que nos conforman, así como nos condicionan el momento histórico, el medio ambiente, la geografía, la civilización a la que pertenecemos; y además está el tiempo de nuestra existencia, los cambios del tiempo, y no sólo nosotros cambiamos, también los poemas cambian.

Rudyard Kipling decía que el éxito y el fracaso son malos consejeros, alguien mencionó aquí esto mismo de un cabalista con otras palabras: no dejes que el éxito o el triunfo determinen tus juicios.

La poesía es conciencia, ayuda a romper la oscuridad, viene de más lejos y va más lejos que nosotros, nos rebasa, y uno se siente humilde de haber sido así rebasado (aquí no hay distinción entre autor y lector. La emoción, la iluminación, atraviesan a ambos por igual).

Seferis escribió en su diario que los cuerpos vivos amedrentan porque son extraños e impredecibles, pero la vida es así, extraña e impredecible y si no podemos ver esto en la poesía es mejor quedarse callados.

Yo llevo años escribiendo un poema el cual me crece como si fuese un árbol, las fuerzas que lo hacen crecer son la memoria y el olvido, de ahí **Yiskor** de la raíz hebrea "zajor": recuerda y **Leteo**, del griego "lethe": olvido. Yiskor también es una oración en memoria de los muertos y Leteo es el río que los muertos tienen que atravesar para llegar al Elíseo.

En mi poesía he buscado darle voz a mujeres judías que llegaron exiliadas de Rusia y Europa, antes de la Segunda Guerra Mundial, a un país del cual casi lo único que sabían es que estaba en América. La memoria traiciona, es aliada del olvido y de la muerte, es como una red con agujeros, quizás por eso mi obra pretende ser un mínimo homenaje a esas mujeres que lucharon valerosa y calladamente para construirse una patria, que es la que me han dado. No tuvieron el tiempo para hablar de sus sueños. Había que trabajar duro para tener el pan en la mesa, la ropa limpia, los hijos en la escuela. Y sin embargo, fueron sus sueños los que las trajeron a México, y también fueron sus sueños los que las sostuvieron durante toda su vida. En la primera parte de **Yiskor**: *"Fragmento de Ventana"* escribí que alguien debería llorar por ellas y creo que soy yo la que llora para que el olvido no borre sus lágrimas. La segunda parte: *"Del Libro de Yiskor"* es una invocación, un diálogo entre la memoria personificada de una exiliada (la madre), y una voz — la del poeta — que pregunta. Sólo hay unas cuántas palabras arrancadas al olvido, a lo blanco de la página. En **Leteo** (que es el libro que estoy escribiendo actualmente), intento un diálogo con la muerte como la madre universal. ¿Por qué Leteo? porque también el olvidar alivia, así como alivian los días iguales y distintos, cada uno irrepetible, único, perdido y reencontrado, y vuelto a perder hasta que se acaban, y ese tiempo inmenso que se nos va en mantenernos vivos, las minucias, el polvo, el ruido, la prisa a veces por llegar a ningún lado y los tantos días que no valieron la pena vivirse, los tantos recuerdos que se han olvidado y los tantos otros que ni siquiera alcanzaron a ser un recuerdo.

Salimos de lo oscuro para regresar a lo oscuro. Quizás el mérito es regresar a esa oscuridad un poco más sabios, y un poco menos necios de lo que hemos sido.

I

amanece en el mar amanece en el aire
miro hacia Jerusalem por las ventanillas del avión
la mañana se queja
se mece con las viejas palabras las largas palabras
las obscuras las sumergidas
desde estas palabras te hablo
desde el pensamiento y la idea del pensamiento
desde lo que recuerdo
desde ti y el principio que emana de ti
desde el deseo de llegar hacia ti
la mañana se abre se amanece
se hace luz
es hoy es Shajarit
oh hermosura oh hermosura oh hermosura
te hablo a ti escúchame
donde quiera que estés
escúchame

II

hay un vértigo en esta luz
es como si contemplara un lago inmóvil
la oscuridad late desordenadamente
el día se desploma
las golondrinas atraviesan el instante
¿qué saben los dioses de los sueños de los hombres? ◆

El lenguaje arquetípico de mi judeidad

Buenos Aires, 1939. Poeta, narradora, ensayista. Entre 1976 y 1981 residió en Tokio y Pekín. Desde entonces, vive en París. Poesía: **Trago Fuerte** *(Potosí, 1963);* **El corazón de los lugares** *(Buenos Aires, 1972);* **El nombre de los vientos** *(Zaragoza, 1976);* **Partir, digo** *(Valencia, 1982);* **El diván de la puerta dorada** *(Madrid, 1984);* **La sanguina** *(Barcelona, 1987). Novela:* **Son cuentos chinos** *(Madrid, 1983 y Montevideo, 1984);* **De Pe`a Pa** *(o de Pekín a París) (Barcelona, 1986). Ha sido traducida al francés:* **Partir, te dis-je** *(Actes-Sud, 1985),* **Chinois, chinoiseries** *(Actes-Sud, 1984).*

Ha ganado importantes premios literarios y su obra poética fue incorporada a distintas antologías de América Latina, Europa y EE.UU.

Esta entrevista fue realizada por Leonardo Senkman en Jerusalem, en enero de 1989, e incorpora fragmentos de su ponencia en el panel "Poesía y judeidad".

L.S.: Tu novela **Son cuentos chinos** hizo olvidar a la crítica fascinada por el Oriente que tu derrotero inicial fue la ruta de la poesía, tanto en los senderos andinos de América como por la cuenca del Mediterráneo. Creo que Ernesto Schóo al saludar a tu libro como "la mejor novela de los últimos años escrita por una argentina fuera del país", olvidó tus primeros vagabundeos por la puna, en los inicios de la década del 60.

L.F.: Quizá. Por algo publiqué mis dos poemarios **Trago fuerte** (1963) y **El corazón de los lugares** (1964) en Potosí. Hay en ellos algo de aventura andina, como la llamas. Creía entender donde estaba, creí pertenecer a la puna, y a todo un continente. Eso, durante un tiempo, me nutrió, igual que a otros poetas de mi generación. Me nutrió, pero no pasó de ahí. Lo que ocurre es que uno es varios. A los veinte años me lancé a una búsqueda conflictuada. El libro de poemas donde expreso esas búsquedas es **Babel Babel** (1966). Allí encontrarás mi necesidad de comparecer con la mitología bíblica: Caín, para mí, es el artista original. Jonás me seduce porque habla con Dios. Al mismo tiempo, el paisaje que amo es el paisaje andino. Lee el largo poema a Chuquisaca o la presencia seductora de Potosí. En ese libro me manejo con arquetipos bíblicos en medio de un paisaje andino que amé. Era la búsqueda de la magia, temas que luego serán desarrollados en otros libros, en ámbitos totalmente diferentes. Eso vendrá más tarde, cuando hice el pasaje de la Puna a la que creía pertenecer, al deseo de estar en el mundo mediterráneo.

L.S.: Leyendo **Lo regado por lo seco** (1972) se respira la sensualidad mediterránea durante tu periplo de un año en Israel. En **Monólogo con café en Ramat Aviv** confiesas la seducción del "gran racimo, el babelismo de los cuerpos que yacen en el mismo lecho..., la gran confusión, pieles de las regiones más remotas". Tu misma no sabías por qué "oculto fatalismo" estabas viviendo "en esa diversidad" que te atrae.

L.F.: Fue una experiencia oscura y fascinante para mí. Allí se mezclaba la Jerusalem celeste que llevaba adentro, con la Jerusalem encontrada, la realidad distinta de Lod, Tiberíades, el choque de culturas de Hebrón, la Tel Aviv nueva, cosmopolita... Era reencontrar lo familiar pero también lo nuevo, el amor mediterráneo, el mundo de los sentidos. Escribí esos poemas casi dictados por una oscura inspiración: la Jerusalem de la inconsciencia. Traigo conmigo un poema de entonces que retitulé, muchos años después: Oscuro Jerusalem, porque sigue siendo para mí un enigma. En realidad todo ese libro corrió un destino azaroso, nunca tuve ejemplares de él, por más que haya ganado el Premio Nacional de las Artes.

L.S.: Ese es tu último libro publicado antes de tu partida de Argentina. A pesar que viajaste y viviste en varios lugares, tu exilio físico empezó en 1976; se corresponde poéticamente con el libro **Partir, digo**, que publicaste en Valencia, en 1982.

L.F.: Me voy de Argentina cuando es el momento de la dictadura continental, cuando el pánico nos asfixiaba y, en mi caso, el temor — esa marca de fábrica del judío que hay en mí — no me dejaba vivir. Y elegí irme, no literaria sino geográficamente, a las antípodas de la Argentina: no existe otro país que como Japón

constituya las antípodas físicas de mi país natal. Entre 1976 y 1980 residí en Tokio en calidad de profesora invitada de la Universidad Musashino Academia Musicae, donde enseñé puesta en escena de ópera. También fui redactora y locutora de Radio Japón y realicé teleprogramas sobre poesía latinoamericana y teleteatro. Confieso que el título del poemario estuvo influido por resonancias de lecturas de Marguerite Duras y del libro **Otras voces, otros ámbitos**, de Truman Capote. Pero después de haber amado tanto **Hiroshima mon amour**, la Hiroshima que conocí fue muy distinta: Marguerite Duras no había visto nada de Hiroshima.

Lo importante en el periplo de todo viaje es la virginidad del descubridor, no su inocencia. Lo que debe contar es la pasión del descubrimiento. Esa actitud, paradójicamente, no la puedo sostener cuando vivo en Israel, a diferencia de otros lugares del Oriente y Occidente en que viví. En Israel no estoy ni en el descubrimiento ni en la inocencia: creo que desde joven mis vínculos con Israel fueron siempre una relación de adultos. Nunca voy a poder ser objetiva con Israel. Es una subjetividad que corre por distintos cauces.

L.S.: ¿Cuál es la razón? ¿Acaso Israel es un punto de llegada?

L.F.: No, no es un punto de llegada: es una de las varias estaciones de mi recorrido. No siento a Israel como la cosa mesiánica, el final de mi viaje. Puedo vivir a Israel como proyecto de vida, pero si llegase a vivir otra vez aquí, no sentiría que, finalmente, llegué a Tierra Prometida.

L.S.: También en Israel seguirías sin contestar el enigma de Ajashverosh (Asuero) que recordabas: "¿por qué nunca leo las lenguas del país en que vivo?" ¿Esa es tu brújula, tu norte?

L.F.: No: es mi condena. Incluso si yo viviera en Israel, un cincuenta por ciento de las cosas que pasan en el mundo me estrarían vedadas. Debemos confesarlo, Leo: hay lugares que se pierden para siempre. La palabra, en tanto código de identificación, cuando nos resulta extraña, también colabora en aumentar esa pérdida en medio de nuestra dispersión geográfica. En Argentina sabíamos hasta por la pronunciación y la entonación quién era quién.

L.S.: En las reflexiones inconfesables de Laura Kaplansky, el personaje de tu libro **De Pe a Pa (o de Pekín a París)** va más allá de la autoparodia y el humor cuando dice ser "sapo de otro pozo: seré extranjera a perpetuidad". ¿Con esta novela intentas construir una poética de "perder pie, estilo, continuidad, resbalar en el *cul de sac*", como Laura afirma?

L.F.: Mira, creo que cada cual necesita perpetuar lo que ha vivido. Me puse a pensar lo que significó el exilio para nuestros abuelos que llegaron a principios de siglo a las pampas, esas vastas soledades, y lo que representa para nosotros. Estudié de perito mercantil en el colegio de Monroe y Avenida del Tejar en Buenos Aires, y pocos años después tuve que aparecer en la Sorbona. Si vos tomás ese salto en una sola vida, es demasiado, ¿verdad? Tener que expresar eso, y encima que lo entiendan a uno, ¡es demasiado! ¡Es como si uno quisiera la chancha, los veinte, y la máquina de hacer chorizos!

L.S.: Algún crítico señaló que tu lenguaje narrativo se organiza

a través de la fragmentación, la técnica del collage, la experimentación lingüística y mucho humor. Quienes leyeron la traducción de **Cuentos chinos** en París dicen que eres la Woody Allen argentina... Sin embargo, esa crítica no logra responder a las preguntas que formulás en tu poema "Te recuerdo, Naxos", (de **La Sanguina**): "¿Por qué mi idioma de hoy carece de palabras como entonces / luminosamente / juntos?"

L.F.: Eso no tiene que ver con el lenguaje; es un problema físico, la impaciencia de la juventud, de la mirada juvenil; la palabra *Juntos* apunta a una carencia del amor como absoluto: no es un signo de identidad perdido.

L.F.: Sin embargo, esa indagación de la vacilación del propio idioma, ¿no es un signo de pertenencia compartida? En el libro **De Pe a Pa**, te preguntas: "¿En qué idioma la voz de mi abuelo me dice: «¿Así que en Aeroplano se puede ir a cualquier parte? Podemos ir a buscar unas cosas que me dejé en Podolia y después ir a Odessa, podemos?»"

L.F.: ¿Cómo se puede vivir con este bagaje en París o Tokio? Son tus ríos, son tus deltas... Desenmarañar todo eso no es fácil. El abuelo, en mis poemarios, es una figura de identificación, el amor y la aceptación del otro. De ahí que en mi estar en Israel, a diferencia de otros sitios, doy por descontada mi aceptación: allí me siento en famila.

L.S.: Lo que no excluye que descubras odio en Israel. En el libro **De Pe a Pa**, en el capítulo IV se abre con la escritura de un sueño a la mañana siguiente: es Nazaret, "el lugar me da miedo porque tiene odio"...

L.F.: Pero no se trata de un ejemplo de no aceptación, sino que ese bar de Nazaret es un lugar más en el mundo donde me sentía absolutamente sola rodeada de hombres, no importa si judíos o árabes o católicos. Creo que es una pesadilla que metaforiza miedo a la soledad, no odio.

L.S.: Si en China y Japón vivías discutiendo mental y literariamente con el Henri Michaux de **Un barbare en Asie** (**Son Cuentos Chinos** se puede leer como su contrapunto) y tu experiencia judía e israelí se reconocen en la andadura fragmentaria de la escritura de **De Pe a Pa**, en cambio, la presencia de Argentina es casi ilegible. Su trazo se crispa. Buenos Aires es "una herida crónica: como fumar desde los quince... ¿la patria es una cortina de humo propia o una tos asmática?", te preguntas, te pregunto.

L.F.: Es nuestro mayor vínculo, lo quieras o no. Pero es también un lugar que no existe. Evoco a personajes, los nombramos, es una parcela de Buenos Aires que nos precede. Soy fragmentos de Buenos Aires... Buenos Aires sos vos, es Yánnover, pedacitos de aquí y allá: un puzzle donde cuesta ver la figura final... No sé qué es Argentina. Coleccionamos la casa, el río, los bares, ¿hoy existen? Argentina fue muchas cosas para mí: ahora es un fragmento. Sólo el lenguaje me restituye esa ausencia. Físicamente no existe: desde entonces, siento que la escritura, mis palabras tienen consistencia, luego de haber cortado el cordón umbilical...

L.S.: Será por eso que preguntas en tu poema "¿por qué mi

idioma de hoy carece de palabras como entonces, / luminosamente, juntos?"

L.F.: Te contesto con otra pregunta: el idioma en que estoy creando, ¿es el idioma de los argentinos, como diría Borges? Creo que sería una fantasía de omnipotencia responder que sí. Pero este es mi idioma, con el que estoy creando y vivo, a miles de kilómetros del país natal...

L.S.: Vislumbro aquí tu verdadero trabajo de escritora en el exilio: trabajar una lengua impura, como diría Goloboff. Vos lo planteás poéticamente en estos términos en **La Sanguina**: "Envejesiento / o / siendo en vez de siento? / Envezdesiento / igual a / siendo menos siento?"

L.F.: Voy a decir algo que dije en otro reportaje respecto a las relaciones entre viaje, exilio y lenguaje, superando la seducción de explicaciones complicadas. Hoy en día hablan preponderantemente en mí los estímulos del sentido común, del tipo "ninguno va de un lugar a otro si allí está bien". Cada uno desenvuelve — fuera (sea este lugar de expulsión del paraíso perdido el vientre materno, el país natal o los brazos del amado) — las técnicas de defensa de camouflage que mejor puede. Estas técnicas de sobrevivencia desenvolverán, con sus escenarios específicos y también con sus carencias, la realidad de mi lenguaje. A la temeraria y graciosa afirmación de Huidobro de que todo poeta debería escribir en una lengua que no fuese la suya, yo opto por arrastrar la condena de Ajashverosh de no leer las lenguas del país en que vivo...

L.S.: Luisa, te sientes dentro del lenguaje de los argentinos, aunque dudas acerca de la existencia misma del país que te dio la lengua. En tu poema **Polución**, le reprochas a alguien que "me contaminaste el barrio, la ciudad, el país...". ¿Olvidaste incluir la polución sobre el idioma?

L.F.: El barrio... el país, mira: crecí en Villa Lynch, como si hubiera vivido en un *shtetl*. Mi casa estaba en una de las dos cuadras donde vivían todos los judíos del *shtetl*. Cada cual sabía quién era su vecino. Villa Lynch fue un paso, un tránsito. Como el colegio primario del barrio no les gustaba a mis padres, me llevaban a otro en Devoto. En ese cruce de la provincia a la capital aprendí a leer, es decir, a manejar mi arma de trabajo, de gozo, de defensa, con tres pintadas en el muro de una fábrica: "Viva Cipriano Reyes", "Alpargatas sí, libros no", y "Haga patria: Mate un judío". Al primero le guardo respetuosa simpatía. La segunda afirmación la vi poner en ejecución un par de veces, como en la Pekín de la Revolución Cultural, y la leí muchas veces en relatos de autores sobrevivientes a la quema de sus libros, y en los de lectores sobrevivientes a cuanto padecieron por sus lecturas. La tercera, agradezco no conocerla ni en mi piel ni en la de los míos.

Ese mundo suburbano se terminó con la muerte de mi abuelo y la mudanza a la Capital: Buenos Aires, *Goy*, ciudad, donde no había vecinos, ni amigos, sólo colegio. Todo lo demás es una abstracción de país. Vos sos de Paraná, recordás el río, a Juanele, las flores, el parque. De mi barrio recuerdo que estaba de paso. Paraná — quizá sea más cercano que otros parajes, pero sigue siendo una abstracción para mí. La Patagonia: inada que ver conmigo!

Cada país tiene marca de fábrica. La de Buenos Aires es un universo húmedo y gris. Sólo tengo una certeza: soy una poeta de Buenos Aires, mi idioma es argentino, me acepten o no, me quieran o no. No sé escribir ni una tarjeta postal que no fuese en argentino. No escribo ni francés, ni idish, ni hebreo.

L.S.: No te sientes entonces, una escritora argentina en el exilio. Pero tampoco deseas volver.

L.F.: No quiero más exilio. Quiero todo el amor, ahora. Ver el mundo ahora sin tener que cargarlo. No quiero que Buenos Aires sea la cortina de humo que me impida ver el mundo. A través de mi personaje Laura Kaplansky, traté de explicar qué es ser poeta suelto por el mundo, con sus particulares agravantes: mujer mayor, pobre, judía, argentina y sola.

L.S.: Como dirías en tu poema "Plagas" de **La Sanguina**, "paso la banca". Viniste por segunda vez a un congreso de escritores judíos de habla hispana y portuguesa. ¿Qué significa ser una escritora judía?

L.F.: Ser poeta y se mujer, en un mundo donde el poder es de los hombres, no es muy agradable. Ser poeta, judía y mujer es harina de otro costal, y no pretendo deshacer el intríngulis. Poeta y judío son dos palabras que se potencian mutuamente: una y otra son imágenes de vilipendio. Yo elegí ambas a temprana edad, y en forma absoluta. El ser mujer — todavía no lo elegí, y lo sé, en todas sus consecuencias, pero no desmayo de hacerlo porque estoy en camino.

Ser escritora judía es escribir en un lenguaje arquetípico que me ha dado la judeidad. Pero no quiero reducirme sólo a eso. Mi último libro pretende ser un texto total que incorpore poesía, prosa, mujer, judía, distintos mundos, y Buenos Aires. Incorporo los sueños de tierras extranjeras a mi lenguaje. El trabajo del creador es inventar el idioma. Uno puede escribir judeidad en Israel en el idioma que quiera. Eso ocurre con el ruso, el iraqués o el latinoamericano. No pasará desapercibida esa creación, ni en Israel ni en la diáspora. Lo importante es la calidad de lo que está expresado, de lo que quieren decir. Escritores judíos como Alberto Szpumberg, que participó en nuestro encuentro, o Humberto Saba creo que expresan en su propio idioma, esa judeidad, nuestra marca de fábrica inocultable. ◆

Kábala y Poesía en el Séfer Bahir

Mario Satz

Narrador, poeta, ensayista y traductor argentino; reside en Barcelona desde 1978. Poesía: **Los cuatro elementos** *(1964);* **Hojas de ruta** *(1966);* **Las frutas** *(1970);* **Quintaesentia** *(1974);* **Los peces, los pájaros, las flores** *(1975);* **Canon de Polen** *(1976);* **Las redes cristalinas** *(1985). Novelas:* **Sol** *(1976);* **Luna** *(1978);* **Marte** *(1980);* **Tres cuentos españoles** *(1988). Tradujo a D. H. Lawrence, y* **El libro de la claridad**, *texto cabalístico.*

Traduje el **Séfer Bahir** o **Libro de la claridad** — texto kabalístico del siglo XII provenzal — en las claras y mediterráneas costas de la isla de Menorca, en 1985. Mi interés por la relación entre la Kábala y el lenguaje místico era, para entonces, de vieja data. Ante las enormes dificultades que presentaba la traducción decidí enfrentarlas desde tres ángulos lingüísticos distintos: una versión hebrea, una inglesa y otra francesa. La hebrea (Otzar Bakal, Jerusalem) presentaba, por su parte, numerosos vocablos arameos difíciles de descifrar, conceptos que exigían audacia e imaginación. Por lo tanto, imaginé que mi versión sería, por lo menos, tan libre como el mismo *Bahir*. Una especie de insistente tendencia a la descontextualización hace de la escasa literatura kabalística publicada un rompecabezas alucinante para muchos, y lleno de delicado sentido para pocos. Me considero, afortunadamente , uno de esos pocos que, por su formación poética, es capaz de hallar en este pequeño y misterioso libro una curiosa fuente de inspiración para lo que se ha dado en llamar una **fisiología mística**, es decir, una lengua encarnada que se desencarna al decirse y vuelve a encarnarse hasta en sus menores fonemas con una gracia celeste. Para el **Bahir**, inclusive las letras sueltas tienen vida y sentido, son ideogramas, jeroglíficos, hasta códigos microscópicos. De las consonantes, por ejemplo, dice que son cuadradas y las vocales redondas. Lo cuadrado es asimilado, en el hombre, al cuerpo, y lo redondo al alma. Cualquier manual de fonética comparada podría constatar la veracidad de tal juicio, puesto que los formantes acústicos de las vocales no conocen interferencias y son armónicos. Como vocalizar significa hablar bien, ser claro, el **Bahir** epitomiza esa teoría en su comentario a la letra

vav, sexta en el alfabeto hebreo y un verdadero misterio sintáctico para los estudiosos. Equivalente de la conjunción castellana y griega, la *vav* es también **o** o **u**, pero, sobre todo, cumple en hebreo y en la Biblia una doble función llamada en un caso *jibur*, copulativa, y en el otro *afuja*, conversiva o reversible. Como quiera que el **Bahir** se refiere a la *vav* llamándola por su nombre vocálico *jolem*, palabra relacionada con *jalom*, sueño, sostiene la curiosa idea de que atender a la vida onírica es preservar la salud. En otras palabras, y como reza el proverbio, que la vida y la muerte dependen de la lengua. En el fragmento XL del **Bahir** leemos:

> *"Sus discípulos le preguntaron: qué significa el punto vocal jolem (la vav), y él respondió: es el alma, y su nombre quiere decir soñador. Si le obedeces, curarás tu cuerpo en el mundo por venir (olam ha-ba), pero si te opones a él caerás enfermo y él también.*

Algunas escuelas cabalísticas ubican, recordando la "imagen y semejanza" del hombre con el Creador, a través del siguiente ideograma del *Shem ha-Meforash*, Nombre Inefable de Dios, o Tetragrama, la *vav* en lo que podría ser la columna vertebral del hombre. Si así fuera, es evidente que la columna vertebral liga lo superior semántico a lo interior seminal, la palabra a la biología. De manera que es dable pensar en una cuádruple función de la *vav*. Dos sintácticas y horizontales, y dos fisiológicas y verticales. Toda la poesía humana fluye de arriba abajo de la columna vertebral, y el hombre mismo está marcado por la erección vertebrada de su columna. Por supuesto que cuando un poeta se enfrenta con tales símbolos y alusiones, no puede menos que maravillarse ante la tradición escriturística hebrea que, en esto que estamos viendo, tanto se parece a la china. Dos pueblos de letrados, si cabe decirlo así, en el seno de los cuales el libro y la escritura alcanzaron cimas de paradigma. Llevar la vida de los signos a una auténtica fosforescencia genésica es tarea de todo poeta que se precie responsable de su a la vez arcaica y revolucionaria tarea. Si desde muy antiguo se pensaba en Israel que los nombres corresponden, cada uno, a una letra o signo de la **Torá**, formando las palabras familias y comunidades las sentencias y versículos, la función del poeta, entre las diversas partículas de una lengua, es la de verbo, y verbo — me parece — encarnado. Si se observa que el verbo es activo, propulsor y generalizante, se comprenderá mejor por qué la poesía de un pueblo, la poesía de los hombres en general es la quintaesencia que polariza sus actividades y destino. Eso ha sido y es aún la **Odisea** para los griegos, la **Torá** para nosotros los judíos, el **Kalevala** para los irlandeses, el **Popul Vuh** para los mayas, y, durante siglos, el **Libro de las Odas** recopilado por Confucio para los chinos. El autor o los autores anónimos — muchas veces — de esos textos, son emanaciones de la *vav*, los que sueñan y curan a sus respectivos pueblos mediante la posible catarsis que postulan sus creaciones literarias.

Creo, sinceramente, que el pueblo judío es lo que es gracias a la poesía de la **Torá**, y también creo que la Kabalá y los *mekubalim* han desgranado, a lo largo de los siglos, y la prueba concreta es **El Cuzarí** de Yehuda Halevi escrito originalmente en árabe,

Ensayos: **Arbol verbal: nueve notas en torno a la kabalá** *(1985) y numerosos artículos sobre poesía española, judía y cristiana.*

una manera de fortificar la vida de la nación a través de la glosa perpetua, del *midrash* ininterrumpido. Si la memoria no me falla, me parece que fue el crítico George Steiner quien dijo que el hebreo era el diamante que había pulido la mayoría de las lenguas occidentales pasadas por el tamiz cristiano. Doy fe de que es así después de haber traducido y comentado, es cierto que de modo heterodoxo, el **Bahir**. Por él aprendí muchas cosas relacionadas con el oficio de poeta, y otras más ligadas a la esencia del judaísmo, a su fe no dogmática en los pliegues y repliegues del lenguaje humano. Entiendo la poesía como una actividad íntima y a la vez colectiva en la que caben el humor, la celebración, la endecha, la lamentación, el ditirambo, la crítica ácida, la maledicción, y, muy especialmente, la memoria vibrante de lo que somos. Muchas veces pensé en el heroísmo de otro Yehudá, Eliezer ben Yehuda, en su infancia llena de libros y aventuras. En su pasión por Defoe y **Robinson Crusoe**, que leyó en hebreo. Tras el tremendo naufragio judío de este siglo, nosotros, los sobrevivientes, testigos también del renacer del pueblo judío en su tierra histórica, dolidos por lo que actualmente pasa en Israel con el pueblo palestino pero seguros de que el mañana será de coexistencia y paz — si hay mañana — debemos intentar religar los dispersos fragmentos de vida judía, aquí y en el resto del mundo, apelando a la esforzada claridad de nuestros libros, muchas veces oscura como la del **Bahir**, que jamás se toma el trabajo de explicar dos veces el mismo pasaje pero que, sin embargo, situado entre la letra y el espíritu, no cesa de segregar y postular nuevos significados.

No escribo en hebreo, pero muchas veces **pienso** en hebreo. Mejor dicho, el hebreo, la historia del pueblo judío me obliga a reflexionar, a exaltarme y deprimirme, a llorar y a reír. Es tan vasta como el océano, pero a la vez cabe, quizá, en un solo libro que la prefigura y condiciona para bien y para mal: la Biblia. Me siento feliz de haber devuelto vida castellana, española, aun a costa de muchos errores y distorsiones, al **Bahir** o **Libro de la Claridad**, que ahora por segunda vez — la primera fue en el siglo XIII — incide sobre la cultura ibérica y también iberoamericana. ¿Qué es, después de todo, la Kabalá sino la recepción constante de lo que el mundo nos ofrece a cambio de nuestra correcta atención, atención que se corrige frecuentemente a sí misma en el ejercicio de la *teshubá* poética, en la respuesta poética? Como dijo un rabino anónimo corrigiendo a Nietzsche: "Dí tu palabra y consérvala". ♦

Poesía y judeidad

Aída Gelbtrunk

Poeta uruguaya. Ha publicado **Atentado a la verdad** *(1985);* **Causa de sí** *(1987);* **Consejas y otras yerbas** *(en preparación).*

Las traducciones de poemas hebreos pertenecen a Arié Comey, red., **Poesía hebrea moderna**, *La Semana, Jerusalem, 1987; y Ramón Díaz, red.,* **Antología de la poesía hebrea moderna**, *Aguilar, Madrid, 1970.*

No es mi intención hacer un inventario de ciertos componentes de nuestro ser judío, o investigar la relación causal entre lo judío y la poesía, porque presiento que las fronteras entre judeidad, religiosidad y estética no estarían (no pueden estar) claramente delimitadas, y entraría en un juego resbaladizo en el que todo lo estético resulta tener algo de judío.

Se trata, de hecho de dos aspectos de la creación: lo judío como intención del autor, y lo judío como tema implícito en un poema cuyo autor es judío. De este último aspecto, resulta que toda obra poética escrita por un judío contendría un cierto enfoque judío de la realidad poética, implícito o explícito.

La poesía es una forma de ver la realidad, y también la judeidad lo es. Yo padezco de ambas. Al mismo tiempo, la poesía es transformación de la realidad. Astuta o retóricamente, los poetas mudamos la percepción de la realidad. Sentimos varias cosas a un tiempo, les adjudicamos cualidades, damos a las imágenes atributos que no les son propios. Esta mutación requiere un lenguaje específico. Jean Cohen dice que "la poesía es un lenguaje que el poeta ha tenido que inventar para expresar lo que de otra manera no habría podido expresar. La poetización es un proceso de dos caras correlativas y simultáneas: desviación y reducción, desestructuración y reestructuración. Para que el poema funcione poéticamente es necesario que su significación se pierda y simultáneamente se vuelva a encontrar en la conciencia del lector". Octavio paz lo expresa en un poema:

Entre lo que veo y lo que digo
entre lo que digo y callo

entre lo que callo y sueño
entre lo que sueño y olvido
la poesía.
Se desliza entre el sí y el no
dice lo que callo
calla lo que digo
sueña lo que olvido.
No es un decir, es un hacer
es un hacer que es un decir
...
Los ojos se cierran
las palabras se abren.

Este lenguaje específico abre en el creador y en el lector un espacio de conocimiento y otro de reconocimiento. La poesía no sólo puede descubrir algo nuevo, sino recordar lo olvidado. Platón decía que al leer un poema que nos gusta tenemos la sensación de que habríamos podido escribirlo, que ese poema preexistía en nosotros.

¿Cómo entroncan, entonces, los conceptos de poesía y judeidad? Parafraseando a Octavio Paz, yo diría de una y otra que "no es un decir, es un hacer", un hacer que es un sentir.

Como la poesía, la judeidad es una forma particular de ver el mundo, que se mueve de un yo particular a un yo colectivo. Se es poeta y se es judío por nacimiento, a pesar de uno; cuando se las asume, ambas condiciones se vuelven, al mismo tiempo, una elección y una pasión.

Si la obra poética, como lo dijera Umberto Eco, es "una máquina de generar interpretaciones", descubrimos que el judaísmo también lo es. La ecuación resultante es que tenemos tantas formas de judeidad como judíos, y tantos poetas judíos como formas de poesía y de judeidad. Pero mientras que la poesía es un quehacer solitario, el judaísmo es un quehacer colectivo: el judaísmo se da en comunidad. La pregunta es, entonces, qué unifica a la poesía judía por encima de las diversas experiencias de sus creadores en torno a su ser judío, qué es lo que le da sentido colectivo a una vivencia personal.

Creo que por encima de la circunstancialidad, lo coyuntural, lo contextual y lo específico que condiciona en cada uno su judeidad, existe una esencia común manifiesta en obsesiones temáticas verificables en nuestra poesía.

Sin pretender agotar la lista de dichos temas, intentaremos señalar algunos de los más constantes:

* Jerusalem como centro espiritual: la ciudad aparece ya sea como imagen de santidad, ya sea como mujer amada, ya sea como objeto de nostalgia. En el siglo XII escribió Yehudá Haleví:

La paloma viuda voló a la selva
y allí yacía inexorable.
Extenuada de cansancio revoloteaba
buscando al amado en su lejanía solitaria;
mil años había contado para su redención
y se avergonzó de su cuenta.
Por mucho más estaba condenada.
Angustiado su corazón hacia la muerte,

quiso olvidarse de su nombre,
pero la herida de amor la quemaba.
¿Cómo puedes quererla mal,
cuando hacia ti pliega sus alas orantes?
...
¡Que vuelva a ella Dios, que le hable!

He ahí el verbo erotizado, estremecido por una nostalgia insaciable. Ocho siglos después, Yehuda Amijai la ve de otra manera:

Mi ciudad, Jerusalem, es el escenario
donde aparezco de tiempo en tiempo
con expresión trágica.
Ella recuerda cosas parecidas
de Jeremías con sus entrañas,
gaita enloquecida,
mina sentimental de lágrimas y quejidos.

Para Israel Efrat, Jerusalem posibilita al hombre una elevación cósmica:

Jerusalem se levanta en la noche
como si alguno sobre su cabeza la montara
y con ella caminase profundo entre estrellas...

* La relación con Dios; aceptación, búsqueda, conflicto.

Entonces la lluvia a la hierba y el trueno a la oveja
hablaban, y escuchaban a Caín y a Abel.
¿Qué haremos, qué haremos, pues, nosotros,
los que dirigimos palabras a la nada?
Perdóname tú a quien apellidan el Nombre,
perdona mis palabras y mi alma confusa.
No es mía la culpa, no es mía la culpa.
Ayúdame a mugir hacia tus criaturas como tú.

Estos versos de Abraham Shlonsky expresan la confusión ante un Dios incierto. "Desconocido" lo llama Abraham Jalfi, y su protesta, sin embargo, suena a súplica:

Eres ciego y tu boca muda.
Tu casa no está acá ni tampoco allá
ni en cualquier otro lugar
...
¿Cuándo repartirás tu celeste entre todos los pobres del mundo?
A cada uno un trozo que cubra su encorvado cuerpo.
¿Cuándo harás brillar las estrellas de la alegría?
¡Y que con sus ojos vean que no existes,
que no existes!

Zelda busca discernir su identidad entre la que le dio el Dios del Génesis, el que pone nombre a las cosas, o la que le confirieron la naturaleza o sus propias obras:

Cada persona tiene un nombre
que le puso Dios
y que le dieron su padre y su madre.

Cada persona tiene un nombre
resultado de sus rasgos y su sonrisa
y que le dio su figura...

* El Holocausto. Escribe Avner Trainin en "Vuelta a Auschwitz":

Sólo recuerdo
zis-zas de ruedas,
raíles relucientes,
relucientes,
relucientes.
Sólo sabía
no moriré
hasta volver a verlos
quietos, oxidados,
brotando hierba,
hierba.

Y en "La ropa del hombre concentrado":

No le envidian sus hermanos
la ropa a rayas
porque a ellos se las visten
del tren cuando bajan.
Él no sueña, no interpreta sueños,
no levanta su mirar de los haces;
y nadie mata un cabrito para teñir la ropa de sangre.

* Este último poema, con su alusión bíblica, nos lleva al otro componente frecuente en la poesía judía: la influencia de las grandes obras del pensamiento judío, la Cábala, el Talmud, y por sobre todo, el **Tanaj**. La marcada y significativa presencia del Libro de los Libros puede entenderse como un manejo de la intertextualidad, en los tres grados señalados por Julia Kristeva. Un primer grado consistiría en la influencia de ideas bíblicas sobre los creadores; un segundo grado, en las citas de materiales bíblicos; un tercero, la reescritura de textos bíblicos. Este último caso es muy interesante. Amir Guilboa, por ejemplo, escribió un poema llamado "Moisés":

Me acerqué a Moisés y le dije:
"Ordena las tropas de tal y tal manera"
Él miró para mí
y ordenó como yo dije.

Algo semejante ocurre en sus poemas "Isaac" y "El rostro de Josué", en "La plaga de los primogénitos" de Natán Alterman, y en "Jonás" de Isaac Lamdan. La poeta Raquel escribió un poema en el que se identifica con la Raquel de la Biblia:

Su sangre fluye por la mía,
su voz en mí canta.
Raquel, pastora de los rebaños de Labán
...
Por eso tomo mi canto
con tanta seguridad,

porque mis pies guardan recuerdos
¡de entonces, de entonces!

La validez de estos ejemplos, que podríamos seguir acumulando, radica en que demuestran que un componente étnico nos conecta aunque estemos dispersos. Conservamos el tronco común a pesar de las diásporas: "en mi interna biografía / vago por los mismos caminos / de los ríos de polvo de mis ancestros".

He venido hasta ti, dios olvidado por el tiempo,
dios de siglos y otras épocas
...Me presenté ante ti: ¿Me reconoces?
Soy el judío y tenemos un litigio de siglos.

Saúl Chernijovsky, "A la estatua de Apolo"

Siendo la poesía un fenómeno de contenido predominantemente emotivo, y siendo lo judío una pasión, lo judío integrará siempre el poema, como presencia o como ausencia, como aceptación o conflicto. A decir de Arnoldo Liberman, "vivimos siempre en el presente y seguimos siendo un pueblo que se evoca a sí mismo. Los personajes de nuestra estadía en la tierra no son arquetipos mitológicos, sino voces vivas, no son sólo hijas de la memoria, sino encrucijadas tèrcamente contemporáneas que siguen despertando en nosotros asombro, interrogaciones, angustia, palabra. Esa palabra que intenta nombrar lo que no puede. La palabra que hoy vive nombra a su vez la destrucción del Templo, la palabra que hoy vibra nombra a su vez la dispersión del pueblo judío, la palabra que hoy tiembla nombra a su vez la frenética búsqueda de una identidad que el surgimiento de Israel hace nacional y dinámica". Leonardo Senkman escribe: "A pesar precisamente de las complicaciones del escritor judío, el texto, como testimonio autónomo, nos devuelve las sombras y los ecos de la identidad judía, tal como ellas se manifiestan en su escritura".

Recuerdo un relato que está en Éxodo y en Números. En el exilio del desierto, o en el desierto del exilio, el pueblo pide agua; Dios ordena a Moisés que la saque de determinada piedra; Moisés, impaciente ante la demanda, golpea la piedra en vez de hablarle.

El poeta, que vive en el desierto en busca de palabras, golpea también en la dura roca tratando, impaciente, de que mane la inspiración. Golpea para que mane el líquido vital de su creación. Nuestro pasado no es sólo expresión y testimonio, sino muchas veces la piedra que golpeamos para obtener ese líquido vital.

Del Gran Libro yo tomo mi equipaje,
del hoy que ya es pasado sus destellos,
en primavera de ambos soy cautivo;
piedras, ecos y sombras son su encaje,
late y muere la magia vaga en ellos.
Hiero y tejo el coraje de estar vivo. ◆

Elina Wechsler

Palabras exiliares

Poeta y psicoanalista argentina exilada en Madrid. Publicó **El Fantasma, La larga marcha y Mitomanías amorosas** *(en prensa).*

Palabras exiliares siempre, palabras que componen la escritura un poco más allá o más acá de la Tierra Prometida u otros espacios que otorguen señales de identidad.

Israel y la Diáspora, Argentina y España, Israel y España.

Lo que era mío y quedó como desposesión por avatares políticos, lo que era míticamente de mis ancestros y sólo cobró significación por la migración obligada a otras tierras. Y siempre la poesía, atravesando conmigo caminos, pérdidas, nuevos encuentros.

El reconocimiento consciente de mi judaísmo fue tardío, la marcha del país que me vio nacer y crecer se anudó a viejas palabras de los abuelos...

¡Ah! Era esto, el estar fuera de, el querer retornar a, el no estar donde se está, un retorno posible unido a una Tierra que acabaría con tal desasosiego. Pero los paraísos sólo son los perdidos y el extrañamiento vuelve de otra forma en este marco en el que me reconozco pero no me completa pues ninguna tierra completa. Así recorro en una nueva vuelta de espiral, como recorro habitualmente en mi poesía, itinerarios, letra anudada a zonas no definitivas. ¿Hay acaso algún sujeto que no se sienta diaspórico, descentrado, frente a su propia producción poética? ¿Quién escribe, mi judía, mi española, mi argentina o una otra que despojada de identidades múltiples me extraña con sus palabras que se imponen a las más conscientes lucideces?

¿Escribiría de otro modo si viviera aquí, o, aun, seguiría escribiendo poesía?

No tengo la intención de cerrar estas preguntas porque son

ellas las que impulsan mi palabra y porque las certeras respuestas la obturan. Creo sí, en los momentos de concluir, uno a uno, historia por historia, poema por poema, muertos aquí y allá, fugaces pequeños paraísos aquí y allí, poemas errantes. He aquí algunos de ellos, del libro **Mitomanías amorosas.**

SAN SEBASTIAN

La abuela transitando alfombras persas
cortinados terciopelos lámparas y celosías
mientras recordaba a un soldado
que partía para siempre. Era la guerra.
Viaje a viaje esta ciudad me la devuelve
altiva joven aún valiente
antes de los collares de perlas
y esa tristeza que siempre olía a "Chanell"
—¡Oh, París!—
recorriendo la casa entre biombos y vitrinas
como quien recorre un palacio de invierno.
Antes de aquel sueño premonitorio
en la que la ayudara a morir, a morir dulcemente.
Tú tienes los años con que la dejé
cuando crucé como el soldado el Océano,
mucho tiempo después, otra vez era la guerra.
Aquí alucino tu figura junto a ella
y toda la ternura que exhalas
al verme caminar sin prisa por la playa desierta
de esta ciudad que convoca a mis espectros.
No suspiras por un amor de antaño,
suspiras por mí por la que inventas,
por la que de reojo miras desde hace tantos años.
Con Pessoa conversas dubitando entre la niebla
"Quiero mi amor por ti más que a ti misma"
y qué tesoro perderías si de otro modo me quisieras.
De lejos a distancia me celas y me cuidas
como me cuidó ella,
aunque no a la manera de las otras,
manzanilla tilo cuentos de hadas y princesas.
Me habló desde pequeña del amor perdido

— tal vez por ese y otros mitos intenté ser poeta —
en Chile un andén y aquella despedida,
el abuelo que así la recogió
la amó tanto aunque ella, aunque ella...
Esta ciudad convoca a mis espectros,
en el Hotel Londres siempre se pega a mi pupila,
otro pleno ahora sí gana el diecisiete
entre juegos de abalorios ríe y ríe.
A su lado te presentas de cuerpo entero
conmigo te traigo no te dejo
por verte mañana como siempre muy temprano
recitándome otro trozo de poema
si el trabajo lo permite,
si te lo permite el miedo.
— Tu miedo y mi miedo —

Cuando te acerques recuérdame
que te hable de la abuela.

MAR ROJO

En el Mar Rojo que debe su nombre a los demonios
junto al desierto,
a varias millas de tu cuerpo,
la luna ilumina los peces.
Tus jirones desprendo, lanzo al agua,
y todos los delfines del ocaso
destinados a ondear junto a mis velas
corren una vez más la suerte
de Jonás y la ballena.
Mil nómadas errantes deambulan su silencio;
en remotas ausencias,
una vieja mujer me mira como se mira, supongo,
a las ánimas ¿o el ánima es ella?
Estuviste aquí, lo sé, hace siglos,
entonces toda empresa fue posible,
incluso la de amarnos sin mañana.
Mientras Jonás otra vez es deglutido

veo el árbol de la vida

o sea de la muerte,

mientras Eva come y come una manzana.

SAFED

Vericuetos, Aleph que delata mi origen,

letras sagradas, formas quiméricas

que hilvanan nuestros cuerpos

a la orilla del amor y del miedo.

Aquí te enuncio,

hombre acostumbrado a los viajes,

caminante que teme al desvarío,

al estado de excepción,

al tiempo.

—Es tarde, repites largamente, tarde—

y tu palabra se quiebra

en el mar de Galilea.

Estado de excepción en las aldeas árabes,

estado de excepción que exaspera

y vidas anudadas por piedras y cadenas.

Qué tibias ternuras orientales llevaré para darte,

con qué musica te contaré estos cuentos,

si no estás,

si cuando más cerca te alucino

otra vez me matas

y otra vez muero.

—Eres valiente— dijiste,

solamente cuando algo descarriado mi corazón se complace

en comandar el rumbo, la llamada, la espera.

Solamente si en Safed

la niebla estrella las calles inauditas

y se me impone tu ausencia que la belleza ausenta.

Dan Paguis

Autobiografía

Morí al primer golpe y me enterraron
en el campo pétreo.
Del cuervo aprendieron mis padres
qué hacer con mi cuerpo.

Mi familia es respetable, no en poco gracias a mí.
Mi hermano inventó el homicidio,
mis padres el llanto,
yo el silencio.

Luego ocurrieron las cosas de memorable recuerdo.
Se perfeccionaron nuestros inventos. Esto llevó a aquello,
se expidieron órdenes. Hubo quien mató a su manera,
quien, a su modo, lloró.

No mencionaré nombres
por consideración al lector,
porque si al principio los detalles pueden aterrar,
a la postre hastían.

Puedes morir una vez, dos, hasta siete veces,
pero no puedes morirte diez mil.
Yo puedo.
Mis células clandestinas
llegan a todas partes por las galerías.

Cuando Caín comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra,
yo comencé a rellenar sus entrañas
y hace mucho que mi fuerza es mayor que su fuerza.
Sus huestes lo abandonan y se suman a mí,
y aún eso es apenas venganza a medias.

DAN Paguis, quien se cuenta entre los poetas más destacados de Israel, nació en Rumania, en 1930. Durante la Segunda Guerra Mundial estuvo en un campo de concentración. En 1946 llegó a Israel. Fue maestro en un kibutz y en 1956 se estableció en Jerusalem. Se desempeñó como Profesor de Literatura Hebrea en la Edad Media en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus libros fueron: **El reloj de la sombra**, *1959;* **Estadía tardía**, *1964;* **Metamorfosis**, *1970;* **Cerebro**, *1975;* **Doce rostros**, *1979;* **Sinónimos**, *1982;* **Ultimos poemas** *(póstumo). Diversas selecciones de su obra han sido traducidas al inglés. Falleció en 1986.*

El Cuento

Una vez leí
un cuento sobre un saltamontes recién nacido,
aventurero muy verde que, por la noche,
se lo devoró un murciélago.

En seguida pronunció la sabia lechuza
un breve discurso de duelo diciendo:
también el murciélago quiere ganarse el sustento
y hay muchos otros saltamontes en la hierba.

En seguida venía
una última página vacía.

Cuarenta años, desde aquel momento,
llevo inclinado sobre esa página.
No tengo fuerzas
para cerrar el libro.

Encuentro

En el último aposento de nuestra casa,
al borde de una nube maravillosamente sinuosa,
galopaba en su corcel apurando el aliento
un caballero chino bordado de finas hebras de seda.

Galopó y galopó de la China y trató de llegar.
Con el paso del tiempo me envió oblicuas miradas
de resentimiento. Quise salirle al paso,
pero la distancia era inmensa.

Al cabo de los años, cuando descubro que nos equivocamos
y que ambos fuimos uno y estábamos entrebordados,
ya no sé dónde está: si se esfumó en la nube
o se quemó con la casa.

Del hebreo: Esther Solay-Levy, Jerusalén, marzo de 1986

Myrna Solotorevsky

Chilena. Es Associate Professor en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que dirigió desde 1977 hasta 1987. Es autora de **José Donoso: incursiones en su producción novelesca** *y de* **Literatura — Paraliteratura: Puig, Borges, Donoso, Cortázar, Vargas Llosa,** *así como de numerosos artículos sobre literatura latinoamericana contemporánea.*

Comentarios

Proponiéndome relacionar poesía y judeidad, desearía ir más allá de la redundancia que Moisés Garzón Serfaty señalara entre ambos términos, en virtud de la dimensión humana inherente a cada uno de ellos; aspiraría a traspasar la analogía captada por Aída Geltbrunk, para quien tanto poesía como judeidad son formas de ver la realidad, sentimientos que conducen a la acción, idea ésta relacionable, por su índole analógica, con el planteamiento de Elina Wechsler, el que puso énfasis en el sentimiento diaspórico suscitado por la producción poética y por la judeidad; quisiera también trascender la idea expuesta por Luisa Futoransky concerniente a la recíproca potenciación de las dos manifestaciones que nos ocupan.

El enfoque que sugiero invita a un necesario deslindamiento de planos, a un intento de captación ontológica de poesía y judeidad. Entiendo el **judaísmo** como un determinado "modo de ser en el mundo", y a la **poesía**, asumiendo la perspectiva hermenéutica de Ricoeur, inspirada en Heidegger, como la desocultación o apertura de un mundo que trasciende nuestras referencias inmediatas u ostensivas. Importa, entonces, captar cómo dicho "modo de ser en el mundo" se revele en el texto poético; para ello habría que discernir en él determinados niveles, e.g., un nivel semántico, en el que incluiría las obsesiones temáticas señaladas por Aída Geltbrunk, un nivel afectivo o patemático, un nivel propiamente escritural. El análisis atento de estos y otros niveles, de los procedimientos en ellos empleados, nos permitiría descubrir en qué grado y cómo la poesía permite la desocultación ontológica de la judeidad.

Frente al plantamiento escéptico o nihilista expuesto por Gloria Gervitz en relación a la inadecuación de ciertos lectores, me importa destacar la existencia concebible y empíricamente comprobable de lectores extremadamente competentes, que en alto grado se adecuan al lector virtual o ideal postulado por cada texto.

Mijal Gai

Cuando me invitaron participar en este "panel", sentí — por causas distintas — un doble sentimiento de oposición y atracción. Después de haber entretenido los años de la adolescencia discutiendo sobre lo que es o podría ser lo judío, me veía mirar ahora con una desconfianza no del todo sorprendente, esas alianzas casi obligadas entre lo judío y... lo que fuera; alianzas muy habituales en este país, sobre todo, desde que está tan en boga hablar y hablar de las raíces; y yo — la verdad sea dicha — nunca tuve una especial predilección por el abolengo o la jardinería. Sin embargo, ¿qué sucedía con mi deseo de participar? Sucedía que hablar sobre poesía y judeidad era para mí hablar sobre dos conceptos cuyos límites no me sería fácil fijar, pero cuyos sentidos, sin duda, me comprometen. Y puesto que considero que ciertos puntos concernientes a la poesía y a lo judío convocan preguntas que inquietan mi actualidad, he decidido detenerme en ellas.

El lenguaje es un intento de compensar una ausencia. Del carácter compensatorio de lo simbólico puede dar testimonio el pueblo judío. Podría decir — sin invalidar las causas socio-económicas y culturales que explicarían su permanencia — que el pueblo judío ha vivido unido por la letra escrita y por un lenguaje hablado; distintos lenguajes que los judíos han creado durante siglos para encontrar hospedaje en una cotidianidad.

Tomo el idish como ejemplo y cito una expresión muy corriente en este idioma: *"zogn an eign vord"*, cuya traducción es: "decir una palabra propia". Obsérvese que "lo propio" no refiere aquí, de ningún modo, a la palabra original e individual sino a la palabra "del viejo hogar" (*"fun der alter heim"*). ¿Qué era ese "hogar"? No era, por cierto, Polonia; ni siquiera, tal vez, el pueblo o las calles conocidas de la ciudad natal. Era, sobre todo, lo que podía aparentemente revivir en la canción y en la entonación — difícil de describir — que caracteriza a la frase de la lengua llamada ostentosamente *"mame losbn"*, "lengua materna". Se dirá con razón que una lengua materna es el patrimonio indiscutible de todos los pueblos; sólo intento señalar que insisten en hablar mucho de ella, aquellos que tienen una vivencia muy profunda de lo ajeno. Sirvan, asimismo, como prueba del esfuerzo por asirse a lo simbólico, la furia con la que nuestro pueblo se lanzó a una lucha entre idiomas y el empecinamiento con que ha obligado a una lengua a renovarse. (No en vano llegan, de tanto en tanto, a la Academia de la Lengua Hebrea, lingüistas vascos que vienen a descifrar cómo fue que sucedió ese renacimiento).

El camino que va desde la carencia a la construcción de un lenguaje es un camino que todos recorremos con mayor o menor

Oriunda de Argentina, Mijal Gai ha enseñado literatura española y latinoamericana en la Universidad Hebrea de Jerusalem. Escribió trabajos sobre Arlt, Quevedo, Augusto Mario Delfino, Ciro Alegría, Gabriel García Márquez, Alejandra Pizarnik y Alberto Szpunberg.

(generalmente, menor) conciencia, pero que el poeta encarna con toda la materialidad de que es capaz su palabra. El poeta es el que no puede ni quiere distraerse de la carencia que nos constituye. Y persigue la creación de otro orden simbólico. La carencia a la que aludo se relaciona con el hecho de que no decimos nuestra palabra, sino que somos dichos por ella; somos **hablados** por el lenguaje. El poeta asume esta verdad con singular certeza y se coloca en el lugar del que busca más que en el lugar del que sabe, porque desde el lugar de las verdades reveladas y proclamadas poco queda por descubrir.

Permítanme ahora leer un breve cuento que sirve de epígrafe al último libro de Alberto Szpunberg, **Apuntes**:

> *"Rabí Mendl de Kotzk dijo a sus discípulos: las almas descienden del reino de los cielos por una escalera. Luego ésta es retirada. Pero desde arriba llaman a las almas para que retornen. Algunas no se mueven de su lugar porque, ¿cómo subir al cielo sin escalera? Otras saltan y caen y altan nuevamente y abandonan. Pero están aquellas que saben muy bien que no es posible lograrlo, pero lo intentan una y otra vez hasta que Dios las toma en sus manos y los eleva a las alturas."*
> *Cuentos jasídicos (Los maestros continuadores, II), Martín Buber.*

Los versos del poeta se estremecen, precisamente, cuando aluden a la tensión entre el desseo de alcanzar y el saber "que no es posible lograrlo".

Y retornando a lo judío: si en lugar de reconocer esta tensión, que también ha alentado durante años el sueño del judío diaspórico, nos entregamos totalmente a la ilusión de esas manos que nos colocan en los cielos, si no reconocemos su carácter imaginario, optamos por el mito; el mito del encuentro, de la integridad y de lo completo. Entonces nos proclamamos como dueños de la palabra, consideramos que los judíos estamos en el "ombligo del mundo", que somos única medida de todas las cosas y que todas las **buenas** cosas son nuestro patrimonio o merecerían serlo. Y este es un pensamiento que considero peligroso: extraño a lo que entiendo por judío y ajeno a lo que entiendo por poético. ◆

Schneider, Judith Morganroth, comp.: Latin American Jewish Writers. Número 17 de la revista Folio. Brockport, New York: SUNY Brockport, 1987.

Latin American Jewish Writers es una agrupación de ensayos generales, análisis de textos literarios, entrevistas y otros comentarios en torno al tema aludido en el título. Ocupa la mayor parte del número 17 (septiembre del 1987) de la revista **Folio: Essays on Foreign Languages and Literatures.** Ofrece una muestra más o menos representativa de las investigaciones y la discusión de la literatura producida por escritores judíos de América Latina e incluye trabajos de algunos de los partícipes más importantes en la producción y análisis de dicha literatura. Los materiales así reunidos no se presentan bajo las circunstancias más favorables; la revista es escasamente conocida y de poca difusión (se consigue escribiendo al Department of Foreign Languages, State University of New York at Brockport, Brockport NY, EE.UU.) y para corregir y uniformar los textos incluidos se manejó, según parece, pocos recursos; faltan datos sobre la publicación previa de versiones de algunos de los trabajos y sobre los autores; algunos textos aparecen traducidos al inglés, otros en su español original. A pesar de lo precario de la edición, la colección merece una mayor difusión por la introducción que ofrece a las cuestiones más significativas en la discusión de la obra de escritores argentinos, aquí representados por Gerchunoff, Marcos Aguinis, Eugenia Calny, Alicia Steimberg, Mario Szichman (comentado por tres críticos), Borges (unos breves comentarios), una serie de dramaturgos y Jaime Alazraki, cuya contribución consiste en un texto de creación y autobiografía; venezolanos, representados por Elisa Lerner e Isaac Chocrón; un brasileño, Moacyr Scliar, y una mexicana, Gloria Gervitz. La selección de autores es algo histórica — se ha incluido poco material sobre el período 1920-1960 — pero permite la consideración de las cuestiones centrales. Los críticos (en algunos casos, entrevistadores) son: la compiladora, Saúl Sosnowski, Nora Glickman, Alicia Borinsky, Marta Morello-Frosch, Martha Paley Francescato, Solomon Lipp, David W. Foster, Regina Igel, Rose Minc, Ilan Stavans, Dennis A., Klein y Edward H. Friedman.

Los dos trabajos de Sosnowski que se incluyen son una primera presentación global ("Latin American Jewish Writers: On Ethnic and National Boundaries") y un análisis de la narrativa de una escritora cuya escritura ilumina algunos de los aspectos que más se destacan en el ensayo inicial ("Alicia Steimberg: enhebrando pequeñas historias"). El primero incluye unas observaciones que ejemplifican

la visión que ha ido desarrollando Sosnowski a lo largo de los muchos años dedicados a este área de estudios, con los elementos, estrechamente vinculados, de etnicidad y nacionalidad, el derecho del individuo a asumir plenamente las dos características y la manera en que la literatura tiende a negar o afirmar este derecho, el exilio en sus diversas formas y con sus diversas significaciones, y la nueva narrativa latinoamericana como vehículo de expresión de estas preocupaciones.

De los ensayos que presentan investigaciones y planteamientos menos conocidos, interesa en particular "Biografía como auto-reflexión" de Nora Glickman. Es un examen de los escritos biográficos de Gerchunoff, entendidos como claves, a veces obvias y a veces implícitas, a las etapas por las que pasó el autor en la evolución de su siempre problemática relación con las cuestiones étnicas y nacionales. El análisis que ha llevado a cabo Glickman no sólo constituye un estudio original y lleno de observaciones agudas, sino que representa una nueva manera de considerar a Gerchunoff que recién empieza a surgir: después de una época bastante larga en que no se le criticaba, por lo menos en público, y otra (a partir de la última parte de la década del 50) en que lo más importante era la emisión de un juicio negativo, se pasa a otro momento en que las contradicciones y distorsiones patentes en los textos de Gerchunoff se entienden en toda su complejidad paradójica como el testimonio de un autor preso de su situación histórica en la cultura argentina. El otro ensayo que retoma la cuestión de Gerchunoff, junto con la respuesta que le da Szichman, es "Parricide on the Pampa: Deconstructing Gerchunoff and His Jewish Gauchos" de Edna Aizenberg. El análisis de Aizenberg, que se basa en la noción de Harold Bloom de la lucha del escritor por no aniquilarse bajo el peso de sus antecesores, es inteligente y bien argumentado, pero al concentrarse en el examen de la crítica negativa dirigida contra Gerchunoff (énfasis perfectamente legítimo), pierde la oportunidad de considerar los matices más intricados que recién se están descubriendo en Gerchunoff.

De los restantes artículos sobre escritores argentinos, cuatro frustran al lector por su poco desarrollo. Martha Paley Francescato en su "Marcos Aguinis: A Controversial Argentine Jewish Writer", termina antes del nombramiento de Aguinis al Ministerio de Cultura; su trabajo necesita una actualización. Alicia Borinsky y Marta Morello-Frosch ofrecen algunas observaciones agudas pero brevísimas, tal vez por falta de espacio. "The Literary World of Eugenia Calny", de Solomon Lipp, tiene la desventaja de tratar unos textos de poca complejidad. En cambio, "Argentine Jewish Dramatists: Aspects of a National Consciousness", de David W. Foster, presenta una serie de análisis textuales que deben su riqueza conceptual a la exitosa coordinación de preocupaciones sociales y culturales, sintetizadas en el título, con un examen cuidadoso de la construcción y funcionamiento dramáticos y teatrales de las obras elegidas. Además, es el único ensayo que trata los otros "pioneros" además de Gerchunoff, al considerar a Samuel Eichlebaum, César Tiempo y José Rabinovich en su perspectiva histórica.

De las selecciones no argentinas, dos consisten en entrevistas (Regina Igel con Moacyr Scliar e Ilan Stavans con Isaac Goldemberg). Los ensayos son "Cultural Meanings in Isaac

Goldemberg's Fiction", de Judith Morganroth Schneider, "The Theme of Alienation in the Theatre of Elisa Lerner and Isaac Chocrón", de Dennis A. Klein y dos trabajos de análisis textual más ambicioso y teórico, "Fragmento de una ventana: hacia una hagiografía de las olvidadas", de Rose Minc y "The Beast Within: The Rhetoric of Signification in Isaac Chocrón's **Animales feroces**", de Edward Friedman. Las observaciones de Minc sobre la poesía de Gloria Gervitz son interesantísimas por su fusión de las nociones de una escritura femenina y una etno-poética, en los dos casos, de un texto marcado por la pertenencia del autor a un determinado grupo — un grupo "otro". Además, el trabajo explora las relaciones entre los poemas y las convenciones discursivas de las salmodias, las hagiografías y otras formas. Friedman elige para su análisis un texto dramático casi demasiado lleno de recursos innovadores que llaman la atención sobre la construcción de la pieza. Al hacer una analogía entre la organización de la obra, dividida en dieciocho escenas en un orden cronológico impredecible, y las fotos de un álbum, barajadas al azar, Friedman establece una clave para entrar en el sistema dramático de **Animales feroces.** Este ensayo lleva una sobrecarga de conceptos y términos derivados de las diversas corrientes de la crítica formalista; una exposición más sencilla habría servido mejor para comunicar la lógica rectora que se descubre en la pieza. En los últimos pasajes de su ensayo, Friedman se expresa con una mayor nitidez y logra expresar la esencia de su análisis.

Proyecto valioso, entonces, este número de **Folio,** que a pesar de las circunstancias de su aparición y ciertos problemas con la producción de la edición, cumple con su propósito fundamental: mostrar el desarrollo de una de las inquietudes literarias más relevantes que motivan el interés cada vez más intenso por la investigación y la discusión crítica.

Naomi Lindstrom

Angelina Muñiz, Huerto cerrado, huerto sellado. Colección "El nido de ave Roc", 9. México: Editorial Oasis, 1985. 100 pp.

Huerto cerrado, huerto sellado, (Premio Xavier Villaurrutia, 1985) el celebrado volumen de relatos de Angelina Muñiz, apunta hacia símbolos y quimeras judías. Porque nadie se ha detenido a indagarlas, será ese el propósito de mi nota.

En la parafernalia hebrea, el **pardés** — en lengua hebrea: "huerto" — ocupa un lugar preponderante: contenido en los tratados legalísticos de la **Mishná**, especialmente en "Babah Metziah" y "Babah Batra", es emblema de la propiedad individual. El individuo que cultiva un terreno, lo bardea y lo hace productivo puede hacerse con el tiempo dueño y acreedor de éste; cualquier objeto o animal que caiga dentro de sus límites, aunque sea por azar, es jurídicamente suyo.

En el **Talmud Babilónico,** un tratado exegético sobre la **Mishná** posterior en varios siglos, la imagen del huerto es más esotérica, más hermética. Se cuenta en uno de sus pasa-

jes que Rabí Akiba, uno de los fundadores de la exégesis diaspórica que vivió aproximadamente ente 120 y 140 D.C., entró junto con otras tres lumbreras rabínicas en el **pardés**: uno de ellos enloqueció, otro murió, el tercero se convirtió en apóstata y Rabí Akiba afortunadamente salió cuerdo y victorioso.

¿Cómo es entendido acá el **pardés?** Se nota que en el **Talmud** el símbolo del huerto adquiere connotaciones escatológicas y semióticas diferentes: ha dejado de ser una simple parcela; no es tampoco un mero concepto legal, ni representa la propiedad individual. No: por un lado, el **pardés** es ahora el Paraíso — un sueño redentorio (espacio, cabe señalar, dispensable en la teología judía); es también una suerte de entidad divina, ultraterrena, reservada celosamente a los seres preparados en el estudio de la **Torá** y responsables. La lista de aquellos que estarán ahí, supongo, incluiría a Maimónides, Levi ben Gerson, Yehuda haLevi, Bahya ibn Paquda, los cabalistas fundadores, Najmánides y Abraham Abulafia, el filósofo Jasdai Crescas (que antecedió a Leibnitz en su idea de "mundos paralelos"), los dos Abarbanel: Isaac y Yehuda (León Ebreo, autor de **Dialoghi D'Amore),** Saadia Gaón, quizás también Moisés Mendelssohn, el neokantiano Hermann Cohen, el neo-coheniano Franz Rosenzweig (autor de **La estrella de la redención),** los modernos A.J. Heschel y Martin Buber; ciertamente, esa lista excluiría con merecida razón a cualquier sionista.

La sintaxis hebrea nos asegura que las cuatro consonantes de la palabra **pardés** — P, R, D, S — representan la cuatro interpretaciones hermenúiéucas que se pueden efectuar del texto bíblico: "P" de **pshat,** que es la interpretación literal o simple, "R" de **remez,** que es la alegórica; "D" de **drash,** que es la homilética; y "S" de **sod,** que es la mística. El Antiguo Testamento puede ser analizado bajo esas cuatro perspectivas: textual, metafórica, referencial y esotérica. Si la leyenda dice que Rabí Akiba salió airoso del **pardés,** es porque supo interpretar cabalmente la **Torá**, porque supo difundir su sabiduría y ser uno de los líderes estelares del período talmúdico.

Angelina Muñiz sabe como manejar con gallardía este y otros símbolos judíos en su libro de relatos **Huerto cerrado, huerto sellado**. Como puede observar el lector, ya el título del volumen usa el fantasma del "huerto". La autora confiesa en el epígrafe extraer el título del libro más erótico de la Biblia, el **Cantar de los Cantares**(IV-12): "Huerto cerrado eres, mi hermana, esposa mía; fuente cerrada, fuente sellada". Sin embargo, ¿no sería mejor entender esa referencia como una inclinación hermeneútica, metatextual?

De las veintiún narraciones que componen el volumen, la que lleva precisamente este nombre es la más etérea, dedicada a describir las imposibilidades del amor terrenal y a angustiar al lector. Poco tiene que ver con ella esta simbología a que me refiero, pero mucho tiene que ver con las veinte restantes: todas más o menos parafrasean la ironía cognoscitiva de Rabí Akiba, las enseñanzas jasídicas de Rabí Najman de Bratzlav, la excelente literatura en idish de Méndele Mojer Sforim, la imposibilidad afirmada por Maimónidas en **La guía de los perplejos** de conocer humanamente el orden celestial, etc.

En el segundo texto, por ejemplo, que lleva por título "En el nombre del Nombre", Muñiz, que es profesora de Literatura de la UNAM, des-

cribe la necesidad existencial de un hebreo sefaradita, Abraham de Talamanca, culto pero acongojado, de descifrar el **Shem Adonai,** el nombre secreto de Dios. Diré algo al respecto: existía en la antigüedad fenicia y babilónica la sabia superstición de que adueñarse del nombre de un sujeto o cosa era tenerlo irremediablemente en su poder. Al fundar el monoteísmo, los judíos absorbieron esta idea y la redondearon hasta hacerla sacra. Aparentemente Dios, YHWH, tenía un nombre único, metálico y radiante de luz. Tal era su radiación que cegaba; por eso sólo el Supremo Sacerdote, el **Cohen Gadol** de Judea lo sabía. Temeroso el pueblo de que éste lo olvidara, inventaron una costumbre y la legitimaron: cada Rosh-ha-Shana, la fiesta del Año Nuevo lunar, el Sacerdote debía repetir el nombre, sólo una vez, cerca del arca. (Si no me equivoco, ese sitio estaba cerca de una de las cámaras privadas del **Beit ha-Mikdash,** el templo en Jerusalem). La tradición rompió su secuencia cuando en año 70 D.C. la ciudad fue destruida y el templo derrumbado por los romanos. Entonces se olvidó el Nombre de Dios; nadie lo supo más. Se inventaron sucedáneos (según los jasidim, 99): Adonai, Elohim, Yaweh, El, etc. Hoy se dice que en la pronunciación extática de los dígitos "YHWH" permanece escondido el Nombre; también se dice que en él se guardan los secretos del cosmos. ¡Quizás! En **Huerto cerrado, huerto sellado** Angelina Muñiz obliga a su personaje, en forma poética, a indagar esos secretos; lo obliga a peregrinar por tierras desconocidas y altitudes inusitadas; incluso nos refiere otro símbolo más: hace que Abraham de Talamanca quiera sortear el famoso río Sambatión porque cree que al hacerlo agotará los caminos que llevan a Dios.

¿Dónde está el río Sambatión? En ninguna parte y en todas. El Sambatión es una creación literaria del escritor idish Méndele Mojer Sforim (1835-1917), seudónimo de Shalom Jacob Abramovitch. Méndele, influido por Laurrence Sterne, es el legítimo padre de la literatura idish; como tal, es autor de inmortales obras como **El anillo mágico** (1865), **Fishke el lisiado** (1969), y sobrepasa por mucho a Sholem Aleijem, el más famoso de los escritores de ese jargón vulgar. En 1879 Méndele escribió su libro más famoso, una paráfrasis en idish a **Don Quijote** de Cervantes. Se titula **Las travesías de Benyomin III** (1879). Es una suerte de aventura cómico-caballeresca. Su protagonista es un loco que quiere educar a los judíos y rebasar el Sambatión — un río que, como los judíos, descansa los sábados y separa al pueblo de Israel, exiliado por milenios, de Palestina. En Muñiz, Talamanca también quiere rebasar ese río; al final, por fortuna pero también porque es un necio personaje de ficción, Muñiz le hace descubrir los enigmas que se proponía. Méndele no hubiera permitido este truco: Benyomin III no soluciona problema alguno y, como Don Quijote, resulta derrotado. Mientras Talamanca halla el Sambatión, Benyomin III muere de vergüenza y en soledad.

La tercera narración, "El sarcasmo de Dios", hace todavía más estupenda referencia a otro gran coloso de la literatura idish: el Rabí Najman de Bratzlav, el nieto de Baal-Shem-Tov, que fue fundador de la secta jasídica durante el siglo XVIII. Angelina Muñiz inventa un alquimista que, tras muchas indagaciones, descubre que un inminente acontecimiento, algo de talla increíble, sucederá pronto y cambiará el orden de las cosas. Para impedir que ocurra, debe llegar a un lugar

"X", aunque presiente que es plausible, si Dios lo quiere así, que llegue a "X" con demora. Decidido, el alquimista sacrifica completamente sus estudios y su vida privada y se dedica a caminar. Sortea obstáculos, escala montañas, lucha contra la adversidad, y cuando logra llegar, descubre que ha llegado tarde, y comprende que ese es precisamente el sarcasmo de Dios.

En el relato de Rabí Najman de Bratzlav, "El hijo del rabino", escrito en idish en las primeras décadas del siglo XVIII, un joven tiene tres veces consecutivas un mismo sueño: debe ir al pueblo "X" y ahí entrevistarse con un tal rabino "Z", de excelente fama. Más caprichoso que razonable, intenta convencer a su padre, pero éste le impide el viaje. Después de mucho insistir, el padre lo acompaña. En el camino interviene la fatalidad y una de las ruedas de la carreta se rompe. Padre e hijo regresan deprimidos. El padre lo interpreta como un mal augurio. El joven entonces vuelve a recibir el sueño. Resignado, otra vez el padre termina por acompañarlo: en el camino paran en una posada; ahí hablan con un sujeto, quien les advierte no ir a ver al rabino "Z" porque su excelente fama está en entredicho. El padre convence al hijo y de nuevo resignados ambos regresan a casa. Años más tarde el hijo muere. Nada sucede, hasta mucho después, cuando el padre se topa por casualidad con aquel hombre de la posada, quien burlonamente dice: yo impedí que tu hijo llegara al pueblo "X" porque, si acaso se hubiera encontrado con "Z", habría venido el Mesías y el universo se habría redimido. Luego nos enteramos de que el sujeto es el diablo.

Sobra decir: la relación entre el relato de Muñiz y el del místico de Bratzlav es obvia. En ambos, la salvación universal depende de un hecho o de una persona insignificante; también, en ambos la intuición personal es una palanca que mueve el mundo. Pero tanto Muñiz como el **jasid** son pesimistas: en ninguno el Mesías finalmente entre en escena.

No puedo detenerme en cada detalle del **Huerto cerrado, huerto sellado.** Cada cuento es más fascinante que los demás. Algunos no manejan la cosmogonía y folklore hebreo: "Piramidal, funesta sombra", por ejemplo, trata, he llegado a suponer, de las sensaciones de sor Juana Inés de la Cruz al escribir, antes de 1692, su poema epistémico **Primero sueño.** Otros textos sugieren más livianamente su relación: "Cristiano caballero" es la odisea de un marrano o criptojudío de tercera o cuarta generación que, como Fernando de Rojas, autor de **La Celestina,** o como el filósofo humanista Juan Luis Vives, reniega de su fe mosaica aunque halla en ella los fundamentos más hondos de su creencia, lo que lo obliga a disfrazarse de disfraz — fingir, como Rojas o Vives, no únicamente ante los demás sino también ante sí mismo.

La escritura de Angelina Muñiz es parca, tijeretada, hermética y exquisita. Tiene en su estilo la influencia de Borges: quiere antes sugerir que describir; menos define personajes que sombras de ideas. Muñiz empata sus fantasmas con mitos renacentistas o de siglos más oscuros; no le interesa convertir esos mitos en individuos; prefiere soñar en metáforas. Sus imágenes son fotográficas, fijas. Rara vez hay diálogo. El narrador es quien manipula la acción. Esta narración es escueta, como en la fábula. Además como en Borges, casi siempre el narrador es la voz de la autora.

Desfilan en **Huerto cerrado, huerto sellado** animales fantásticos: dragones, unicor-

nios; todos existen como sumergidos en el País de las Hadas. Muñiz tiene la imaginación de una quinceañera risueña que debió antaño hacerse adulta pero todavía se resiste al cambio.

Históricamente, ni el género de la novela ni el cuento, desde Samuel Richardson o Daniel Defoe, hasta Balzac o Eugenio Sue, puede ser considerado teológico. La novela vino a ser, durante el siglo XVIII, un pasatiempo de cortesanos y mujeres. El cuento, más tardío, con Edgar Allan Poe, quiso acortar en tiempo el encanto de la ficción pero también comprimir su impacto, arrollar. Digo esto porque, al igual que en Borges, Joyce o Flaubert, irónicamente Dios es un personaje que juega un rol fundamental y sin embargo pocos lo consideran. En Joyce es incluso la preocupación que motiva el **Retrato del artista adolescente.** Dios en Angelina Muñiz es el creador, en ocasiones es el receptáculo de la angustia, y en otras es el terapeuta. En **Huerto cerrado, huerto sellado,** tengo la impresión, Dios ocupa un lugar más que principal: los personajes humanos ansiosamente quiere aproximarse a Él, escuchar Sus secretos, como el de "Ehyé asher Ehyé". O están acongojados por la manera como rige el universo, como en "El sarcasmo de Dios". O son víctimas de Sus diversiones deterministas, como en "La ofrenda más grata". Dios igualmente parece estar aconsejado o jugándole chueco a la autora: cuchicheándole al oído, como en "Retrospección", recomendándole como enfrentar su tedio, como superar su condición.

Huerto cerrado, huerto sellado ganó el Premio Xavier Villaurrutia 1985. En la bibliografía de la autora, anteceden a este texto tres libros: **Morada interior** (1972), **Tierra adentro** (1977) y **La guerra de unicornio** (1984). Los temas en general son los mismos — dragones, unicornios, búsqueda filosófica — aunque acá, en el libro que reseño, están más depurados.

Filosofía y literatura, ese es el binomio de Muñiz, también lo es de Maimónides. En el capítulo XV de la Tercera Parte de **La guía de los perplejos,** Maimónides asegura que la omnipotencia divina lo puede todo — menos cambiar el pasado y controlar lo imposible. ¡Curiosa y rara sentencia! ¿Qué quiere decir? ¿Que Dios no es todopoderoso? El pensador cordobés jamás se explayó sobre el asunto, y por eso nadie sabe lo que quiso decir. Infinitas interpretaciones han emergido. Una de ellas, la más ingeniosa, es la de Rabí Ezra ibn Retakhia, contemporáneo de Spinoza, que escribió su **De sortitio natura** en Amsterdam en el siglo XVII. Retakhia dijo que lo imposible en Maimónides es la imaginación — ahí donde Dios no tiene control. Es posible (faltaría empatar el modo en que Maimónides entiende la profecía con la imaginación charlatanera en la Segunda Parte). Además, Retakhia dijo que lo imposible es sinónimo de **pardés**; es decir, **pardés** es ese espacio libre, independiente de Dios, donde conviven imposibilidades, donde los unicornios todavía cohabitan con nosotros y con el ave Fénix. **Pardés** es entonces el **Huerto cerrado, huerto sellado** de Angelina Muñiz, un texto vedado, una incógnita donde es posibie lo imposible.

Illán Stavans

Israel Eldar, La introducción al pensamiento judío contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1987.

(Fragmentos de textos leídos en la presentación que tuvo lugar en Buenos Aires el 19/V/88)

Israel Eldar llegó a Buenos Aires hace una década, a fines de los trágicos años setenta, con proyectos renovadores e ideas a las que aún no les había llegado su hora en estas latitudes.

Eldar nos hablaba y hablaba acerca del pensamiento judío contemporáneo, acerca de los diversos modos de pensarse como judíos por parte de los judíos mismos, especialmente de los representantes prominentes de un judaísmo laico. Nosotros lo escuchábamos más o menos interesados, más o menos atentos, más o menos distraídos. Tuvo que sobrevenir el terremoto de los años del desprecio, tuvimos que atravesar la pesadilla del "proceso", para comprender que Israel Eldar había estado hablando de nosotros. Ahora, toda esa problemática judía, entonces tan lejana y tan europea, tan de Memmi, Jankelevich y Mizrahi está instalada entre nosotros, con su propio idioma, en sus propios fueros. No que entonces no la tratásemos o no nos preocupara; pero era una problemática tangencial, intelectual, relevante sólo para un pequeño grupo.

Hoy se trata de una marginalidad casi masivamente concientizada. La cuestión de la condición judía laica dejó las esferas intelectuales: quienes participamos en ella lo hacemos con las entrañas. No la miramos desde afuera ni desde arriba sino desde dentro de nosotros mismos. Estamos aprendiendo a pensar y expresar la visceralidad. Nos estamos arriesgando a la propia palabra, a la propia angustia, a la propia duda, a decir lo que de veras siente la primera persona del singular. Aprendimos que el judaísmo laico, tal como nosotros lo entendemos, no es una nueva religión ni un territorio ordenado y alumbrado al que se llega para descansar, sino apenas un punto de partida hacia las lealtades múltiples, hacia la multiplicidad de perspectivas, hacia la legitimación de las crisis, de las incertidumbres, de las ambigüedades.

Existen otros modos de entender el laicismo. Están los que consideran que ya exploraron los límites, elaboraron su doctrina y pueden enseñar qué cosa es el judaísmo laico. Yo pertenezco a una tribu que anda a tientas, feliz y angustiada, preñada de preguntas que crecen y se multiplican. Con el pasado judío, con su historia y con la palabra a cuestas, nos arriesgamos a dejar de lado las frase rituales, los gestos previstos, para recrearlos a nuestra manera. No se trata de un rechazo de lo tradicional por el rechazo mismo. Dicen que la madurez de un hijo se nota en que es capaz de obrar de cierta manera aun cuando su padre está de acuerdo. De lo que se trata es, lo dije en otra ocasión, no sólo de no endiosar a Dios. El laicismo consiste en atreverse a no endiosar tampoco al hombre o a una ideología. No endiosar a Marx ni a Freud ni a una determinada interpretación de la realidad, ni de la mayoría ni de la minoría. No endiosar tampoco, por supuesto, el laicismo. No endiosar, siquiera, el ateísmo. No ser idólatra. Romper, con Abraham Avinu, una y otra vez los ídolos hasta que se nos cansen los brazos. Respetar el modo de ser, de pensar y de vivir de los demás. Y no usar el nombre de

Dios en vano. Es decir, no creerse Dios ni creer que Dios habla por nuestra boca.

El libro de Israel Eldar **La introducción al pensamiento judío contemporáneo** es un libro que no endiosa una visión del judaísmo sino que da sabiamente la palabra a una serie de testigos prominentes, desde León Blum a Kafka, desde Trotsky a Mendès France. Su libro es una invitación a la inquietud, a la palabra propia, no dogmática, a la palabra pluralista y vital. No sólo habla acerca del pensamiento, nos obliga a pensar.

Eliahu Toker

El tema judío se debate y se seguirá debatiendo. Este es un libro vivo en torno a ese tema. Quienes han pensado muchas veces en sus problemas como judíos y han instrumentado actitudes hijas de su mayor o menor tranquilidad con respecto a los riesgos, a las ventajas, a los peligros que el ser judío involucra, amén de su mayor o menor vínculo consigo mismos, de su mayor o menor capacidad de analizar la realidad y sus sentimientos, continúan haciéndolo, porque en este, como en todos los grandes temas, siempre se está en el comienzo, un comienzo de debate que puede durar toda la vida.

Es un tema respecto del cual entendemos y dejamos de entender, sabemos más que menos, y a continuación sabemos menos que más: cuando creemos saber es cuando realmente no sabemos. Sí, gritamos, soy judío, no me molesten más. Pero es un comienzo, otro comienzo. Entonces, como el saber es sólo de Dios, hagamos. ¿Hagamos qué? Pensemos, discutamos, hablemos. Pero no tratemos de huir del tema, lo que menos vale es hacerse el oso, porque entonces viene la locura. En este libro de Israel Eldar, somos nosotros los que hablamos de nosotros. Nosotros somos Franz Kafka o Pierre Mendès France, Robert Mizrahi o Israel Eldar. Y también nosotros somos los que cada tanto encuentran la explicación, la salida, el remedio, la esperanza, el camino hacia una solución perdurable.

A nadie se le puede reprochar que quiera vivir tranquilo. Aún cuando los lobos merodean entre los árboles próximos a la aldea, hay quienes no quieren verlos porque quieren seguir viviendo tranquilos. Ver, darse cuenta de determinadas cosas obliga a actuar en consecuencia. Se puede vivir —digo— si a uno lo dejan, metiéndose algodón por las orejas hasta empujarlo con una aguja de tejer. ¿Pero eso es vida? Ver no me tranquiliza más. Ver, darme cuenta, hacerme cargo de lo que veo, tomar conciencia de eso de que me doy cuenta. Este libro de Israel Eldar es como un sartenazo a la puerta de los que no quieren darse cuenta, es como una campana para despertar, como la molesta chicharra de una alarma que suena y suena y no nos deja otra alternativa que ir a ver. Para los que están despiertos, para los que no quisieron meter la cabeza bajo el felpudo, para los que no tienen, ay, más remedio que estar vivos, atentos, alertas a los sentimientos y a las ideas, este es un libro apasionante, inteligentísimo, necesario.

Las antología de textos está elegida teniendo cuidado de poner siempre el dedo en la llaga. Los autores seleccionados son esos que tocan a rebato las campanas de la lucidez, los que se manejan con el fuego, los que traba-

jan las palabras con las palabras, con las ideas. Y Eldar ha hecho una selección para no distraídos, para pensantes, para los que no tienen miedo de enfrentarse consigo mismos, a primera hora del día, en el espejo. Así como somos de contradictorios, así como sabemos que las ideas transitan por los cuerpos igual que la sangre, así como tratamos de asumirnos con nuestros más y nuestros menos y cada día cerramos un pequeño balance de conformismos y de derrotas; así de verdadero y de vivo es esta libro que estamos presentando y, les juro, recomendando.

Héctor Yánover

Iehoshúa Faigón: Los tiempos de Avot. Editorial Pardés, Buenos Aires, 1984.

Aunque hace ya un lustro que ha sido publicada, la novela de Iehoshúa Faigón sigue siendo una sorpresa y un desafío vigente. Sorpresa, por cuanto posee el vigor y la tersura de la primera obra, escrita en su "tercera" juventud (ya que esta última no es meramente un aspecto cronológico); desafío, porque devela dudas y dogmas, querencias y carencias, grandeza y nimiedad de toda una época.

El peregrinaje de Avot, desde los caminos iniciáticos de una colonia agrícola judía en la Mesopotamia Argentina hasta Jerusalem, ombligo del mundo y clave de muchas teodiceas, pasando por la transfigurada "revolución permanente" de la vida kibutziana, constituye el eje de los estudios de esta "autobiografía fantástica" de Iehoshúa Faigón.

Pero el ritmo y el tratamiento del tiempo, no son los de una novela "*peregrinatio*" clásica. Las cosas suceden, sobre todo, en el plano de las ideas, de la discusión política, a menudo filosófica, entre los diferentes miembros, y en las distintas etapas de esa verdadera cruzada ideológico-mística que fue el sionismo socialista en Argentina y otros países de America Latina.

Autobiografía fantástica, no sólo porque en ella el personaje principal, Avot — nombre que proviene de un tratado de la Mishná— es, a la vez, ficticio y real, una verdadera síntesis del joven militante judío de su generación, aunque una síntesis abierta, no acabada, en transformación constante, como el propio autor — muy joven en su sentido espiritual— debe verse a sí mismo. Sino también porque el "universo" de la obra es básicamente intelectual, es un conjunto de estructuras ya, a priori, mentales. Muchas de ellas son manifiestas, como las inherentes a la controversia política; otras, más ocultas, nos dan la impresión de estar inmersas en el campo del mito, que sobrepasa lo histórico y lo legendario. Allí es donde la autobiografía se vuelve fe y la ideología — desmontada de la mera razón— se torna mística.

El libro de Faigón es incisivo, a veces cruel, a menudo piadoso, con sus personajes.

Diríamos que los trata con dura caridad (una *"caritas"* casi en sentido cristiano), avasalladora, algo así como una solidaridad agresiva, sin dejar de ser leal, pero siempre obsesiva, profundamente consciente de la tensión humana entre la desilusión y la esperanza.

También es una obra mesiánica, aunque sin Mesías; en todo caso, denota la sempiterna admiración judía por el poder del intelecto y la palabra. Si la novela tuviera un Mesías, éste sería un gigante de las letras, un héroe del verbo, armado con ideas irrebatibles, pero al mismo tiempo misteriosas, multisensas.

En uno de sus párrafos menos crípticos, se expresa lo siguiente: "Hay un orgullo indómito en la vieja raza, un orgullo que no se nutre de la embriaguez de poder ni se deslumbra ante las riquezas, sino que se afirma sobre la aristocracia del estudio". El tratado de Avot, contenido en la Mishná, que es a su vez un comentario de la Torá, resume así la más encumbrada de las dinastías: "Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué, y Josué a los Ancianos y los Ancianos a los Profetas; y los Profetas la transmitieron a los miembros de la Gran Asamblea. Los reyes, los poderosos y los opulentos no figuran en esa enumeración, que continúa enunciando los principios éticos legados por esa vía a las generaciones que siguieron".

Los tiempos de Avot es la radiografía de una generación, aunque sea esencialmente su radiografía intelectual. Es una novela — testimonial, osada, onerosa, cálida, en la que cada uno no puede dejar de tomar partido o identificarse. Ojalá sea seguida por la recreación (¿imaginación?) de otros tiempos, como el de Amós o aún de los más jóvenes. ¿Tendría entonces Avot, que abandonar la autobiografía, o lo que guarda de ella, para entrar a una especie ,esta vez, de antropología fantástica? Sería interesante saberlo.

Por último, y como colofón, hay en la obra de Faigón un inmenso pudor desamparado y casto, una secreta tensión judaica, una sutil idolatría de la amistad, y, sobre todo, una inveterada, insobornable verdad. Aunque sus personajes sean — hasta cierto punto — de ficción, no son ficticios ni falsos, si se entiende lo que queremos decir. Una verdad que trasunta del rigor con que están construidos (un rigor cuasi rígido), de la claridad de su involucramiento vital, político y emotivo.

Verdad y terneza, una valiente, generosa terneza, muy argentina y también muy israelí, rezuma de **Los Tiempos de Avot.**

José Luis Najenson

Eliahu Toker: Papá, mamá y otras ciudades. Ed. Contexto, Buenos Aires, 1988.

Papá, mamá y otras ciudades continúa el itinerario poético de Eliahu Toker iniciado con **Piedra de par en par** (1972), pasando por **Lejaim** (1974), **Homenaje a Abraxas** (1980) y **La caja del amor** (1986); itinerario al que no son ajenos sus trabajos en traducción y antologías (poesía idish, **El cantar de los cantares, A mi viejo, Pirkei Avot** y, recientemente, **Panorama de la poesía judía contemporánea**) y aun el de editor: "Más piadoso que los creyentes / que santifican y conservan todo texto / donde figura la palabra Dios, / yo santifico y conservo todo texto / donde figura la palabra" (76).

La definición que da Toker de la obra de Boris Vian, "Pronunciar lo tremendo con naturalidad" (62), puede volcarse para describir su propia escritura. Lo **tremendo** no es aquí lo rimbombante o lo atroz, sino, en sentido etimológico, aquellas experiencias que estremecen al yo por brindarle la percepción de sus propios límites: amor, muerte, tiempo, poesía, violencia, y también el acontecer cotidiano e intrascendente en que la mirada poética descubre las esencias que la rutina disimula: el hijo que crece, la muchacha vista al pasar, la taza de café, la calle, hasta el lavado de la vajilla.

La **naturalidad,** la ficticia (por elaborada) espontaneidad del discurso, reside en un tono mesurado y por momentos conversacional, y en la contención que dosifica sin estridencias los recursos poéticos: sinestesias ("El deseo es una canción / que imaginan las palmas de las manos", 46); metáforas que reconstruyen lo real ("el cerebro es una bomba / que puede estallar a cada instante / entre las piernas", 62) o fusionan lo abstracto y lo concreto ("Caminante de cornisas / ando a ciegas un tiempo fragmentado", 74). Todo ello junto con expresiones coloquiales e ironías: "Querido Leonardo Cohen, / maldito poeta maldito: / ¿qué es eso de no haberte suicidado todavía? / ... / Hermano Leonardo, por lo que más quieras, / aunque sea una temporadita en el hospicio", (68); "Porque los pechos / ... / son sólo delicados accidentes / que la imaginación, bendita sea, dramatiza" (47). El puente estilístico que articula lo tremendo y lo natural se reitera temáticamente en el que se erige entre realidades diferentes, en la doble función de todo puente (de toda palabra): descubrir correspondencias, unir distinguiéndolos a los más o menos opuestos, los más o menos diferentes — vida/muerte, rutina/creación, pasado/presente, ternura/erotismo, erotismo/creación. La empresa es alcanzar el yo esencial = alcanzar la poesía esencial. La búsqueda se realiza a través de diversos ámbitos espacializados, mediante las clásicas, inagotables metáforas del **marchar** y el **habitar**, que en el imaginario de Toker significan tanto el quehacer existencial como el poético: "Ando a solas entre pedazos resecos de infancia" (61); "A veces ando entre metáforas" (59); "ir de la palabra al gesto y volver a la palabra / la misma pero nunca más la misma" (48).

La marcha parte del origen, "Papá, mamá", y continúa por "otras ciudades": el erotismo en **Paisajes de mujer**; el arte, sobre todo el inconformista ("nosotros / los dueños de las dudas / sentados a una larga mesa en llamas", 57), en **Poetas malditos eran los de antes...**; la deconstrucción de sí mismo en **Poemas de borrador**; y la historia ineludible en

Palabra de espectagonista — el neologismo es autodefinición y confesión —, donde la violencia de una Argentina torturada, "Pesadilla del natural" (90), carga el estilo de violencia verbal, sarcasmo, angustia, e impone la asunción de un destino colectivo: "Tengo, entonces, una más historia mía otra / ... / habitado por fantasmas sólidos, queridos, / por cadáveres eternamente jóvenes, sin rostro" (98). Paradójicamente, la jerga de la persecución le procura una metáfora novedosa para la poesía: "Y será al final de las noches / que vendrá el espanto / a levantar el empedrado de las palabras / ... / para averiguar / dónde está el aguantadero del espíritu" (99).

En la primera parte del poemario, que da su nombre al libro, el hombre maduro, superadas las rebeliones de la juventud ("entonces hice un enorme atado / con el mundo de mi padre / ... / y me eché el atado al hombro para poder negarlo", 10), asume las raíces familiares que lo conforman y definen: "Cuando salí a la calle y me miré las manos / tenían la forma de las manos de mi padre" (9). "Descubro de cuántos modos / y tras cuántos rostros / volví a enamorarme de [mi madre]" (15). Este reconocimiento es simultáneo con la conciencia de que una parte de ellos (de sí mismo) está irreparablemente perdida: "De pronto descubro que nunca pregunté bastante, / que murió con ella la ciudad de mi madre / y que no interrogué ni oí ni comprendí / el mundo de mi padre" (11).

El deseo no sólo de **ser** sino de **permanecer** genera el puente entre los opuestos por antonomasia, vida y muerte. En estos poemas sobre parientes y amigos que se van muriendo, y sobre ciudades también mortales: las desaparecidas Ratne y Varsovia de sus padres, pero también una Buenos Aires en que "los rincones familiares / van reduciéndose a las dos dimensiones / de los álbumes" (34), se propone una existencia más allá de la muerte, no a partir de un dogma sino del intuitivo rechazo de la nada. Así le es posible, sin necesidad de definir el más allá, la conmovedora convicción con que avisa: "Mamá, va Mila. / Prepárale una buena reposera / a la sombra de una nube" (16), o el fantasmagórico "Retrato de familia" en que se desdibuja la diferencia entre vivos y muertos porque los muertos perduran en quienes los recuerdan o reiteran: "Zulema se abraza a sí misma en mí / y yo me abrazo a mi madre en ella" (19); "De pronto descubro / en viejas fotos de mi madre / rasgos de mujeres que quise" (15). La foto, alternativa espacializada del texto poético, es un modo de desafiar la mortalidad; más aun, en "A una fotógrafa" (50) fotografiar/recordar/hacer el amor se vuelven operaciones equivalentes. En la tapa del libro, una vieja foto de familia (contrapunto estático del "Retrato...") se recorta sobre fragmentos de periódico, dos ritmos diferentes de contener/detener el paso del tiempo.

En **Paisajes de mujer** — lo erótico vuelto espacio para la contemplación y el tránsito — se pretende arrancar del amor la revelación esencial, "para nutrir de sal a la poesía / y sembrar el desgarrón del sueño" (45): "Busco en ese vientre / ... / aquel lugar donde se pueda nacer de una vez y para siempre" (47). Erotismo y poesía se corresponden: "Te sorprendo en las entrelíneas del verso / y te tomo en el cuerpo del canto" (46); "imágenes que asaltan / a mano angustiada / a las palabras, / les arrancan la ropa / y las poseen apasionada, / desesperadamente, / en un tiempo más allá del tiempo."

(83). Pero la experiencia erótica se revela como un tránsito más y no un arribo; "El cuerpo del otro / es un territorio enigmático" (74) que lo deja "convencido de que no era eso" (47).

En **Poemas de borrador**, quien está en borrador es el mismo poeta, en busca de un puente entre el yo exterior y el existencial — "¿Quién soy / ... / Sólo me veo como una sombra de arena / que va cambiando mientras cae / ... / una palabra que se pronuncia a sí misma / un fantasma calafateado de poesía" (81) —, y entre sus fragmentos en conflicto — "Estamos divididos yo conmigo / luchando en bandos enfrentados" (80) —

Al final de la marcha, el poeta admite estar aún en el comienzo, "un adolescente de mi edad" (74), reconociendo que "tras cada máscara se oculta otra máscara / y nunca veré mi verdadero rostro" (75), porque "el verdadero interrogante / está trucado / y (...) todavía nadie supo siquiera formulárselo" (31). Pero, como en el comienzo, queda el afán de seguir buscando, de "forzar las puertas de la conmoción / por las que estalla la poesía" (48). Y algo más. Quedan "un discurso único de múltiples palabras / y silencios infinitos" (82) y la "sorpresa de haber andado / esa intensa cornisa / en el límite mismo de las palabras. / Y sorpresa de haberlo logrado" (53). Quedan estos poemas.

Florinda F. Goldberg

Iaakov Shabtai, Pretérito imperfecto. Muchnik Edit., Barcelona, 1987. Del hebreo: Esther Gordon.

Ilusoria hasta el punto de no proponer al autor la inspiración de recrearla bajo otros nombres, Tel Aviv aparece en **Pretérito Imperfecto** a un tiempo como resultado y como motivo. El magro y desvencijado Bauhaus que surge de la arena — que siempre acecha —, el Mediterráneo que el Bauhaus recorta, la testarudez amarga de los ancianos, los que construyeron los edificios, en los cuales no son invisibles los hilos de promiscuidad, de incesto casi, en una ciudad en la que es muy poca la gente y toda o casi toda se conoce. Los mayores olvidan y reavivan sus odios, los jóvenes deambulan por la obra sin poder sobreponerse a una deriva impuesta de antemano por la misma determinación de sus mayores. Lazar, Besh, Goldman, Zipora, Tzellermaer, Kaminskaia y un perro llamado Nuit Sombre. **Pretérito Imperfecto** elige como punto de partida lo que ya es usual en la literatura de Occidente, un mito de decadencia histórica y moral. Vale subrayar, a fin de evitar conclusiones apresuradas, que no se trata de un registro inmediato de la situación israelí, sí de algo más complejo y ambiguo: la voz de una cultura en conflicto consigo misma, la evocación de anhelos sepultos y de arrepentimientos sofocados, una elegía social de tono sombrío y limpio de todo sentimentalismo.

Pretérito Imperfecto es una tragedia y el Sionismo Socialista su protagonista; Shabtai traza el trayecto de la caída sin recurrir a ningún demonio exterior. En el proscenio César, Goldman, Israel, tres nombres que enun-

ciados en ese orden se aproximan a componer una ecuación. Son los hijos de los pioneros, la llamada segunda generación. Los pensamientos y vivencias de cada uno de ellos ocasionan el relato. "El padre de Goldman murió el primero de abril" reza el comienzo, "mientras que Goldman se suicidó el primero de enero". Los nueve meses de la gestación de esa segunda muerte constituyen el tiempo de la narración. ¿Qué pasó? ¿Qué feneció? Gente que tenía un plan, un diseño, de lo que el hombre y la sociedad debían ser, individuos que en su juventud vivieron motivados por un ansia de lo absoluto, para quienes probablemente no podía haber habido mayor desilusión que la de concretar algunos de sus ideales. La historia les dio algo, pero no tanto como ellos habían deseado, dejándoles un dolor que no pueden entender y del que no pueden desembarazarse.

Los pioneros son, en la obra, verdaderos monstruos. Enceguecidos, insisten de manera mecánica en el uso de atenerse a principios. Uno de ellos, que permanece fiel a los ideales del sionismo socialista, aterra a su entorno y destruye a su propia familia con su insistencia en "tener razón"; mata a golpes de martillo al perro Nuit Sombre porque no puede aceptar que un animal esté tan bien alimentado mientras que hay seres humanos que sufren hambre. Otro abandona los viejos ideales y hace fortuna, pero, incapaz de prescindir de un principio férreo que guíe su vida, eleva el cinismo a nivel de método. Anciano y moribundo exige para sí el cuerpo de una joven de 18 años, cualquier joven mujer de 18 años, delegando a su hijo la tarea de concertar la celebración. Entre los dos polos Shabtai sitúa a los personajes de la segunda generación, que tienen en el relato la dolorosa edad llamada madura, sin creer siquiera en la posibilidad de descreer. Como es usual en mitos parecidos — es innecesario conjeturar ya que Shabtai jamás ocultó abrigar una sincera pasión por Faulkner — la segunda generación ostenta una notoria atrofia moral que, si bien equilibra el fervor de los mayores, se revela como verdadero defecto en lo que hace a cosas de diario menester, cosas poco nobles como la perseverancia, la paciencia y — quizá, también — algo de odio.

El título de la novela en el original, **Zijron Dvarim**, puede querer decir, en una de sus acepciones,memorandum. Shabtai somete a un enjuiciamento sin tregua a estos pioneros y expone sus pecados con una transparencia que raya en lo bíblico. No menos suscita la palabra *zikaron* la presencia de la muerte. **Pretérito Imperfecto** es también la prolija relación de un proceso, intransigente, de un mundo construido y llevado a la ruina por unos mismos seres, a quienes Shabtai condena, con ternura, a ser únicamente pasado. Ternura o no, lleva unas cuantas páginas percibir los tonos de un cansancio existencial que a paso firme se adentra en territorio nihilista. Esa voz conocedora de todo, tan pronta a emitir juicio y al mismo tiempo tan libre de pasión, parece haber atravesado todas las etapas posibles, del idealismo a la desesperación, hasta el momento en que se inicia el relato, dispuesta a lo que parecería un recomienzo. Se escucha ávidamente la narración, pero como si fuera por segunda vez. Todo pasó ya, todo ha sido explicado, el detalle más trivial y el más hondo drama. Quien explica es un narrador que tiene el mundo en sus manos, a su antojo, que se desplaza de

personaje en personaje, de tiempo en tiempo, acuñando biografías, sin ninguna restricción, llevándolo a uno primero a una complicada red de personas y situaciones, tan densas que las actividades de un sólo día pueden ocupar 150 páginas. Es como entrar a una gran fiesta y ser presentado a cada uno de los presentes por un anfitrión que no omitiera ningún detalle. Todos están relacionados con todos; al cabo de un rato es imposible no maravillarse ante las largas historias personales y los tensos dramas que allí se exponen. Es como si el tiempo se detuviera en el proceso de intentar una comprensión. Shabtai transforma el tiempo presente en poco más que la intermitente superficie de un poderoso pasado en una novela redactada como un único párrafo de varios centenares de páginas de extensión. Se trata — de hecho — de una sola oración compuesta. En esto la versión española traiciona al original, presentando un texto fragmentado, al igual que en la edición inglesa, de la que también tomó el título.

Quien quiera pensar seriamente acerca de Israel, lo que es y lo que no es, en esencia, debe leer **Pretérito Imperfecto**, donde hallará que los aspectos históricos y "su" literatura son inseparables. Obsesivo admirador de Faulkner, parecería como si en su madurez, después de una carrera literaria poco más que luminosa, Shabtai hubiera alcanzado un nivel tan brillante de compenetración con el mundo que se propone (d)escribir que su voz y aquello que la voz modula se fusionaran tornándose indivisibles. La afirmación de que Iaakov Shabtai es el mejor escritor israelí contemporáneo (casi una redundancia) prescinde de justificaciones. Por el contrario, grande sería el alivio de muchos autores hebreos de fama y de renombre si alguien — ellos no pueden permitirse hacerlo — derribara a Shabtai de su merecido pedestal.

Al lector hispanohablante se le ofrece aquí una oportunidad única de abordar el lenguaje de Iaakov Shabtai a través del castellano rico y flexible de Esther Gordon, que ha logrado aprehender el tono satirizante y a la vez seco, indiferente casi, de este escritor.

Fabiana Heifetz

Panorama de la poesía judía contemporánea. Celebración de la palabra. Selección y prólogo, Eliahu Toker. Raíces, Buenos Aires 1989. 239 pp.

Por primera vez en lengua española, se intenta ofrecer un panorama caleidoscópico de la poesía judía contemporánea escrita en todos los idiomas. Esta no es la única novedad que sorprende al lector de esta trabajada antología que seleccionó, prologó y comentó el poeta y traductor argentino Eliahu Toker. También por primera vez se reúne una selección de poesía judía latinoamericana, junto a otras dos secciones del libro consagradas a la poesía escrita en lenguas judías (hebreo, idish, judezno) y en otros lenguajes occidentales (francés, italiano, inglés, ruso, alemán). He aquí la gran contribución que aporta Toker a través de este intento panorámico: instaura un nuevo pacto de lectura poética para dar cuenta de la experiencia judía contemporánea a pesar de la doble dispersión, geográfica y lingüística. Hasta ahora, la poesía escrita en las dos grandes lenguas judías fue vertida

al español cuidando no franquear las fronteras territoriales e idiomáticas de la gran tradición lírica del pueblo judío. La poesía hebrea forjada en la experiencia de construcción de la soberanía israelí fue hace tiempo dada a conocer al público de habla hispana por Ramón Díaz (**Antologtía de la poesía hebrea moderna**, Madrid, Aguilar, 1970) y recientemente por Arie Comay (**Poesía hebrea moderna**, Jerusalem, La Semana Publicaciones, 1987). En portugués Cecilia Meireles tradujo **Poesía de Israel** (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1962). El mismo Eliahu Toker publicó por primera vez en un volumen una memorable antología de la poesía idish del siglo XX que tradujo, seleccionó y prologó (**El resplandor de la palabra judía**, Buenos Aires, Pardés, 1981). Pero a diferencia de una antología en portugués de poesía judaica que incursionó tangencialmente en algunos poetas judíos norteamericanos y europeos (Jacó Guinsburg y Zulmira Ribeiro Tavares, selección y organización, **Quatro mil años de poesia**, San Pablo, Ed. Perspectivas, 1969), este **Panorama** se concentra en el siglo XX exclusivamente. Además, este libro se hace cargo, creativamente, de una cuestión obviada por otros antólogos: el carácter judío de la obra poética de cada autor antologado. Si resulta indiscutible afiliar en la misma familia judía a poetas tan distintos que escriben en hebreo (Bialik, Tchernijovsky, Alterman, Paguis, Wolaj), idish (Sutzkever, Halpern, Markosh, Leivik, Ashendorff) o judezno (Niçoidski), el problema de la selección de poetas que escriben en otros idiomas condujo a Toker a establecer la marca judía original de los escritores que escriben en lenguas occidentales. En algunos, el mismo lugar de su enunciación ahorra todo trabajo de elucidación de las connotaciones judías: es el caso de poetas como Nelly Sachs, André Spire, Edmond Jabès, Paul Celan, Giorgio Bassini, Karl Shapiro, Umberto Saba, Charles Resnicoff o Joseph Brodsky, aun cuando estos últimos hayan escrito muy pocos poemas "judíos". Las dificultades en cambio, empiezan cuando se intenta descifrar las escrituras líricas y épicas de Allen Guinsberg, Erika Jong, Irene Klepfisz, Florence Victor, Rose Draschler. Uno está tentado de preguntar: ¿qué tiene de judío el poema "La casera de Heildelberg" de Erika Jong y no su libro **Miedo de volar**? Formulado en otros términos este recurrente enigma hamleteano cada vez que se intenta identificar a una escritura judía; ¿cuáles son los fragmentos "judíos" de la furia *beatnik* de Allen Ginsberg en **Awl** y en **Kadish**, y cuáles fragmentos quedan fuera de sus furias judías?

Esta cuestión, obviamente, vuelve a surgir en la sección latinoamericana de esta antología. Y es Santiago Kovadloff quien se encarga de elucidar en el prólogo el repertorio de temas que considera señas de identidad incanjeables de estos poetas latinoamericanos: "el diálogo del hombre con Dios, sus incontables alternativas, los padecimientos impuestos por la discriminación; la intensidad de la nostalgia; el exilio y su sombra indeleble; la paternidad y sus resonancias; el sentido de la muerte; el misticismo; el fervor de la vida familiar; las festividades y la presencia indeclinable del peso ético y aun estético de la tradición" (p. 143). Sin embargo, estos topos que comparten también otros poetas de áreas culturales europeas, norteamericana e israelí, se diferenciarían, según Kovadloff, por la particular "entonación con que en cada país del

continente el español y el portugués tejen la trama semántica para dar cuenta de la fecunda condición mestiza de la experiencia judía latinoamericana." Dotado de este afán autoexploratorio y testimonial de los judíos en el continente mestizo, Toker tiene el mérito indudable de haber descubierto esa inmensa e insospechada zona de indagación poética que hermana a los creadores judíos latinoamericanos con tópicos propios capaces de hacernos reconocibles sin embargo en la familia de la poesía judía contemporánea de otras lenguas de Occidente. Su antología reúne en un solo *corpus* lírico a poetas ideológica y estéticamente muy distintos, pero que cuya palabra es entonada desde un mismo vórtice de enunciación que la torna familiar, a pesar que haya sido enunciada en México, Argentina, Perú, Israel o Brasil.

César Tiempo, Carlos Grunberg, José Isaacson, Humberto Costantini, Alberto Spunberg, Héctor Yánover, Luisa Futoransky, Esther Seligson, Juan Gelman, Alejandra Pizarnik, Gerardo Mario Goloboff, Gloria Gervitz, Esther Seligson, han ingresado al escenario de sus respectivas literaturas nacionales, argentina o mexicana. Lo nuevo, en cambio, es leerlos desde esta otra topografía poética, atravesada por cruces culturales y étnicas que potencian la construcción de este nuevo espacio, tan inescindiblemente judío como latinoamericano, y que enriquece a ambos. Porque no es más el suburbio enguetizado de la gran literatura nacional, que avergonzaba a muchos escritores judíos del continente, ni tampoco es el suburbio subdesarrollado de la gran cultura judía metropolitana, desdeñosa (por ignorante y etnocéntrica) de la producción de los poetas judíos de áreas marginales del escenario poético judío en EE.UU., Francia, Italia, Rusia, Israel. Decididamente, hubiera sido impensable la construcción de esta genuina referencia literaria judía latinoamericana sin la obra y el trabajo creador de poetas como Toker, Manuela Fingueret, Santiago Kovadloff, Daniel Gutman, Daniel Chirom, Tamara Kamenszain, Ricardo Feierstein en Argentina; o Myriam Moscona, en México; o Isaac Goldemberg, en Perú; o Ruth Levín, Jorge Plescoff, Esther Orián, en Israel. Similarmente, varios poetas que no fueron antologados en este libro pionero también son responsables de la construcción de esta ineludible zona desde donde, de ahora en más, nadie podrá leerlos como a **ajenos**, esos Otros de la poesía latinoamericana y de la poesía judía contemporánea. Por eso, poetas como Arnoldo Liberman, Elina Wechsler, Mario Satz (argentinos radicados en España), Celia Igel Teitelbaum y Daniel Fresnot (Brasil), Sabina Berman y Jeanette Ostrovsky (México); Jacqueline Goldberg (Venezuela); Isidoro Pomeranz, Fabiana Heifetz, Carla Isaac (Israel), deberían sin postergaciones, incluirse en futuras reediciones de esta importante antología poética.

Finalmente, no es casualidad que este libro haya sido publicado en la Editorial Raíces — Biblioteca de Cultura Judía, de Buenos Aires, luego que esta vanguardista empresa editorial argentina publicó semanalmente 50 excelentes títulos representativos del acervo filosófico, literario, histórico y tradicional del espíritu judío.

Leonardo Senkman

Santiago Kovadloff, **El desafío de la madurez: Israel a los 40 años** 68
Nora Glickman, **Ida y vuelta** 74
Arnoldo Liberman, **¿Una ética sin estado o un estado sin ética?** 83
Ricardo Feierstein, **La unidad en la pluralidad** 92
Ethel Krauze , **Los escritores mexicanos judíos** 96
David Mibashan, **Israel, unfinished business** 101
Ismael Viñas, **El aprendizaje de la historia** 103
DISCUSIÓN
Joseph Hodara, **Israel: la crisis de la edad** 113
Samuel Pecar, **El compromiso del escritor judío en Iberoamérica** 117
Gustavo D. Perednik, **Mi dolor por el judaísmo distante** 119
D) POLÉMICA
Abraham B. Ieoshúa, **Discusión en familia** 122
E) BORGES E ISRAEL
Edna Aizenberg, **Borges, tejedor del Aleph: ¿Por qué nos habla?** 129
José Luis Najenson, **Borges y el Israel "total"** 137
Saúl Sosnowski, **Israel en la poesía de Borges** 143
F) HOMENAJES
Ernesto Sábato, **Discurso de recepción del Premio Jerusalem 1989** 148
Jorge Semprún, **De la perplejidad a la lucidez** 151

☐ POESIA Y JUDEIDAD

Gloria Gervitz, **La secreta voluntad de la poesía** 157
Luisa Futoransky, **El lenguaje arquetípico de mi judeidad** 160
Mario Satz, **Kábala y Poesía en el Séfer Bahir** 166
Aída Gelbtrunk, **Poesía y judeidad** 169
Elina Wechsler, **Palabras exiliares** 174
Dan Paguis, **Autobiografía** 178
Myrna Solotorevsky, **Comentarios** 180
Mijal Gai, **Comentarios** 181

☐ RESEÑAS 183

Folio 17, Angelina Muñiz, Israel Eldar, Ieoshúa Faigón, Eliahu Toker, Iaakov Shabtai, **Panorama** de la poesía judía contemporánea

Indice

☐ ENSAYO

Marcos Aguinis, **El terrible primer creador** 3

Alberto Dínes, **A morte do inventor do paraíso** 12

Jacó Guinsburg e Maria Augusta Toledo, **A máscara do judeu no teatro brasileiro** 18

☐ CRÓNICA

Bernardo Kordon, **La Biblia y yo** 30

☐ FICCIÓN

Teresa Porzecanski, **Pedazos** 33

☐ DOSSIER:
Israel en el imaginario de los escritores Ibero-Latinoamericanos 35

A) CREACIÓN

Gerardo Mario Goloboff, **Donde se cuenta cómo y cuándo estuvo en Jerusalem el soñador de Smith** 37

Magdalena Guilló , **Retorno a Eretz Israel** 40

Angelina Muñiz-Huberman, **Ciudad de oro amurallada** 43

Laureano Albán, **Cesárea** 47

Alberto Szpunberg, **A tiro de piedra** 50

B) TESTIMONIO

Sabina Berman, **Impresiones del primer viaje a Israel** 54

Celia Igel Teitelbaum, **Carta de Israel** 59

Elías Samuel Sherbacovsky, **"El Padre de los Monos" (fragmentos)** 64

C) INDAGACIONES