

**La identidad judía
en la literatura argentina**

Leonardo
Senkman



 EDITORIAL PARDES

Leonardo
Senkman

La identidad judía en la literatura argentina

Edición digital exclusiva de



Casa Argentina
en Israel Tierra Santa



THE INTERNATIONAL
RAOUL WALLENBERG
FOUNDATION



EDICIONES PARÉS

RECONOCIMIENTO

Algunos capítulos de esta obra han sido el fruto de varios seminarios de elaboración con alumnos en el Centro de Estudios Judaicos de Buenos Aires, Montevideo, y Caracas durante 1977, 1978 y 1980. Muchas de sus ideas y dudas las he compartido con amigos argentinos y uruguayos radicados en Israel. Especial reconocimiento debo a las reflexiones clarividentes de Rubén Kanalestein sobre la obra de Clarise Lispector, y a las agudas observaciones sobre algunos escritores argentinos por parte de Ismael Viñas. Vaya mi agradecimiento a los queridos amigos Natan Popik, Julio Adin, leoshua Faigon, Sara y José Itzigshon, Eliahu Sorek, lehuda Ofer por numerosos diálogos que me enriquecieron y alentaron a concluir el libro gracias a la lucidez de sus juicios y acotaciones.

Algunas categorías de análisis histórico de la comunidad judía argentina que utilizo las he aprendido del Prof. Jaim Avni del Instituto Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, por quien el reconocimiento se amplifica por mi admiración y amistad.

Agradezco al programa especial del Centro de Educación Judía para la diáspora que me ha permitido cursar estudios de becario investigador posgrado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, entre 1979-1981, en cuyos marcos di comienzo a esta investigación.

Deseo expresar, además, mi deuda de gratitud a los amigos Ricardo Feierstein, Eliahu Toker, Hermán Schiller, Alberto Zlotopioro, Dalila Dujovne y Hugo Acevedo quienes han leído partes del manuscrito original y me dieron estímulo y colaboración para la edición de este libro.

Finalmente, este libro hubiese sido impensable sin la lectura y comentarios críticos de mi mujer. A Mily, pues, que me ayudó a escribir y corregir este libro, todo mi cariño y reconocimiento.

A Mily.

*Y a los amigos que buscan dar un nuevo
sentido a las palabras de la tribu...*

Introducción

Este libro se propone indagar la presencia judía en la Argentina a partir del análisis de textos literarios. Salvo algunos escritores, todos los demás autores analizados son judíos, de primera, segunda y tercera generación. Este enfoque intenta interrogar la obra de esos escritores acerca de su experiencia judía.

La primera parte está consagrada al estudio de la inmigración judía, en el campo tñ en la ciudad; interesa el análisis de los fenómenos de aculturación al nuevo país; dar cuenta del discurso ideológico con el cual se proponía legitimar a los inmigrantes judíos, especialmente en el campo, y poner en evidencia su-s modalidades de integración en la sociedad argentina.

La segunda parte está dedicada al estudio de las dramáticas transiciones y desplazamientos en la obra y vida de un escritor judeoargentino arquetípico: Alberto Gerchunoff, desde su optimismo del Centenario hasta los años de la crisis del liberalismo en el país.

La tercera parte incursiona en la dilucidación de los dilemas de la identidad judeoargentina de las generaciones más jóvenes de poetas, novelistas, dramaturgos y cuentistas.

Metodológicamente, el abordaje de estos autores argentinos y sus preocupaciones judías fui presentado estimulantes dificultades para el análisis crítico. En primer lugar, a causa del valor desigual y heterogéneo de sus producciones literarias. Pero, en segundo lugar, la complejidad de ciertos incisos de la identidad judeoargentina —la tentación del autoodio, la pareja mixta, la crisis de la conciencia judía liberal, el desapego del escritor frente al país— ha demandado aproximaciones hermenéuticas muy diferentes para cada autor y su obra.

Sin embargo, el escollo más serio que se me planteó durante la labor crítica de esta tercera parte —que incluye también textos sobre el Holocausto, Israel, y el exilio de la palabra de escritores judeoargentinos— ha sido la dilucidación misma de qué es un escritor judío.

Es que muy pocas veces se ha acudido a la obra literaria —novela, relato, poesía, drama— para investigar la presencia judía en su escritura.

Cuando se lo intentó, más bien se eligió el camino de la incursión psicologista o folklorista en busca del "tema", ;como si ja literatura fuese, simplemente, la traducción textual de la fábula que le "dicta" el autor!

En los textos de ciertos autores judíos, además, se sumó otra dificultad metodológica: la de develar las significaciones implícitas cuando, aparentemente, carecían de "tema" o "personaje"

judíos. Tal como Albert Memmi lo expresara con lucidez, el dilema de toda la literatura escrita por judíos en la sociedad de la posemancipación estriba en la siguiente paradoja: o proclamar abiertamente su condición (aun corriendo el riesgo de ser apologetica), o escribir enmascaradamente sobre la judeidad y desaparecer, entonces, como literatura judía¹.

Esta última dificultad caracterizó a un escritor genial como Kafka, sumido en el desconcierto y la extrañeza ante el idioma de su propia cultura. "Soy el invitado de la lengua alemana", decía para explicar esa distancia que separaba al judío que había en él de los demás escritores gentiles.

La actitud opuesta, la de Philip Roth, quien no se siente escritor de un idioma prestado, ha escandalizado a sus lectores ingleses por esa voluntad temeraria de desnudar todo el malestar de su condición en una especie de impúdico striptease judío. Tal como él mismo lo confiesa, "desnudarse en público es la última cosa en este mundo que se espera del judío, por él mismo, por su familia, por sus amigos judíos, por su comunidad y, sobre todo, por la sociedad cristiana, que a menudo guarda hacia él una tenue tolerancia"².

No obstante, y a pesar precisamente de las complicaciones del escritor judío con las ambigüedades, exigencias y laberintos de su condición, me propongo analizar el texto en su condición de testimonio autónomo que nos pueda devolver las sombras y los ecos de la identidad judía tal como ella se manifiesta (o esconde) en su escritura.

Pero también abordaré el texto en sus entrecruzamientos no siempre directos y atúsales con el contexto gentil argentino, a menudo alimentados por vínculos que nacen de una situación de conflicto y ocultamiento.

En Francia y en los Estados Unidos hace algún tiempo que se rehabilitó a la literatura escrita por judíos como fuente para el estudio social, histórico y antropológico de las comunidades de estos países. Facetas importantísimas para comprender su formación histórica, la interacción de los judíos con su medio; fenómenos tales como la adaptación de los inmigrantes, el proceso de su transculturación, los dilemas de la asimilación para las generaciones nativas, la persistencia del gregarismo comunitario, las relaciones judío-gentiles, los problemas de la doble lealtad en sociedades nacionalistas, apenas son algunos tópicos que el texto literario nos ayuda a estudiar, con la condición de saber valemus de él como fuente legítima para la investigación social³.

En América latina, lamentablemente, muy pocos trabajos se han emprendido en esta dirección⁴. Hasta ahora, algunas obras pioneras han sido consagradas al estudio de la inmigración a la Argentina como fenómeno histórico y sociológico, rastreando fuentes literarias. Casi ningún trabajo, empero, ha encarado a la inmigración judía en la literatura nacional. La excepción es el brillante estudio de David Viñas sobre Los gauchos judíos de Alberto Gerchunoff en el contexto del centenario (Literatura argentina y realidad política, 1964), así como el ensayo de Gladys Onega sobre la xenofobia de La Bolsa (La inmigración en la literatura argentina, 1969).

Ahora bien, en sociedades de conformación étnico-cultural migratoria, como la argentina, ya es tiempo de legitimar, además, el estudio de la realidad nacional a partir de los escritores de origen migratorio. Argentinos de primera, segunda, tercera y cuarta generación, ellos perciben el país y sus

desafíos, pero también rinden cuenta —oscura, confusamente— del grado de legitimidad y conflicto que despiertan sus lealtades étnico-religiosas para el consenso del ser nacional en un momento determinado de su historia. Precisamente, el objetivo de esta investigación ha sido tomar en consideración ambas percepciones del escritor judeoargentino. De ahí que no sólo baste estudiar el aporte del inmigrante judío y sus hijos nativos al "crisol de razas" de la Nación; también deseo comprobar qué le ha pasado a su identidad judía una vez que ellos se acrisolaron, conforme las pautas culturales, cívicas y nacionales de la sociedad argentina.

En ese contexto, este libro se inscribe en los esfuerzos por estudiar sistemáticamente las colectividades de origen migratorio en la Argentina. Pero no exclusivamente desde el ángulo histórico, socioeconómico o demográfico, sino también desde una perspectiva cultural, antropológica e ideológica. El abordaje de textos literarios escritos por judíos, a tal fin, puede muy bien estimular el conocimiento comparativo de otras colectividades en su interacción mutua con la sociedad global, tal cual surge de la mirada de sus escritores.

Esta perspectiva de análisis sólo puede consumirse si, además, también incluye la percepción de la presencia judía vista desde la mirada del escritor católico argentino. Es la razón por la cual incursiono —en una primera aproximación— en obras de Manuel Gálvez y Leopoldo Marechal, dejando para un próximo libro la indagación del estereotipo antisemita en Julián Martel y Hugo Wast, a« como el tratamiento de personajes, ambientes y paradigmas judíos en la obra de escritores liberales como Borges, Cortázar y Sábato.

Buenos Aires, 1978.

Jerusalén, 1980. Buenos

Aires, 1981.

NOTAS

1Memmi, Albert, *La liberación del judío*, Ed. OSA, Buenos Aires. 1973, pág. 146.

2Roth, Philip, "Reading my self and others", en *Imagining Jews*, Farrar Straus, Nueva York, 1974. Ese temor del judío, de verse expuesto desnudo ante el goy, Roth lo epitomiza en la voluntad moralista judía del "I ought to' vs. la tentación del deseo del 7 tcant'. No es casualidad que sus personajes judíos más "expuestos" sean al mismo tiempo los más antigentiles, como Morris Tomo pol.

3Las ideologías políticas y las lealtades de la generación inmigratoria a los Estados Unidos han sido muy bien estudiadas por William S. Berlin en *On the Edge of Politics: the Roots of Jewish Political thought in America*, Greenwood Press, 1978, mediante la utilización de textos literarios. Alies Guttman analizó los dilemas de identidad en su *The Jewish Writer in America: Assimilation and the Crisis of Identity*. Sol Liptzin hizo otro intento en *The Jew in American Literature*, donde sostiene la tesis de la existencia bicultural del judío americano. El conflicto intergeneracional y los problemas de ajuste cultural son estudiados por Bernard

Sherman en *The Invention of the Jew: Jewish American Education Novels (1916-1964)*. Un análisis sociológico de la novelística de Abraham Cahan, rico en sugerencias, ha sido hecho por Issac Rosenfeld: *David Levinsky: the Jew as American Millionaire*, mientras que Irving Howe aporta numerosas posibilidades para la investigación de la historia social y cultural judeoamericana en su libro *The World of our Fathers* y en su punzante análisis *Philip Roth Reconsidered*. Asimismo son de sumo interés las reflexiones críticas de Robert Alter en su último libro *Defenses of the Imagination: Jewish 'Writers and Modern Historical Crisis (1977)*. El trabajo de Charlotte Wardi, *Le Juif dans le Roman Français* y el de Alexander Ribner, *Le Problème juif au miroir du roman français de l'entre deux guerres*, siguen siendo análisis pioneros sobre el tema en Francia.

4Ejiel Sheintuj ha escrito en hebreo una investigación para M. A. en la Universidad Hebrea de Jerusalén sobre "La vida judía en la Argentina tal como es reflejada en la literatura ídich entre ambas guerras mundiales" (1970). R. Goodman hizo un intento parcial en *The Image of the Jew in Argentine Literature as Seen by a Jewish Writer*, P.H.D., New York University, 1972; K. Schwartz incursionó muy superficialmente en su *Antisemitism in Modern Argentine Fiction*, Jewish Social Studies, 1978. Los trabajos de Lázaro Schallman, "El tema judío en la Argentina" (*Comentario*, 1964), y "Los judíos en las letras argentinas" (*Comentario*, 1966) constituyen valiosos relevamientos y una guía bibliográfica para nuestro tema; igualmente la información suministrada por José Lieberman, *Los Judíos en la Argentina*, Bs. As., 1966. Saul Sosnowski publicó un estimulante ensayo en inglés con inquietudes muy semejantes a las nuestras: "Contemporary Jewish-Argentine Writers: Tradition and Politics", en *An Antology of Latin American Jewish Writings*, Ed. Roberta Kalechofsky, U.S.A., 1980; originalmente apareció en *Latin American Literary Review*, Vol. VI, N° 12, Spring/Summer, 1978. De los escritores judeoargentinos jóvenes analizados, su estudio sobre Mario G. Goloboff es el más próximo a nuestro enfoque.

PRIMERA PARTE

LOS INMIGRANTES JUDIOS EN EL CAMPO

Y LA CIUDAD ARGENTINOS

"A la mañana, los claras mañanas calurosas y dulces, bíblicas mañanas del campo argentino, los israelitas de ancha barba se inclinaban sobre el suelo intacto, con sus palas redondas, con su rastrillos, y había algo de ritual, de místico en la gravedad con que desempeñaban su sencilla tarea". (A. GERCIUNOFF, Los Gauchos Judíos).

*"Somos, Alberto, la sección hispana de los
nabíes y de los rabíes, que dobla en sus
ladinos otrosíes la unicidad jerosolimitana
Somos la cuadratura castellana del círculo
judío, Sinaíes en buen romance, Toras
sefardíes, salmos y trenos a la toledana.*

*(CARLOS M. GRÜNBERG,
a la memoria de GERCHUNOFF)*

"El guetto porteño no está emparedado a semejanza de los antiguos guettos europeos y las iglesias católicas suelen llenarse de muchachos judíos, que se dan cita sacrilegamente con muchachas cristianas..." (CÉSAR TIEMPO, Pan Criollo).

CAPITULO I

Los Gauchos Judíos y la legitimación criolla de la identidad

Alberto Gerchunoff publicó su primer libro *Los gauchos judíos* en 1910. Desde entonces, estará vinculado raigalmente a todas las connotaciones ideológicas del Centenario: fue un bautismo literario y nacional. Generacionalmente, este acontecimiento lo marca para siempre. El también, junto con Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, eran "los jóvenes del Centenario", participando del ascenso literario de las clases medias, sean pobres hidalgos provincianos, o pequeña burguesía inmigratoria.

En torno de los festejos del Centenario, empero, esta generación tomó distancia crítica, a pesar de su optimismo básico, distinto de aquella euforia de los *gentlemen* escritores del 80¹ Lejos de cuestionar el proyecto liberal, todo el esfuerzo de estos escritores profesionales tenderá a regenerar al *ser nacional*, bastardeado por el cosmopolitismo y materialismo del Progreso, que convirtió al Granero del Mundo en un país que, según ellos, había perdido su espiritualidad distintiva. A la renovación y el progreso, estos jóvenes oponían el espíritu de la tradición y recuperación del pasado hispano-indígena. A la imitación de lo extranjero, la búsqueda de la raíz propia y la valoración de la tierra indómita y el paisaje. Frente al europeísmo afrancesado, teísta y positivista, se Reivindicaba la tradición hispano-católica: la Raza española, conquistadora y fundadora, que resistía la invasión inmigratoria en las provincias del antiguo Virreinato, frente a la ciudad puerto.

Así, en *El diario de Gabriel Guiroga*, Manuel Gálvez ensayaba una interpretación de la evolución argentina en la que dos fuerzas operantes se disputarían las esencias de la nacionalidad: el Interior, custodia de la vieja alma nacional, contra el Litoral cosmopolita, ciudad puerto, amorfa y tentacular.² La reconquista del espíritu patricio de tierra adentro frente al avance degradado!" del progreso materialista urbano se parapeta en el regionalismo de todo el paisaje de la literatura telurista: *El país de los matreros*, de Fray Mocho; *Montaraz*, de Martiniano Leguizamón; *La Australia argentina*, de Roberto Payró; *El país de la selva*, de Ricardo Rojas. Gerchunoff, precisamente, se inserta en esta misma corriente de telurismo literario que buscaba exhumar el *Volkgeist*, ese espíritu popular que sólo se lo podía sorprender en los pudorosos maridajes con el espíritu de la tierra (el *Erdaeist* del historicismo romántico alemán).

Es que este inmigrante judío comprendió de inmediato que la Restauración Nacionalista iba dirigida especialmente contra los gringos. Y que obras como *Blasón de plata*, de Ricardo Rojas, querían recordarles, liminarmente, que la historia del país era una misteriosa cosmogonía nacional a la cual tendrían acceso únicamente aquellos iniciados del espíritu telúrico y con sensibilidad indigenista. Ruso, judío e inmigrante, Gerchunoff supo, irremisible, que el indigenismo le estaba vedado. En cambio, el regionalismo telúrico, si no lo blasonaba con ese rito de fecundación nacional como deseaban presentar a la Conquista y la Fundación de ciudades coloniales, al menos lo invitaba a la comunión junto al espíritu criollo. *Los gauchos judíos*, pues, se inscribe en ese intento de evocar las nupcias de la" identidad de la estirpe con la intimidad del terruño. Martiniano Leguizamón, en su prólogo,

saludaba con alborozo a Gerchunoff "como a uno de los escritores de la tierra: tiene el don de desentrañar la oculta belleza de los asuntos más sencillos y familiares".³

Y no era para menos su admiración. Porque 'las colonias judías [. . .] fueron a trazar los primeros surcos en el linde de Montiel, la selva hirsuta y huraña como el alma de sus moradores de antaño que la hicieron famosa con leyendas de bravura y fiereza selvática" (pág. 18).

Los judíos de los relatos de Gerchunoff se dignifican ante los ojos oraculares de este patriarca entrerriano en virtud del misterioso influjo que sobre ellos ejerce el paisaje, celebrando su temprana asimilación al terruño: "En vano los viejos rabinos seguirán mesándose las largas barbas al repetir sus oraciones, las lamentaciones seculares de la raza; sus hijos ya entran con desgano en la sinagoga, abandonan los hábitos tradicionales adoptando los trajes y usos de la comarca y adquieren, como por lenta infiltración del medio ambiente, con los instintos de libertad, esa independencia brava e inextinguible que timbra con rasgo acentuado el perfil moral de nuestro paisano" (pág. 19).

Pero si el prologuista exalta al Jacobo acriollado porque ha encontrado más sabroso "que el té preparado en el samovar de la lejana aldea rusa, el mate cimarrón del fogón campesino", en cambio rinde culto a las estampas bíblicas del libro de Gerchunoff. Tal como se analiza más adelante, el evangelismo del escritor judío sustituirá un indigenismo que le falta para legitimar, Biblia Sagrada mediante, el maridaje de la tierra virgen con los judíos inmigrantes. Los perfiles de las "garbosas muchachas hebreas, morenas de ojos rasgados, misteriosos y profundos, o las rubias que tienen en la dulce mirada el azul que tiembla en las pupilas de la Virgen", para Leguizamón son perfiles de bíblicas campesinas. Es decir: respetables y dignas, sin ningún rastro que delate las inmigrantes judías de las aldeas rusas. Son estampas cuyos cuerpos "modela el pampero bajo los toscos vestidos de percal" (pág. 18).

Raquel, Rebeca, Ester, Miryam y Rut lo cautivan con su sencilla belleza "de flor agreste" y, simultáneamente, "porque se hacen perdonar la volubilidad con que olvidan el severo precepto que les veda amar a los que no son de su raza" (pág. 19).

Este es el milagro que promueve el telurismo y criollismo de *Los gauchos judíos*: los mismos escritores nacionalistas del Centenario se lo apropian para una generación de intelectuales que reaccionan fóbicamente frente al inmigrante y sus costumbres "disolventes".

Toda esa generación joven y la modernista que la precedió descubren el elemento estructurador que ordena y otorga sentido a los relatos de *Los gauchos judíos*: la tierra entrerriana, al mismo tiempo que el sustrato temático que legitima el paisaje criollo, a través de estampas acuareladas de los Evangelios.

Esta transustanciación de praderas entrerrianas con valles y cañados bíblicos, el telurismo de Gerchunoff la resuelve, ideológicamente, en la consagración de la tierra, pero como Tierra de Promisión. De ahí que, con *Los gauchos judíos*, este autor naturalizado se inserta en la literatura regionalista con una zona sagrada donde el Pueblo de la Biblia pone fin al destierro milenar y despierta el viejo sueño redentorista. Gerchunoff mismo anunciaba, en la edición de *Los gauchos judíos*, su próxima y nunca acabada novela: *Tierra de Sión*. En su autobiografía, escrita en 1914, confesaba que ese sionismo no era privativo sólo de su sensibilidad, sino que la misma tentativa de colonización agrícola del Barón Hirsch "iluminaba a los israelitas de Tulchin, como la esperanza mesiánica de retorno al reino de Israel. Mi padre era de los que tenían más noticias sobre el particular. Las había leído en un periódico que circulaba con sigilo y que exhibía, me acuerdo, el retrato del benefactor"⁴.

Desde *Los gauchos judíos* hasta *Entre Ríos mi país*, pues, Gerchunoff se incorpora a la literatura paisajística y telúrica del país con un timbre muy disinto del de otros creadores teluristas, sean Arturo Capdevila (*Tierra mía*), Joaquín González (*Mis montañas*) o Juan Carlos Dávalos (*El viento blanco*), porque este intelectual judío, inmigrante y nacionalizado, descubrirá su heráldica en el fervoroso aquerenciamiento en la *Tierra de Promisión*: allí hace el aprendizaje de la identidad de su estirpe sin blasón, pero que ic hará borrar sus orígenes, como confiesa en su autobiografía.

El otro inciso ideológico con que los jóvenes del Centenario querían impugnar la invasión aluvional de la República liberal fue la reivindicación de la Argentina de cuño hidalgo, española y fundadora.

La hispanofilia de Gerchunoff, al igual que su telurismo, cumplirá una, función legitimadora durante toda su obra literaria. Se verá cómo la mediación de Sefarad sirvió a Gerchunoff para legitimar una estirpe hidalga hispanohebrea, capaz de incluirlo en el solar de la raza. A tal punto que autores hispanistas católicos como Manuel Gálvez lo incorporaron en sus novelas (el Orloff de *El mal metafísico*), y Carlos Ibarguren (en su época de militante de la Democracia Progresista) aceptó incluso que compartiera su candidatura a senador."

Ahora bien: la metáfora de Tierra de Promisión adjudicada a la Argentina no fue un invento del autor de *Los gauchos judíos*. Algunos dirigentes sionistas ya polemizaron apasionadamente en periódicos ídich y hebreo que circulaban en Europa oriental acerca de la viabilidad del proyecto de colonización judía del Barón Hirsch en la Argentina frente a la incipiente colonización sionista en Palestina.⁶ El espíritu de productivización mediante el trabajo agrícola, por su parte, también formaba parte inescindible de la voluntad de ayudar a las masas judías empobrecidas y lumpen, de liberarse de la intermediación mercantil y formas de prestaciones precapitalistas que estaban sufriendo una profunda crisis en el imperio zarista durante la década del 80.

El padre de Gerchunoff, luego de arruinarse con la guerra ruso-turca, "profesaba el credo de Tolstoi: amaba la humildad de la faena campestre, el vivir sin ruido, el pan ganado en la propia heredad y con el propio trabajo. De tal modo —el escritor cuenta en su diario— decidió abandonar sus tareas habituales inmigrando a la Argentina, *que el periódico de propaganda emigratoria glorificaba y comparaba con Sion".⁷ (Subrayado mío. L.S.)

Al despedirse de Rusia, en el límite de Graieff, el niño de 11 años, camino de Berlín, escuchó de boca del padre esta promesa: "Allá en la Argentina trabajaremos la tierra, comeremos pan de nuestro trigo y seremos agricultores como los antiguos judíos, los judíos de la Biblia".⁸ A partir de aquí, el doloroso desarraigo se encanta mágicamente con el Éxodo eglógico-pastoril a la Tierra Prometida.

La fábula de la espiga y la piedra preciosa, que le cuenta su padre, le hace compartir el secreto de la felicidad bucólica por sobre los beneficios pecuniarios del legendario Rabí Akiva.

Esta dicha encantó a los inmigrantes judíos desde el primer instante. Antes de vivir en la colonia Rajil de Entre Ríos, aún en los primeros y duros momentos de Moisés Ville, sobre la campiña salvaje, cubierta de pastizales, viviendo en ¹ pequeñas carpas de lona", Gerchunoff ya comulgaba con esta tierra sagrada.

"A la mañana, las claras mañanas calurosas y dulces, bíblicas mañanas del campo argentino, los israelitas de ancha barba se inclinaban sobre el suelo intacto, con sus palas redondas, con sus rastrillos, y había algo de ritual, de místico en la gravedad con que desempeñaban su sencilla tarea".⁹

El contacto con esa tierra los transformó completamente. Ya no eran los ' míseros y tristes judíos de Rusia, agobiados por el terror, envilecidos por la esclavitud. Caminaban erguidos y rompían la tierra, que ya no regaban con lágrimas sino con sudor, el sudor del labriego, de la buena fatiga. Así comenzaron redimiéndose los Abraham, los Moisés, los Jacob, al labrar el campo".¹⁰

Y en esta tierra de promisión el padre de Gerchunoff oficiaba las oraciones del primer sábado en Moisés Ville, bendiciendo la libertad que gozaban en la Argentina, al punto de saltarse la famosa oración con la que los judíos suplicaban a Dios misericordia para que los salvara de la cautividad de la diáspora. Para este agradecido inmigrante, su grey ha dejado de vivir en "aquella cautividad que conocieron sus hermanos en Babilonia, o bajo el poder de los romanos, o en Rusia, donde se los mata, persigue y humilla". En cambio, "aquí somos hombres libres, no estamos en cautividad, sino en nuestra tierra, puesto que, según los sabios de la Doctrina, Sion está allí donde reinan la felicidad y la dicha".¹¹

Consciente de lo osado de esta conclusión, Gerchunoff reconocía que su padre había afirmado algo muy grave para los judíos devotos de la colonia, "porque negar la cautividad fuera de Palestina es renunciar a la esperanza del retomo a Jerusalem". No obstante, al igual que numerosos judíos que también

vivieron en la Argentina como una opción a Sion, Rabí Gregorio ben Abraham Moisés no invocó desde entonces misericordia divina para liberar a su grey de la diáspora. "Por primera vez, en la colonia Moisés Ville, en el año 1891 de la era cristiana, en la República Argentina, el pueblo elegido se sintió en tierra hospitalaria, en tierra materna, y no elevó a Jehová la oración milenaria de su esclavitud".¹³

El tránsito de Moisés Ville a Rajil, poco tiempo después, y luego del asesinato de su padre a manos de un gaucho pendenciero, lejos de empañar esa fe en la Tierra de Promisión, por el contrario ha de consagrar el reencuentro de Sion en tierra entrerriana.

Es que *Los gauchos judíos*, escrita en 1910 para participar en los solemnes homenajes del Centenario, consagró simbólicamente a la colectividad judía su bautismo nacional.

"Acta de fundación de un pueblo", lo llamó Luis Emilio Soto,¹³ y Bernardo Verbitsky, haciendo suya la profesión de civismo de los gauchos judíos, dijo que con ese libro los judíos adquirieron "la verdadera carta de ciudadanía en la Argentina".¹⁴ Y no se equivocaba: toda la generación de escritores judeoliberales que lo sucedió mamó de este libro mitológico la pachamama con que se nacionalizaban.

"En Rajil fue donde mi espíritu se llenó de leyendas comarcanas. Las tradiciones del lugar, los hechos memorables del pago, las acciones ilustres de los guerreros locales llenaron mi alma a través de los relatos pintorescos y rústicos de los gauchos ... En aquella naturaleza incomparable, bajo aquel cielo único, en el vasto sosiego de la campiña surcada de ríos, mi existencia se ungió de fervor, *que horró mis orígenes* y me hizo argentino."¹⁵

Nuevo Éxodo, ía llegada a la tierra entrerriana fue vivida por Gerchunoff como una conversión personal: no podía ser de otra manera cuando, colectivamente, imaginaban que la grey había alcanzado la Tierra Prometida.

Y a pesar de que su voluntad expresa fue "pintar las costumbres de los agricultores judíos" en las colonias que la *Jewish Colonization Association* ofrecía a los inmigrantes, estamos lejos de descubrir en *Los gauchos judíos* el itinerario costumbrista que testimonie el esfuerzo de adaptación y transculturación con el nuevo entorno.

Porque la gran metáfora que es posible leer en este texto fundamental de Gerchunoff nada tiene de realista; sí, en cambio, se despliega a partir de su soporte temático —la Tierra de Promisión— a otras funciones simbólicas que articulan y estructuran los relatos. La

egloguización bíblica de la vida campestre conduce el relato a través de estampas policromáticas donde los hebreos bíblicos coexisten con los criollos entrerrianos. Muy pocos son los personajes reales que viven genuinos conflictos reales. La evocación de tipos humanos que ha conocido en su adolescencia, salvo el doctor Yarcho, Remigio Calamaco y Favel Douglach, constituyen perfiles de esencias, ora de estampas bíblicas, ora criollas, unas y otras bucólicas y apacibles, que beatifican la labor cotidiana sobre una tierra sagrada.

Precisamente esa voluntad de sacralizar la vida de estos colonos condujo a Gerchunoff a escribir una especie de *geórgicas judeocriollas*, donde son menos importantes los tópicos campestres que ese virtuosismo de componer estampas de un gusto plástico y cromático tan modernista. Pero que, a decir de Martiniano Leguizamón en el prólogo del libro, delata un sugestivo impresionismo, "avaro de las imágenes atesoradas en su retina".¹⁸

1. Argentina: Tierra de promisión

El rabino esperado en el relato "Llegada de inmigrantes", "había tomado parte en la expedición a Palestina para comprar tierras, antes de llevar a cabo su proyecto colonizador el Barón de Hirsch" en la Argentina. Este librepensador iluminista se dedicó al "comercio en Odessa y escribía en el periódico *Sphira*, escrito en hebreo antiguo". Mientras se aguardaba al futuro guía espiritual de la colonia, los colonos "revivían la llegada a la tierra prometida, a la Jerusalem anunciada en las prédicas de la sinagoga, y en hojas sueltas se proclamaba, en versos rusos, la excelencia del suelo:

*A Palestina y la Argentina
iremos a sembrar, iremos, amigos
y hermanos, a ser libres y a
vivir...¹⁷*

Desde el primer relato, "Génesis", se anticipa en los villorrios judíos de Rusia la Tierra de Promisión sudamericana. Rabí Jehuda Anakroi anunciaba las nuevas luego del "encuentro con los hombres del Barón de Hirsch para la organización de las colonias hebreas en la Argentina". Y el Daien de Tulchin comunicaba el proyecto de colonización agrícola con "su voz emocionada", que "vibraba como en el templo al ir a hablar de la Tierra Prometida", para sentenciar, profético, las cualidades sublimes de esa tierra donde "todos trabajen y donde el cristianismo no nos odia, porque allí el cielo es distinto, y en su alma habitan la piedad y la justicia (pág. 20).

Tal era la alegría de emigrar a la Argentina y volver a ser agricultores bíblicos, que le hace olvidar, "en mi regocijo, la vuelta a Jerusalem", viniéndole a la memoria del Daien la sentencia poética de Yehuda Halevy: "Sion está allí donde reinan la alegría y la paz" (pág. 21).

Esta paz y este regocijo, precisamente, son la sustancia que impregna todas las estampas bucólicas que egloguiza Gerchunoff a través de un motivo recurrente: la resurrección de los hebreos bíblicos que nacen en la tierra criolla.

El Daien Jehuda Anakroi invita a sus vecinos a seguirlo en este Éxodo regenerador: "A la Argentina iremos todos y volveremos a trabajar la tierra, a cuidar nuestro ganado, que el

Altísimo bendecirá. Si volvemos a esa vida retornaremos a nuestra existencia anterior..." (pág. 21).

El contacto con la tierra criolla exhuma, mágicamente, los perfiles bíblicos.

Así, las labriegas hebreo-enterrerianas le recuerdan al narrador "las mujeres augustas de la Escritura. Tú revives en la paz de los campos las heroínas bíblicas que custodiaban en las campiñas de Judea los dulces rebaños y durante las fiestas entonaban, en los atrios del templo, los cánticos de alabanza a Jehová".

Estas campesinas resucitan a las heroínas del Antiguo Testamento, legitimando Gerchunoff, de esta manera, una nobleza para estas inmigrantes judías rusas que nadie osa poner en duda: "Raquel, tú eres Esther, Rebeca, Débora o Judith. Repites tus tareas bajo el cielo benévolo y tus manos atan las rubias gavillas cuando el sol incendia, en llamas de oro ondulante, las olas de trigo, sembrado por tus hermanos y bendecido por el ademán patriarcal de tu padre, que ya no es prestamista ni mártir, como en la Rusia del zar" (pág. 24).

La vida rústica y remota del Jordán, o los servicios expiatorios del Templo jerosolimitano, van tramando el paisaje que no sólo desagradaba a los judíos de aquellas despreciadas profesiones del ghetto; los gauchos judíos, además, apergaminan un salterio de estampas hieráticas y nobles del hebreo regenerado en las colonias agrícolas, purificado de todo estigma usurario y de cualquier sospecha mercantil y fenicia. El Rabí Abraham, al cumplir los preceptos rituales de las filacterias, parecía trasfigurarse con "un aire oriental y sacerdotal", y las palabras de las bendiciones eran pronunciadas "en el idioma que habló Jehová a los profetas" (pág. 48).

Hasta los bueyes tenían la resistencia de los bueyes bíblicos, "enormes como montañas y mansos como criaturas" (pág. 41). El paisaje otoñal de Rajil, adormecido en una gravedad brumosa y esfumado por tonos amarillentos de las huertas, daba un cierto "aire de una melancolía dulce como en los poemas bíblicos", en que "las pastoras retornan con el rebaño sonámbulo bajo el firmamento de Canaán..." (pág. 51). Y si el Rabí Abraham hizo el elogio del cielo azul enterreriano durante su visita a la estancia de don Estanislao Benítez, "fue para bendecir su intensidad y beatitud como si fuera el cielo jerosolimitano" (pág. 66).

Jeved, la "triste del lugar", evocaba con su andar el perfil cadencioso y triunfal de "las hembras gloriosas de la Biblia". Mujeres como ella "empujaron al combate a las huestes de Jefe y en la santa ciudad asistían, serenas e inmóviles, a los sacrificios y a los castigos". En su retrato, Gerchunoff condensa la egloguización de una estampa que pareciera haber sido pintada para misales renacentistas. Cuenco al hombro, Jeved "evocaba en el amanecer de los prados láminas de antigua poesía ... Y al modo de esas mujeres que decoran en apagados colores las páginas de los viejos misales ... Jeved ostentaba un casco de crenchas bronceadas que volvían más densa la negrura de las pupilas, a la sombra de cuyas pestañas el alma del rey Salomón habría entonado su cántico de paz y molición" (pág. 91).

Las palabras que decía, "como si fueran sentencias sacramentales", se compadecían del arrobamiento de tardes enteras donde "había algo de hierático en sus maneras", a tal punto que sus respuestas "semejaban un rezo".

Y si este maridaje de las *esencias bíblicas* con la *tierra gaucha* va contorneando el sustrato temático del ámbito donde se apergaminan las estampas de los gauchos judíos, algunos de ellos condensan el perfil paradigmático de sus personajes.

Porque han de ser, justamente, los arquetipos de ese *oxímoron* que metaforiza el perfil mestizado de dos espíritus: el *criollo* y el *hebreo*. El poeta Favel Duglach constituye el paradigma de esta voluntad integracionista del libro.

Conocedor de las Escrituras, "pasábase el tiempo conversando con los ancianos de la sinagoga", y su imaginación lírica lo llevaba a componer "ditirambos" y "expresiones de égloga".

Y al mismo tiempo que amaba la tradición hebrea y se exaltaba al relatar "ante el auditorio algún episodio de la Biblia", él "sentía la poesía criolla del valor". Tal como sentencia el narrador, "en su espíritu se habían *fundido* las tradiciones hebreas y las gauchas" (págs. 81/84).

Entiéndase bien: tradiciones hebreas en tanto sinónimo de bíblicas: este es el modelo prestigioso, tanto para judíos como para cristianos, convertido en el acervo cultural que legitima lo *judío* en Gerchunoff. Así, Favel glorificaba la vida nómada del paisano, las fábulas comarcanas "que narraba los sábados a los colonos, sublimando con su emoción el heroísmo de los criollos del pago entrerriano y el coraje guerrero de los israelitas de otra edad, cuando Jetté comandaba briosos ejércitos, y las insignias del rey David llevaban a los pueblos de Oriente el esplendor de su fe y de su fuerza" (pág. 82). Este poeta que veneraba al criollo Remigio Calamaco, "a quien admiraba por sus hazañas y respetaba por su vejez", alternaba en los fogones las legendarias narraciones del cautiverio babilónico con los cuentos del pago "acerca de aquel bravo gaucho que peleó con un tigre" (pág. 84).

Y se lo respetaba en la colonia "a pesar que descuidaba su labrantío y su quinta", sólo porque "sabía revivir la grandeza del reino extinguido y embellecer las fábulas de la comarca (pág. 85). El gaucho judío Flavel se diferenciaba del talmudista tradicional como el matarife de la colonia de Rosh Piná, quien llegó incluso a acusarlo de herejía. Al rabí Flavel le bastaban las lecciones aprendidas en la casa paterna donde "aprendió a amar la naturaleza y la vida sin la fatigosa casuística rabínica ortodoxa". Sus modelos eran absolutamente otros: no el judío del Galuth, sino el hebreo de la Biblia: "pues admiro tanto a los gauchos como a los hebreos de la antigüedad. Como éstos, son patriarcales y nobles" (pág. 83).

Por eso, al proyecto integracionista de Gerchunoff no hay que buscarlo en el simple costumbrismo con que retrata a un gaucho judío: su modelo no es el peoncito Jacobo, "todo un gaucho: bombachas, cinturón, cuchillo y hasta esa cosita de plomo para matar perdices: en cambio, en la sinagoga permanece mudo y no sabe rezar" (pág. 27).

Más bien es necesario vislumbrarlo en el mestizaje cultural que propicia en personajes como Rabí Abraham, quien, "vestido de bombachas como los nativos

del suelo y con ancho tirador en la cintura", no oculta su formación judía tradicional en su esfuerzo por colonizarse al nuevo medio rural de inmigración.

Ahora bien, esa apelación a la iconografía bucólica del Antiguo Testamento también es posible encontrarla en algunos textos de autores cristianos como Guillermo Enrique Hudson, especialmente en *Vida de un pastor*. En carta a Edward Garnet, confiesa el autor de *Allá lejos ij hace tiempo* que algunos criollos a quienes había conocido en las pampas tenían fuertes reminiscencias del lenguaje bíblico, y entre esos hombres, "a menudo ancianos que poseían extensas tierras y ricos ganados [...] había quienes hacían recordar a Abraham e Isaac, a Jacob y a Esaú, a José y a sus hermanos, y aun a David, el apasionado salmista, con guitarra, tal vez, en lugar de un arpa".¹⁸ Sin embargo, el uso de la ambientación bíblica de Gerchunoff difiere de Hudson, básicamente por su función significativa: el autor judío, a diferencia del inglés, legítima, apelando al pasado inmaculado del Antiguo Testamento, el presente trasplantado de un pueblo humillado y vilipendiado, confiriéndole respetabilidad evangélica.

También el procedimiento empleado por Gerchunoff para que los personajes y atmósferas de sus estampas comulguen con alegorías judeo-cristianas se inscribe en el mismo empeño de buscar respetabilidad y legitimación para sus colonos judíos entrerrianos.

Roberto Giusti, en su artículo "El espíritu y la obra de Gerchunoff", avizoró con mucha perspicacia la profunda fascinación que ejercieron ambos Testamentos sobre el autor de *Los gauchos judíos*. A tal punto, que intentó conjeturar que de la religión de Israel "no quedan en su alma sino el aroma poético que exhalan las páginas del Antiguo Testamento [...] y la pareja atracción que sentía por el Nuevo, perfumado con la dulzura evangélica del Rabí de Galilea".¹⁹

Así, nos recuerda Giusti, los ojos de Raquel, esa robusta y bronceada ordeñadora de la raza de Esther, de Rebeca o de Judith, "tienen el azul que tiembla en las pupilas de la Virgen".²⁰

Además, los rostros envejecidos, las barbas blancas, las manos largas y nudosas de los viejos sentados en silencio en días de lamentaciones, evocan en Giusti "grupos místicos del tiempo de los Apóstoles".

¿Quién no ha visto, pregunta Giusti citando una páginas de Gerchunoff, esos perfiles quemados y llenos de angustia, en las estampas antiguas, en los murales de las iglesias?". Y encarándolo, uno de los ancianos le dice: "Moisés, tu figura encorvada, tus pies desgarrados, tus ojos profundos y tristes, recuerdan a los santos pescadores que acompañaban a Jesús por los arrabales, Jesús tu enemigo, Jesús, el discípulo de Robenu Hillel, tu maestro". Y cristianizando la atmósfera donde hacen sus labores los gauchos judíos, prosigue Giusti evocando a un evangelizado Gerchunoff: "Y los amigos de Jesús supieron de tus amarguras y mojaban el pan en tus lágrimas como tú al pensar en las penas que sufren tus hermanos, azotados en todas las ciudades y pisoteados por todos los caminos del mundo. Viejo Moisés, tu cara pálida, arada por el dolor como la tierra de tus hijos por el arado, es la misma cuyos ojos incendió la buena nueva allá, cuando en el Templo incomparable las vírgenes levantaban hacia el santuario los brazos desnudos, y del fondo de la Judea los hombres venían para la Pascua, y traían en ofrenda al Señor, su albo cordero".²¹

Al final del relato "La muerte de Rabí Abraham", asesinado por un peón pendenciero, en una clara reminiscencia de la muerte de su padre, Gerchunoff compone una estampa de la Pasión. Mientras agonizaba, "con su cabellera, con su barba, con su túnica, parecía

nuestro Señor Jesucristo, velado por los ancianos y las santas mujeres de Jerusalem..." (pág. 49).

La comarca de Rajil está en paz con la naturaleza y con los hombres que la rodean. Los gauchos judíos forcejean con el surco mientras aran y oran. Y si el acoso de los montes feraces despierta un legendario temor por cuatreros y tigres, se lo conjura inmediatamente: es un temor compartido por pioneros que se abren paso en la tierra bendita, incomparablemente menos temible que la adversidad de los hombres de la Rusia antisemita.

Los sucintos croquis de la adversidad natural en la Tierra de Promisión entrerriana (inundaciones, langostas devastadoras, sequías) se resuelven con el mismo tipo de evangélico optimismo en un futuro mejor que en aquellos bocetos donde Gerchunoff narra las adversidades humanas. La muerte de Rabí Abraham (evocación del asesinato de su padre en Moisés Ville) a mano de un gaucho de mala entraña se sublima cristianamente como si fuera una estampa de la Pasión de Nuestro Señor que ruega el perdón para su asesino (pág. 49). Pero más elocuente aun es el prejuicio antisemita que súbitamente aflora en la colonia para acusar al judío del robo de un caballo, y ante el cual Gerchunoff reacciona con sumisión. Por un lado, don Abraham prefiere pagar al comisario los quince pesos de la demanda por el supuesto hurto, "y así se acaba el asunto", ya que le fastidian las interrupciones "del trabajo de la cosecha". El caudillo del pueblo, don Estanislao, comentó el arreglo jovialmente, calificando a Rabí Abraham de "picaro", pues le parecía la solución más rápida. Pero desde aquel día el comisario empezó a pensar con la misma lógica del estereotipo antisemita que confirma la pusilanimidad del personaje de Gerchunoff: "Son ladrones estos judíos: por lo menos lo confiesan en seguida". El narrador, por su parte, refuerza esta resignada adaptación del estereotipo: "¿Se pierde un caballo? El judío es el ladrón. Y en su escepticismo de israelita, acostumbrado a sufrir delitos no cometidos y a pagar culpas ajenas, reconoció en aquel principio de proceso el cumplimiento de la tradición secular" (pág. 80).

Porque a pesar de que el gaucho idealizado no es el campesino de Rusia, Rabí Abraham, "en cambio, es el mismo judío y, por lo tanto, la situación no variaba". Es que para Gerchunoff el temible presentimiento, "quizá sin prever sus consecuencias lejanas", del comienzo de un período nuevo "que trasplanta al suelo argentino el juicio eterno sobre los hebreos" merecía, en 1910, una respuesta fatídica de Rabí Abraham: era menester sublimarla en una ecuánime filosofía salomónica que abrigaba un sentido dolorosamente profético. El sentido de esta sublimación es claro: Gerchunoff no podía empañar su homenaje al Centenario con la denuncia de antisemitismo. Así, prefiere convertir en destino secular la afrenta reiterada. Un año antes, 1909, el asesinato del coronel Falcón había desencadenado la "caza del ruso" y la quema de libros rituales en Plaza Congreso.

Ahora bien, esta "filosofía salomónica" razonaba con dos inflexiones: la pasividad de la resignación y la apelación a la buena voluntad de los católicos argentinos. Porque si el escritor judío corroboraba tener un afecto no correspondido con aquellos peones a quienes 'no tutea, come con él en la mesa familiar y no lo manda a la cocina, con el perro y los gatos...', Gerchunoff se esperaba "con la paciencia de la raza ele Job", en ser aceptados, al menos, en el "segundo centenario" de la República. En efecto, el cuento finaliza encomendando al lector/a la confianza cívico-evangélica gerchunoffiana: "Yo quiero creer, sin embargo, que no siempre ha de ser así, y *los hijos de mis hijos podrán oír, en el Segundo Centenario de la República, el elogio de próceres hebreos, hecho después del católico Te-Deum, bajo bóvedas santas de la catedral...*" (pág. 88) (subrayado mío L.S.)

2. Gauchos judíos. Parejas mixtas

El pacífico discurrir de los personajes de Rajil no se altera en la bucólica armonía de la tierra judeo-criolla ni aun por los matrimonios mixtos, motivo por el cual el celo de la Ley hebrea habría podido desencadenar un drama comunitario. Este es el caso de los romances mixtos de *Los gauchos judíos* que tanto entusiasman a Leguizamón al llamarlos "crisol del amor".²² A decir de Soto, "los mandatos del corazón de ambas muchachas (Miriam y Raquel) desafían el cordón sanitario del aislamiento entre hebreos y *goim*, y afirman el imperativo de fusión al seguir a los paisanos querendones".²⁸ La integración nacional, ese sueño tan caro a Gerchunoff, no podía dejar de tener su ejemplificación en su libro a través de la pareja mixta. Pero ésta debe ser leída en esa amalgama de sentimientos, en un escenario donde todo se integra y nada se diferencia. La pareja mixta, así, es retratada por Gerchunoff como una trasfusión sentimental que comparte esa misma hibridez fecunda del mestizaje musical en el cual "los músicos, acordeón y guitarra, atacaban trozos populares del repertorio judío coreados por un murmullo de voces". Sonaba tan natural como la melodía que entonaba Lázaro para enamorar a Javed, formada con el repertorio de "canciones rusas, motivos judíos, vidalitas y estilos".

Ni siquiera la ignorancia de sus respectivos idiomas era un impedimento para los novios mixtos. El misterio del amor borraba, súbitamente, diferentes costumbres y lenguas.

Así, el requiebro de Rogelio entonaba una vidalita que despertaba el embeleso de Myriam, "quien le respondía con un canto judío, extraño a los oídos del criollo, pero familiar a su corazón" (pág. 41).

La ausencia de reacciones de los devotos judíos ante esos "episodios naturales" que no turbaban la convivencia de la colonia es muy significativa. ¿Acaso realmente no las hubo? ¿O la placidez idílica de los gauchos judíos había anestesiado a tan severos custodios de la Ley? Esta omisión deliberada del autor de reacciones rabínicas sobre un conflicto muy sensible, ¿no metaforiza tal vez su intento de que los inmigrantes judíos se asimilen a la cultura regional de la patria elegida, para refutar el cargo bastante difundido de que los israelitas eran un cuerpo extraño a la nacionalidad?²⁴

Gerchunoff era consciente de que se acusaba al judío entrerriano de compartir una naturaleza autosegregacionista y supuestamente renuente a la integración en el crisol de razas. Había tenido muy presente, un año antes de la aparición de *Los gauchos judíos*, la publicación de un libro heráldico: *La restauración nacionalista*. Porque el nacionalismo espiritualista de Ricardo Rojas también denunciaba las escuelas privadas judías de las colonias agrícolas de Entre Ríos como uno de "los factores activos de disolución nacional", juntamente con las escuelas alemanas, italianas e inglesas.²⁵

Tampoco pudo desconocer la campaña antisemita que el Inspector de Escuelas Ernesto A. Bavio propalaba desde *El monitor de la educación común*, esa misma revista oficial del Consejo Nacional de Educación en la que Gerchunoff había de desempeñarse como redactor entre 1908 y 1910.

En efecto, el 30 de noviembre de 1908 publicaba Bavio un virulento y avieso ataque a las escuelas israelitas entrerrianas de la J.C.A., exigiendo su inmediata clausura al argüir que la enseñanza del ídich y textos hebreos "impiden la asimilación de los inmigrantes".²⁶ Este desatado antisemitismo educacional desencadenó una orquestada campaña periodística contra las escuelas judías, a las que se les adjudicaba el sambenito de la *no asimilación*, justamente en una era de restauración nacionalista y de espiritualidad hispanocolonial

xenófoba. Diarios como *La Nación* (donde Gerchunoff publicó varios relatos de lo que iba a ser *Los gauchos judíos*) y *La Prensa* se hicieron eco de la histérica campaña antisemita.²⁷

Ninguno de estos explícitos amagos para demandar la asimilación cultural y étnica de los inmigrantes judíos pudo haber sido ignorado por Gerchunoff. Más aun, esta demanda asimilacionista, especialmente recelosa del gregarismo judío, gozaba del consenso nacional, fuesen liberales positivistas quienes la reclamaban o hispanoindigenistas con apego al krausismo español.²⁸

El prólogo de M. Leguizamón a *Los gauchos judíos*, en tal sentido, es paradigmático: les reclama "abandonar los hábitos tradicionales" judíos para adquirir "como por lenta infiltración del medio ambiente un nuevo sentido de libertad".

Ahora bien, esa libertad consentida por la élite gobernante a los inmigrantes y conferida como gracia especial a condición de que se asimilasen al crisol de la raza nacional, es la misma que se agradece a través de los personajes del cuento "El himno". Igual que Favel Duglach, Israel Lelner, Isaac Hermán y José Haler, estos gauchos judíos son "prudentes, buenos y sabios", no obstante que anhelan festejar el 25 de Mayo sin conocer los colores de la bandera y que apenas hablen castellano. Cubiertos de túnicas jerosolimitanas, luciendo al sol su blancura, bendicen al Presidente de la República en la Sinagoga, repitiendo *amén* a los acordes del himno patrio, cada vez que el comisario repetía la palabra *libertad* (págs. 104/105).

Estos "israelitas laboriosos", estos varones justos y mansos, sufridos y voluntariosos, devotos y serviciales, sumisos y respetuosos; estos judíos como Rabi Abraham, quien por "sabiduría salomónica" se resignó a confesar una fechoría que no cometió, al mismo tiempo que es huésped de honor del ex soldado de Urquiza, don Estanislao Benítez, en su propia estancia, donde admira, hipnotizado, el coraje gaucho de don Remigio Calamaco; todos ellos ¿no resumen acaso las virtudes idealizadas que la inteligencia liberal consentía en el judío? ¿Acaso no son esas mismas virtudes de mansedumbre y sumisión "del ruso Elias" las que exaltaba Lugones, precisamente en 1910, en su *Oda a los ganados y las mieses*?

*Pasa poi ?! camino el ruso Elias con su gabán
eslavo y con sus botas.. . Manso vecino que
fielmente guarda su sábado y sus raras
ceremonias, con sencillez sumisa que respetan
porque es trabajador y a nadie estorba. La
fecundidad sana de su esfuerzo se ennoblece en la
tierra bondadosa, que asegura a los pobres
perseguidos I la retribución justa de sus obras...*
-a

Unos años después, en su *Diálogo de la lengua*, Lugones volverá a reiterar esas cualidades, porque "aquel es de mi tierra, *cuyas virtudes y suficiencia me contentan*, aunque sea nacido y criado en Polonia".

Y para rematar la estampa idealizada del judío en el friso apoteótico del Centenario, el perfil bíblico cantado por Darío ha de culminar el repositorio de virtudes del "ruso", imaginado y consentido por el liberalismo: >

*"¡Cantad, judíos de la Pampa!
Mocetones de ruda estampa, dulces
Rebecas de ojos francos, Rubenes de
largas guedejas,*

*patriarcas de cabellos blancos y espesos
como hípicas crines. Cantad, cantad,
Saras viejas y adolescentes Benjamines,
con voz de vuestro corazón: ¡Hemos
encontrado a Sión..* ³⁰

La única voz disonante de ese optimismo integrador del Centenario fue Roberto Payró, exiliado en Bélgica. La carta que escribió en julio de 1910 con motivo del flamante libro de su ahijado Gerchunoff —a quien introdujo como redactor en *La Nación* dos años antes— resulta un verdadero documento. Allí no sólo impugna la ebria paz de los fastos de Mayo, sino que intenta una crítica de los aspectos no tan armoniosos de la realidad judía de 1910.

Por empezar, Payró critica a Gerchunoff la exterioridad de los tipos humanos que perfila en *Los gauchos judíos*, "rozando apenas las almas y los caracteres, y deteniéndose demasiado en la apariencia, en la superficialidad de los hombres y de las cosas". El ademán exterior, el mero gesto de sus acriolladas criaturas, no le satisface: "Me hubiera gustado ver el interior de sus gauchitas judías; así como les he visto el tostado y admirable seno, así me gustaría ver el alma de espada fina y sutil que envainan los enjutos cuerpos de algún gaucho judío como Favel Duglach y otros. Protestará usted diciendo que, precisamente, ha mostrado esas almas. Y tiene razón. Pero no es bastante".³¹

Esa crítica al pintoresquismo de Gerchunoff proviene justamente del autor costumbrista que escribiera *Pago Chico* y tiene mucha importancia. Porque Payró le reclamaba no "sólo un fondo panorámico y pintoresco más o menos vasto", sino que le exigía a su ahijado que su obra comprendiera "las cosas de la naturaleza, de la industria y del arte, cuerpos bellos, vulgares o monstruosos, pero dentro de esos últimos sensualismos, hábitos e ideas y alma".

Dentro de esta perspectiva, realista y crítica, cuya ausencia lamenta ("no a modo de Bourget, sino a la gran manera de Balzac"), el autor socialista pasa a preguntar a Gerchunoff, cortés, pero sin condescendencia: "¿Dónde está el descontento de Rajil? ¿Dónde el que se volvió al comercio, hastiado de la tierra fecunda? ¿Dónde el que, descontento de la autocracia rusa, no se satisfizo con la seudo-república sudamericana y soñó con perfecciones democrático-humanitarias mayores y más bellas? ¿Dónde el espíritu posicionista, *frondeur*, incentivo de progreso? ¿Es Rabí Abraham que paga un caballo por nadie robado?. .."³²

Payró, desde su exilio europeo, decide no mentir para "mantener el fuego del arte", ni exagerar para dar aliento a los amigos, porque aun en la duda de la bondad de las intenciones, dice, "hemos hecho como que creíamos en ellas evitando las objeciones".

He aquí, precisamente, sus objeciones a *Los gauchos judíos*. En vez de crónica realista a lo Balzac, metáfora de las geórgicas bíblico-criollas. En lugar de narrar los sinsabores de la adaptación de los inmigrantes judíos a una experiencia agrícola en una "seudo-república sudamericana". Payró le reprocha la idealización de sus judíos de estampas. "

Este es el motivo por el cual *Los gauchos judíos*, "acta de fundación de un pueblo", no puede ser leído como un documento histórico de la colonización agrícola, sino como su metáfora y paradigma, es decir, como anhelo de integración argentina de un escritor judío en la paz, sin sobresaltos del apogeo de la República liberal.

Muy pocos años después comprenderá Gerchunoff esa ilusión imposible: asimilarse a la cultura nacional apelando al mismo modelo cultural —el espíritu criollo— con que el nacionalismo xenófobo ha de invocar a sus manes antiliberales y antisemitas.

Quizá ningún escritor argentino haya comprendido mejor que Gudiño Krámer esa contradicción profunda del Gerchunoff judío, que se afanaba por nacionalizarse literariamente en esos años con la iconografía del gaucho y del telurismo.

En efecto, el autor entrerriano de *Aquerenciada soledad y Tierra ajena*, heredero de la mejor tradición de Hudson y Hernández, con la cual estudió a los hombres del litoral, discute el juicio de Leguizamón acerca del supuesto carácter "documental de *Los gauchos judíos*" para el estudio del folklore vernáculo, así como rebate también la opinión de que el libro permitiría exhumar "el nuevo tipo de gaucho crecido sobre los restos de los viejos criollos vencidos de la raza". Gudiño Kramer no se engaña, e intenta explicar el carácter ideológico de la obra. Así, cuestiona el afán integracionista de su autor que de los hábitos vernáculos de los colonos aquerenciados en el libro. En efecto, el libro es talmente el libro que

moniaría "el pensamiento de la juventud culta y de otros sectores israelitas de hace cuarenta años [su artículo data de 1951], y sobre cómo podrían resolverse ciertos antagonismos económicos, religiosos o culturales, como en el caso de estos inmigrantes judíos, mediante la asimilación a las costumbres nacionales, de raíz campesina, y el paulatino olvido de sus propias y ancestrales costumbres..."⁸⁵

NOTAS

¹ Ver la caracterización de David Viñas sobre los "gentlemen-escritores" de la generación del 80, y el tránsito hacia la profesionalización de la literatura en sus libros *Literatura argentina y realidad política*, Jorge Alvarez, 1964, donde hay un excelente trabajo sobre "Gerchunoff y el Centenario" (págs. 336-360) y *La crisis de la ciudad liberal*, Siglo XX, Bs. As., 1973. El trabajo más serio sobre los inmigrantes en la literatura argentina publicado: Gladys Onega, *La inmigración en la literatura argentina*, Galerna, 1969. Ver su capítulo sobre "El Centenario", págs. 193/220.

² Un buen análisis sociocultural de los componentes ideológicos de los escritores de la generación del Centenario y su reacción antiliberal fue escrito por Blas Matamoro: *Oligarquía y literatura*, Ed. del Sol, Bs. Aires, 1975, págs. 7/66.

³ Prólogo de Martiniano Leguizamón a *Los gauchos judíos*, de A. Gerchunoff. Fue escrito el 28 de abril de 1910 en Buenos Aires. La cita corresponde a la edición de Sudamericana, Bs. As., 1957, pág. 23. Todas las demás citas corresponden a esta edición.

⁴ "Autobiografía", en A. Gerchunoff: *Entre Ríos, mi país*, lid. Futuro, Bs. As., 1950, pág. 12.

⁵ En su libro *Amigos y maestros de mi juventud*, Manuel Gálvez celebraba, especialmente, la prosa castiza, fuerte y magistral de Gerchunoff. Ed. Kraft, 1944, pág. 179. En 1922, Gerchunoff fue candidato a diputado por la juventud israelita del Partido Demócrata Progresista. Acompañaba nada menos que a la candidatura del célebre nacionalista Carlos Iburguren, algunos años antes de su conversión al ultranacionalismo fascista. La propaganda electoral, publicada por el Comité de la Juventud Israelita del P. D. Progresista en *Di Idische Mitung* el 26-5-1922, es muy significativa. Luego de recordar que Iburguren era "el defensor de los intereses israelitas en la quiebra del Banco Hispano Sud Americano", afirmaba, paladinamente: "Porque es la expresión más genuina de la fraternidad hispano-judía". Irmaban la solicitada Salomón Gutman (presidente), Enrique Michalovich (secretario), Pág. 4.

⁶ Rubel, Iacov: *Argentina, ¿sí o no?* Ecos de la inmigración judía a la Argentina en la prensa hebrea de Rusia entre 1888 y 1890. *Comunidades judías de Latinoamérica*, 1971/72. Comité Judío Americano. Bs. As., 1974, págs. 273/291.

⁷ "Autobiografía", *op. cit.*, pág. 3. Fue publicada póstumamente. La escribió en París, 1914, adonde fue enviado en misión oficial por el presidente Roque Sáenz Peña.

" *Ibidem*, pág. 14.

Ⓢ *Ibidem*, pág. 16.

Ibidem, pág. 16.

H *Ibidem*, pág. 19.

12 *Ibidem*, pág. 20.

¹⁸ Soto, Luis Emilio, "Los gauchos judíos: Acta de fundación de un pueblo", *Da car N*» 50, Bs. As., 1954, pág. 41.

u Discurso pronunciado con motivo de recibir el Premio Allx-rto Gerchunoff en 1965. Véaseo *Comentario Nv 44*, pág. 86.

¹⁸ "Autobiografía", *op. cit.*, pág. 26.

lo Leguizamón, M., "Prólogo", *op. cit.*, pág. 16.

¹⁷ Gerchunoff, A., *Los gauchos judíos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1964, pág. 30. Todas las citas pertenecen a esta edición.

¹⁸ Citado por Enrique Espinoza en su ensayo "A. Gerchunoff y los gauchos judíos", en *Davar N-31./33*. Homenaje a la memoria de Gerchunoff, Bs. As., 1951, págs. 62/63.

¹⁹ Giusti, Rolx-rto F., "El espíritu y la obra de A. Gerchunoff", en *Davar No 31/33*, *op. cit.*, pág. 49.

2« *Ibidem*, pág. 50.

=i *Ibidem*, págs. 50/51.

²² Prólogo de Leguizamón, *op. cit.*, pág. 19. Luego de evocar que las mozas judías se "hacen perdonar la volubilidad con que olvidan el severo precepto que les veda amar a los que no son de su raza", Leguizamón celebra el "papel importante" de las parejas mixtas: "Porque son el *crisol de amor* que está moldeando el tipo nuevo varonil y hermoso del gaucho judío. En vano los viejos rabinos seguirán mesándose las largas barbas al repetir en sus oraciones las lamentaciones de la raza . . .".

²³ y ²⁴ Luis Emilio Soto, *op. cit.*, pág. 47, ha reparado en esta intención de Gerchunoff cuando analiza el papel *apaciguador* y *cmcilUidor* del matarife de Rosh Piná y doctor en jurisprudencia rabínica, el cual "negaba la acusación de adulterio mediante una disquisición sobre el divorcio". Véase "Alberto Gerchunoff: Labrador y boye>ro", prólogo de L. E. Soto a *Los gauchos judíos*, EUDEBA, *op. cit.*, pág. 11.

Rojas, Ricardo, *La restauración nacionalista*, Buenos Aires, 1909, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, Pág. 341. Un análisis pormenorizado de este libro en relación con la educación judía en las colonias ha sido escrito recientemente por Jaim Avni: *La educación fud-a en Argentina* (hebreo), Magnes, Jerusalem, 1981, Cap. 2: "El ataque nacionalista a la educación judía". Además, Onega, Gladis, *op. cU.*, v Solberg, Cari, *Immigration and Xationalism*, Texas University Press, 1970, Págs. 141/53. Un buen estudio sobre el nacionalismo cultural de Rojas a pesar de su irrenunciable liberalismo político y económico se encuentra en: Glanert, Earl T., "Ricardo Rojas and the Emergcnce of Argentine Cultural Nationalism", *Hispanic American Historical Review*, XLIII february 1963 (1-13). La única crítica frontal al nacionalismo cultural de Rojas la escribió en esos años otro joven del Centenario y del origen italiano: Roberto Giusti, en *Nosotros V*, feb. 1908, págs. 139-154. Ver, a propósito de esta crítica, Viñas, David, *op. cit.*, pág. 360.

²⁰ Ravio, Ernesto A., "Las escuelas extranjeras en Entre Ríos", *El Monitor de la Educación Común*, XXVII, febrero 1909, págs. 3/44. Ver especialmente págs. 359/61. El 31 de mayo de 1909 escribía con el mismo espíritu inquisidor "Instrucciones sobre la Semana de Mayo", en *El Monitor de la Educación Común*, XXIX, pág. 326. Su *Informe* fue usado por Rojas en *La restauración nacionalista*.

2" *La Prensa*, 25 nov. 1908, pág. 10; 26 diciembre 1908, pág. 8; 28 diciembre 1908, pág. 8. *La Nación*, 14 diciembre 1908, pág. 6; 11 diciembre 1908, pág. 9; 30 diciembre 1910, pág. 11. El 9 de junio de 1914 *La Nación*, pág. 11, publicaba un ataque frontal al gregarismo judío de los colonos y sus escuelas: "Israel en la Tierra Prometida. Las colonias judías de Santa Fe".

²⁸ Véase: Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Cajica, México, 1970. Positivistas liberales como José Ingenieros (véase *Sociología argentina*, Vol. 8 de *Obras completas*) compartían esa demanda asimilacionista al inmigrante. Véase: Donald Wainstcin, *Juan B. Justo y su tiempo*, Rs. As., 1978, págs. 108-113.

²⁹ Lugones, Leopoldo, "Oda a los ganados y las mieses", en *Odas seculares*, Aguilar, Madrid, 1948, pág. 125. El subrayado es mío.

³⁰ Darío, Rubén, *Canto a la Argentina* (varias ediciones).

Davar, número homenaje a Gerchunoff, 1951, *op. cit.*, pág. 201.

⁵² *Ibidem*, pág. 202.

³⁸ Kramer, Luis Gudiño, *op. cit.*, pág. 115. El subrayado es mío.

CAPITULO II

Gerchunoff y la legitimación hispánica

Con acierto Enrique Espinoza ha dicho que *Los gauchos judíos* reanudan "en América ese hilo de oro proveniente de aquel magnífico Sem Tob de Carrión que ha evocado un día en página magistral el propio Gerchunoff".¹

Es que la antigua tradición hispano-hebrea "rota por el despotismo y la inquisición" fue exhumada por Gerchunoff para que consagrara, también ella, una función significativa: legitimar culturalmente en tierra hispanoamericana la inmigración judía.

No escapaba a Gerchunoff que autores hispanófilos y católicos argentinos ya habían evocado la presencia hispano-judía en el Río de la Plata durante la era colonial. En 1907, José María Ramos Mejía demostraba la existencia de los mercaderes "portugueses" en Buenos Aires, huyendo de la inquisición de Lima y Lisboa, para concluir que, "de analizar los apellidos porteños y principales de esos tiempos de entonces, se verá, en efecto, que todos, o casi todos, procedían de cepa hebreo-portuguesa, más o menos modificada por el injerto de sangre aragonesa, navarra o vascongada".²

Lucas Ayarragaray recordaba "los sefaradíes artesanos, regatones, alarifes que poblaran el país, de los que hoy proceden ciertas familias de fortuna, tradición histórica y política, las cuales, gracias a la feliz despreocupación en que vivimos en materia de orígenes étnicos, son, quizás, entre muchas, las que más presumen de linaje".³

Vicente Fidel López, proponiendo una especie de química racial de la Argentina, alertaba: "No pocos globulillos de ella cantarían en godo, en árabe y en judío", para sosegarse en seguida al comprobar que el poblamiento original del Río de la Plata era "un conjunto asimilado y totalmente español".⁴ El mismo año en que se editó *Los gauchos judíos*, Ricardo Rojas publicó *Blasón de la Plata*, donde meditaba sobre el abuelo argentino, remontando el probable origen hebreo de las tribus precolombinas, según las leyendas de Montesinos, hasta las diez tribus israelitas perdidas.⁵

Ahora bien, los procedimientos literarios de que se vale Gerchunoff para ' canonizar la impronta judeo-española en *en^os^aüicijos judíos* son de doT~t]xjs7 1 tینگüis t i co^esti lis ticos y alusivos..

._>T~ T^ldiomaljlc Gerchunoff se esfuerza por parecer cervantino, atravesada de arcaísmos (*mascellar, jamelgo, ánforas, mesar, mesón, mercader, acontecer*), además dchacer gala de un preciso uso de culteranismos.

El tono patético y magistral que confiere a su prosa el empleo de los verbos en segunda persona del plural del imperfecto o del futuro indicativo, amén del imperativo, permite sugerir al lector resonancias castizas, grandilocuentes y predicativas. ⁹

Hispanistas del fuste de Manuel Gálvez saludaron "esa prosa castiza, fuerte y magistral".⁷

Gudiño Kramer ha sabido sorprender esa destreza de rancia pureza del idioma "aprendido en *C>rvnntpc v* en alguna novela, y no en el diálogo corriente", propiadH inmigrante que se esfuerza por argentinizai&ca través de las letras con úña seguridad y aplomo no comunes^ Esa voluntad de asimilar el Idioma en las fuentes mismas del castellano clásico se percibe en las inflexiones i modernistas, plásticas y lujuriantes, que trazan un estilo. Sin embargo, este sensualismo cromático y prosopopéyieo se beatifica con un tono poético pero de *outsider*, ya que "proviene de cierta exaltación propia del judío culto que utiliza los términos del hebreo y, en particular, del que conoce los textos sagrados".* Borgcs, por su parte, después de recordar el amor cervantino de Gerchunoff, no hace mención explícita de esta trabajosa distancia que ha debido superar ahincadamente el escritor judío para *naturalizarse* en su nueva lengua; pero lo "cía a eñFender cuando afirma~"qüc el estilo de su fama trasciende la de un hombre de letras. Sin proponérselo y quizá sin saberlo, encarnó un tipo i más antiguo: el de aquellos maestros que veían en la palabra escrita un sucedáneo de la oral [...] negó con igual felicidad el lenguaje oral y el escrito y en sus libros hay la fluidez del buen conversador y en su conversación (me parece oírlo) hubo una generosa e infalible precisión literaria".⁹

— E l otro procedimiento usado por Gerchunoff para legitimarse en esa Edad

mpdjeypl es alusivo, con el cual evoca a los insignes filósofos hispanohebreos (Maimónides) o poetas (Yehuda Halvey), venerados tanto por católicos españoles como por judíos sefaradíes.

Quizás el relato "El viejo colono" ejemplifique este procedimiento narrativo como~TfiñgurF~otro texto del libro.

Por empezar, el epígrafe es una inscripción en aljamiado (pág. 98) y el héroe de la narración, maestro que enseñó al autor el uso de los símbolos rituales y el sentido de las oraciones, a pesar de su inequívoca filiación ashkenazí, oriundo de alguna ciudad alemana del siglo XVII, sin embargo es imaginado como un sefaradí. Bien merecía ser designado de tal manera, razonaba Gerchunoff, "pues más que al terruño colonial, cuadraba su erguido tipo a las épocas castizas en que los hebreos formaban, en las villas españolas, doctas corporaciones de sabios y poetas. Tan sólo se le parecen aquellos judíos que cita en sus libros Rabí Menasche Ben Israel" (pág. 98). Junto a este anciano de "apostura noble y ademán señorial". Gerchunoff aprendió la Doctrina para su Bar Mitzvá "al modo de los hebraístas españoles y árabes — así Ibn Gabirol ben-Jehuda— recurría a los diálogos de los maestros que utilizaban en los siglos extinguidos sobre teología y moral" (pags. 99/100).

Las fábulas que el maestro le enseñaba se remontaban "allá al tiempo en que nuestros hermanos vivían tranquilos al amparo de los reyes de Castilla", no obstante la paradoja de descubrir el relato que Rabí Ghedali fue en Rusia fundador de una ciudad, y "encontróse muy joven dueño de una considerable fortuna, y Nicolás le concedió privilegios rurales" (pág. 101). En cambio, los rabinos sefaradíes como Jehuda Anakroni maldecían la memoria de España, no sólo por la expulsión y la Inquisición, sino porque "fue en España donde los judíos finalmente dejaron de cultivar la tierra y cuidar sus ganados" a diferencia de sabios como Ilalevy, quienes bendecían el trabajo de la tierra (pág. 101).

Luis Emilio Soto ha dicho que también Gerchunoff "no hizo esperar su adhesión al Quijote como patrono del heroísmo civil en la veneración popular" y que, al escribir *La jofaina maravillosa* como una agenda cervantina, encomendaba a la memoria del Ingenioso Hidalgo esa "antiquísima solidaridad de la amargura", en carácter de "clave de una filosofía de la vida que interpretaba la vocación de sacrificio dos veces milenaria de su pueblo".

1. Del criollismo al hispanismo

JM jofaina maravillosa (1924) condensó el proyecto más ambicioso de un inmigrante por castellanizarse a través de Cervantes. La agenda cervantina donde Gerchunoff exhumó los perfiles legendarios de la Gitanilla, la Galatea, Dulcinea del Toboso, las bodas de Camacho, Persiles y Segismunda, Lucinda y don Sancho, fue escrita explícitamente con el designio de mostrar (se) al verdadero protagonista de su escritura: la Lengua Castellana.

Sin dudas, *La jofaina maravillosa* es la propuesta más audaz del escritor judío por aculturarse a través de una palabra que ostenta el linaje más noble de todos: aquel que connota el universo de Nuestro Señor Don Quijote. Cuando el autor de *La jofaina maravillosa* se dirige al lector, se presenta a sí mismo como un "iniciador", es decir, el humilde pero leal oficiante de un *rito de iniciación* que invita al lector a "que confíe en su palabra, dejándose conducir hacia una zona maravillosa y encantada. "Lo que yo me propongo es llevarte a un país quimérico por donde andan los paladines cubriendo el espacio con sus fieros desafíos, y la princesa de noble prestancia oye las trovas de los troveros". El cicerone de este viaje al reino del esplendor promete al lector el prodigio de viajar "sin levantar siquiera los pies del suelo".¹⁰ Este milagro sólo es capaz de prodigarle la palabra poética del Quijote que conjura, mágicamente, la zona áurea más grande del mundo "y aunque el reino cabe en él, ese reino cabe en tu habitación". Y si Gerchunoff inmediatamente oficia este milagro al referir las historias "del caballero triste, de sus tristes amores y de sus bravos hechos", pronto descubrimos que lo que más interesa no son las legendarias hazañas del manchego, sino su evocación lingüística recreada por el narrador judío. Es que Gerchunoff se conforma, al menos, con que el lector pueda aspirar de su agenda "el aroma de los libros que compuso el grave y avellanado hidalgo", aunque aquél subsista, apenas, "mortecino y suave" (pág. 8). Una sola recompensa solicita en cambio por esta exhumación prestigiosa: "*que olvides que soy el mediador de tu buena fortuna*" (pág. 9). Es decir, Gerchunoff, al ofrecer sus servicios de médium y exorcista de la agenda cervantina, se hace el iniciador y cicerone de los prodigios del Quijote ante la conciencia hispánica del lector argentino de 1924. "No demando mucha merced. Será premio suficiente para mí un sitio en tu memoria, junto al hueco en que se alberga alguna imagen amable" (pág. 9).

Insisto: el influjo del Quijote no se reduce en el Gerchunoff de 1924 a la fascinación por ese "vengador de injusticias y redentor de desdichas" que deslumbraba al joven obrero judío de 1900 y a quien un "asturiano enjuto y parlero" le descubrió al Caballero de la Triste Figura, "por más que no penetraba bien en el sentido de aquel idioma, tan distinto del que oía en la fábrica" porteña (pág. 15). Porque esas "voces de amparo y gritos irritados", que le parecían en aquellos años "actos quijotescos de humano redentor", muy poco tiempo después que el propietario judío decida hacerse escritor argentino, se cargan de una significación más profunda. En efecto, la lectura devota del libro de Cervantes (de "raídas tapas, grasientas las páginas, borradas las es-

tampas") le devolverá una imagen no sólo ideológica del Quijote, sino, esencialmente, *lingüística*. Comulga y se bautiza escritor argentino escribiendo como Cervantes. Gozando y legitimándose en su lenguaje, Gerchunoff aspiró a ser su más ferviente médium literario. En el epílogo de *La jofaina maravillosa*, luego de narrar los episodios clásicos de la obra del Ingenioso Hidalgo, Gerchunoff intenta diferenciar cualitativamente entre los países que tienen idioma y aquellos que simplemente mascan un lenguaje rudimentario. Con un tono propedéutico y normalista escribe al lector: "En estos países remotos para nuestro pensamiento no hay hogar, porque como no tienen idioma, no tienen poesía y nada los reúne al amor de la luz doméstica, nada los vinculan a la sociedad de los afecto iracundos" (pág. 135).

El verdadero lenguaje, para Gerchunoff, en cambio, corresponde a la *comunidad nacional*, donde la fraternidad se descubre en el habla, y es hablada por la solidaridad del vínculo familiar. El idioma es el principio de la fraternidad", sentencia este escritor judío nacionalizado a través de la lengua española.

Ya en 1918, cuando despedía al contingente de voluntarios judeo-argentinos que se embarcaban para luchar en la Legión Hebrea junto a los británicos de Palestina, afirmaba que "el idioma es la verdadera nacionalidad". Y luego, al preguntarse en qué idioma pueden escribir Max Nordau e Israel Zangwill sino en sus respectivas lenguas nacionales, se inquiría él mismo: ¿En qué idioma puedo escribir yo sino en el mío, es decir, en el idioma de los argentinos...?"¹⁴ Veinte años después, glosando a Cervantes en *La jofaina maravillosa*, escuchamos de Gerchunoff esa misma demanda de reciprocidad y fraternidad para hombres como él, que hablan y escriben en la comunidad del idioma compartido. Es que luego de legitimarse en la agenda cervantina, el escritor judío pareciera necesitar a su lector como el más íntimo e inapelable testigo de su bautismo lingüístico: consagración próxima a una especie de nacionalización idiomática. Porque ese idioma, "que suena a nuestros oídos con la suavidad de las canciones oídas en la cuna, en el idioma de la plegaria y la admonición", lo argentiniza, al castellanizarlo en el numen hispánico. Así, el autor de *La jofaina maravillosa* busca comulgar con su lector argentino como si fuese verdaderamente hermano de lengua. "A su melodioso conjuro nos sentimos más íntimos, como si nos ahondáramos en la confesión, y los que lo hablamos y lo amamos nos reunimos en una fuerte y austera hermandad." Aquí se aloja el secreto más profundo de la agenda cervantina de Gerchunoff: *textual se*, no en un idioma prestado, sino apropiado por ese oficiante, aprendiz médium, que anhela nacionalizarse a través de un hispanismo lingüístico de abolengo.

Escribiendo el más puro idioma cervantino, "evocamos al maestro supremo que preside desde la inmortalidad la noble alegría de nuestras fiestas: don Miguel de Cervantes Saavedra, numen de naciones múltiples, se ha erigido un altar en cada casa" (pág. 136).

2. Aculturación lingüística del judío: Recuperación del idioma español

Se le ha visto que la lengua española tiene para Gerchunoff la significación de una nacionalidad legitimadora de la presencia ininterrumpida del judío en la Península y, luego, en América.

Pero va más allá al proclamar, también, el enriquecimiento sintáctico de la lengua gracias a la contribución de los escritores judeoespañoles. Por eso, el vínculo del judío con la lengua no es para él la del usuario que habla un idioma prestado: "El judío asimiló la lengua española con extraordinaria profundidad. Se dio al espíritu español, en el proceso de su cultura, matices que caracterizan su originalidad genuina; incorporó al suyo, en cambio, los elementos expresivos del idioma, dentro del cual se manifestó desde el primer instante con una espontaneidad asombrosa".¹² Este tipo de apropiación creadora del idioma se revirtió para los sefarditas, en el orgulloso sentimiento de estaren-ía-lengua, como si ella confiriese a los judíos el real derecho de señorío, y lo temperarlo (y revocable) fuere especial de tolerancia que les concedían sus protectores. Señorío tanto más prestigioso cuanto que los judíos fueron, según Gerchunoff, fundadores de la literatura castellana: "Lo que define, sin duda, al escritor no es la abundancia de las palabras, sino la riqueza de los giros. Los judíos de la literatura española se individualizaban bajo este aspecto en una forma sorprendente. Sem Tob asombra; Agustín de Rojas nos maravilla. En su obra, la lengua llega a su término completo y es la que nos ofrece mayor opulencia en modismos, proloquios y creaciones proverbiales" (pág. 132). Y la persistencia del ladino, luego de la expulsión de 1492, es interpretada por Gerchunoff como la lealtad del espíritu español, no obstante el despojo material del judío. En sus palabras, "la persistencia de la añoranza de aquella patria significa que se revelaron al mundo, en el esplendor de su genio múltiple, los filósofos, los moralistas, los talmudistas, los poetas" (pág. 32).

Para aquellos que eligieron, no el destierro, sino el marranismo, el espíritu judío oculto en las letras españolas era un timbre de nobleza que lo aproximaba al cristianismo. De ahí que Gerchunoff se ufanaba de admirar a Fray Luis de León porque se resistió a refutar ante la Inquisición su ascendencia hebrea: "Yo no sé, maestro, si tengo sangre judía —le respondió el traductor español de la Biblia—: pero si tengo sangre judía, soy mejor que vuestra merced; tengo sangre dos veces cristiana..." (pág. 32).

Pero si en la España de *La Celestina*, Gerchunoff veía "la demostración de la facilidad, de la sinceridad con que el judío se adhiere a la tierra que lo recoge y la gratitud que le ofrece al verter su espíritu en obras que son una manifestación de expresión íntima, sustancial, de la comunidad a la que pertenece", en la Argentina alvearista y coqueta de 1926, el judío, merced a la lengua, fue

mucho más allá de la simple adaptación. No es simplemente que el judío se adapte "con tanta prontitud al uso eficaz" del idioma, arguye el autor de *La jofaina maravillosa*. "Yo diría que no se adapta. Lo que hace es recobrar un idioma que ya fue suyo y para el cual representa, tal vez, urui nueva promesa. Y ello ha de regocijar a los manes de Agustín de Rojas, de 4C^{Sem} Montoro, de Fray Luis, de Maimónides y aun del cardenal Sáenz,

arzobispo de Sevilla hace treinta años, descendientes de judíos y que en el

|| día de la destrucción del Templo, anualmente, vestía ropa negra y leía, gijj miendo, los lamentos de Jeremías" (pág. 32).

/ Hay que precisar nuevamente el momento histórico en que se inscribe (el intento gerchunoffiano de legitimarse en y con el idioma de Cervantes. Son los años de súbita hispanofilia entre los escritores de su generación, que reaccionaban al cosmopolitismo del liberalismo intelectual, deslumhrado con los modelos culturales de Francia o Inglaterra. Pero desde que el modernista y arcaizante Enrique Larreta concibió *La gloria de don Ramiro* en el castellano del siglo xv, la España pobre, atrasada y fanática, pero hidalga, se yergue en modelo y fuente de inspiración para todos aquellos que clamaban por una Restauración Nacionalista.

Una secuencia de obras paradigmáticas se publica en el país: *El solar de la raza*, de Manuel Gálvez; *Et alma española y Retablo español*, de Ricardo Rojas; *Las rosas del mantón*, de Ernesto Mario Barreda; *Don Baltasar de Arandía*, de Carlos Correa Luna; *El embrujo de Sevilla* de Carlos Reyles; *El cascabel del halcón*, de Enrique Banchs. Dentro de esa hispanofilia literaria, debemos comprender la especial significación de la publicación de *La jofaina maravillosa*, de Alberto Gerchunoff, en 1924. Todos comparten una precedencia, j noble y con blasón, de la nacionalidad: la España y su Lengua Civilizadora, j La apelación de Gerchunoff a los poetas y filósofos judeocastellanos medievai les les confirmaba a sus colegas literatos un abolengo inmarcesible, aunque fuese un judío quien se encomendaba al Sem Tob de Carrión o al creador de *La Celestina*.

.En esta misma línea de legitimación a través de lg^engua castellana es1 cribió^sus mejores poesías Carlos ^MGmnbeig. ~Su *M áster dejtulería*(19^0). ' reitera-ufla-ing(iuíy_oea filiación española~"at-iTrtsmo tiempo que rinde homenaje^ I al hnaje hispano-hebreo cie sus anecstros7~P^r más que personalmente _tenga_ i origeñjishkenaz^igual que Gerchunott.

En el prólogo, Jorge Luis Borges, luego de recordar el tono polémico del libro frente a los mitos y falacias del antisemitismo hitlerista, hace suya la conjetura de Ramos Mejía, quien consideraba "que todos o casi todos los apellidos principales de Buenos Aires procedían de cepa hebreo-portuguesa".¹³ Y si la poca simpatía hacia los escritores peninsulares le previene a Borges de alinear a Grunberg con "el modo interjectivo, alarmante, de los poetas españoles de ayer y de hoy", reconoce, sin embargo, su talento versificador en

"la rima numerosa y variada" que habían utilizado Góngora, Torres Villarroel y Lugones.¹⁴

Y si Grunberg es "inconfundiblemente argentino" por ciertas costumbres sintácticas y prosódicas que simultáneamente lo asocian a Lugones y Martínez Estrada, Borges inevitablemente reconoce que su lírica sin misterio, donde convive la destreza métrica con la delicada pasión, proviene de una "limpidez que es hábito de Israel", y que se retrotrae a las coplas del Rabí Don Sem Tob. "judío de Cardón", en el palabrero siglo xiv.,".¹⁵

Pero es en el léxico, arcaizante y recatado, donde busca Grunberg textuarse en un castellano de los siglos xv y xvi. Algunos de sus adjetivos y sustantivos exhuman costumbres y hábitos de la tradición hispano-hebrea más gloriosa, tanto de la España musulmana como cristiana. Por ejemplo, *odafiiui, aljama, almacabra, almemor, almenar, alquifracita, bulbtd, cenceña! desmazalado, efod, gálbano, hacán, gehena, judezno, máncer\ masoreta, mihrab, moción. nabT, ilazareo, neomenia, osario, Parasceve, jyroseuca, puntar, retajador, saptario, sabalizar, sobejo, timiama, treno, volumen.*¹⁶

El lamoso soneto que dedicó a la memoria de su mentor, Alberto Gerchunoff, resume y condensa la peculiar fascinación hispanohebrea que sentían estos intelectuales judeoargentinos:

*Somos, Alberto, la sección hispana de los nabies y de los rabies, que dobla en sus ladinos otrosies la unicidad jerosolimitana. Somos la cuadratura castellana del círculo judío, Sinaies en buen romance, Toras sefardies, salmos y trenos a la toldeana. Tú has sido nuestro sumo sacerdote y has mantenido tu almenar celóte siempre encendido en el turbión opaco. Te vas y por eterna sobreveste nos dejas el talcd blanquiceleste que usabas como poncho calamaco...*¹⁷

Otro escritor de la misma generación, Enrique Espinoza¹⁸ (seudónimo do Samuel Glusberg), ensayó con sus versos (los *Veinticinco sonetos más o menos hispánicos*¹⁹) y en varios estudios blasonarse en la tradición española.²⁰ Amigo entrañable de Horacio Quiroga, Leopoldo Lugones, Alberto Gerchunoff, Luis Franco y Ezequiel Martínez Estrada, ha dejado testimonio de su admiración peninsular, tanto en su calidad de editor de los legendarios volúmenes de *Babel* como en sus ensayos. Quizá su polémica con Capdevila (*El castellano y Babel*)²¹ sea el mejor testimonio de esa ambigüedad de toda su generación de autores, judeoargentinos ante la lengua."

Porque ellos sabían que la hispanofilia de numerosos escritores argentinos orillaba siempre el despeñadero del linaje exclusivo, cuya nobleza se auscultaba por la pureza de la sangre y la raza. Ante^st^jiesgojiigyitable^gue^ ñaba la hispanofilia ideológica de esos años, pero asumido valieñtemente^poi GeFchüñoFyXírúnberg, reaccionó "Espinoza en su respuesta a" *Babel y el (castellano, de Arturo Capdevila.*

Espinoza polemiza con el celo de Capdevila por la pureza gramatical según la Academia Española, que lo condujo a prevenciones aristocratizantes frente al "voseo" lingüístico populachero que provocó la Babel inmigratoria. De ahí al culto por el Día de la Raza y la arrogancia hidalga. Ten tierra indómita sólo hay un paso denunciado por Espinoza, Este autor discute también la demanda de pureza del idioma de Américo Castro, mancillada por el emigrante babélico de Buenos Aires, "esa gringuería del aluvión inmigratorio". Hasta acude a Larreta para demostrar que el más castizo de los hispanófilos recordaba "el complemento americano" que elaboraba la civilización española, ese "plus ultra de su ansiedad sin límites", con el cual la desmesura de América conjuraba el peligro de "encarar un problema de cultura con criterio racial... palabreja que ni siquiera existe en nuestro idioma".²²

En efecto, Samuel Glusberg, nacido en Kiclinev, la tristemente célebre ciudad de la matanza de Bidrc^ e inmigrado en 1905 a Buenos Aires, siempre ha guardado las distancias necesarias frente a los frenesíes y espasmos del celo inquisitorial hispánico. Por empezar, este anarquista que fue a ofrecer su solidaridad con los republicanos en 1935, se trajo los originales de un libro — *Chicos de España* — que publicaba la revista *Columna*.²³ Pero, lo que es más importante, incursionó en el criollismo, aunque sin las estridencias del telurismo irracionalista. Su libro *El espíritu criollo* analiza a Sarmiento, Lugones y Hernández corno la trilogía literaria que expresa algo así como el esencialismo de la eriolidad argentina.

Sin embargo, ninguna otra de sus obras de crítica literaria como *Tres clásicos ingleses de la Pampa* condensa esa voluntad de rescatar el espíritu criollo más allá del cepo nacionalista y etnocéntrico, refractario a otras culturas. Sus estudios sobre F. B. Head, W. H. Hudson y R. B. Cunninghame Graham quieren probar que, especialmente, obras como *Tierra purpúrea*, *Allá lejos y hace tiempo* y *El ombú* son custodios del espíritu *criollo* tanto o más fielmente que el telurismo nacionalista de los escritores argentinos.²⁴ Porque si *Los gauchos judíos* consagraba una tradición espiritual "por la que muchos recién llegados sienten todavía la tierra más firme bajo sus pies", con *El espíritu criollo* Enrique Espinoza se siente definitivamente arraigado, completamente acriollado, descubriendo no sólo en la lengua ese otro complemento americano de la cultura hispánica que tanto admira. Por eso, su criollismo hispanista nunca le impidió vagabundear a este intelectual que, como su amado Heine, también tiene "la sangre de los nómadas y el dulce mal de andar".²³

3. Gerchunoff: paradigma de la hispanidad en las letras argentinas

Algunos escritores y críticos argentinos han consagrado a Gerchunoff como paradigma de la hispanidad en las letras argentinas. Una breve reseña de los discursos pronunciados con motivo del Premio Alberto Gerchunoff instituido en 1959 por el Instituto Judío Argentino de Cultura e Información —editor de la revista *Comentario* resulta significativo. —

En ocasión del Premio Gerchunoff correspondiente al bienio 1963/65, Avelino Herrero Mayor definió el idioma del autor de *Los gauchos judíos* propio de 'quien yo diría que era un castizo que manejaba el idioma aprendido, sin melindres retóricos, mientras mojaba su estilográfica en la 'jofaina maravillosa'.'²⁶

Alfredo de la Guardia elogió el idioma gerchunoffiano, pero no sin antes sorprenderse "porque es un magnífico misterio en su obra", pues "un niño ruso, llegado a su nuevo país de Entre Ríos, aprendió en la colonia [...] una lengua extraña que asimilaría de una manera milagrosa."²⁷

El "milagro" se descifra a medida que Alfredo de la Guardia hace la evocación minuciosa de la influencia de la literatura (y su espíritu) castellana en Gerchunoff, a quien califica en su libro sobre Ricardo Rojas como "una brillante /excepción de dominio lingüístico entre los escritores argentinos a quienes no les mana el idioma por el cauce de la sangre".

La identificación con la prosa castiza cervantina suplió ese "cauce de la sangre" que no regaba sus venas. Sin embargo, *La jofaina maravillosa* es un rico venero del castellano, en el cual el crítico estilista tiene abundante materia de estudio. Allí, de la Guardia califica la obra de Cervantes como "una inmensa jxagcdia donde lo sublime es desmenñádopor lo ridículo^, y^entlende Ta aventura qmjodTcomcr'üñ^ñambulismo grandioso", pleno de "absurdos admirables". Allí se hablaba de las expLosTóñeslle bizarravesanía*"del Caballero"de^la Triste Figura; del "ensueño agosto", de la "chata razón", de los "arduos textos", del "camino quieto y polvoroso" de la Mancha; de la "otorgadora sonrisa". Allí están esas magníficas estampas del propio don Quijote, cuya "locura es sólo incomprensión de los otros"; de la Gitanilla, que "tenía el cabello hecho de ondas de oro y los reflejos del mar se acaudalaban en sus ojos"; de Zoraida, en 'quien se juntan esas mujeres de la realidad y las de la imaginación popular'; de Galatca, que es de "alabastro" y "parece diosa"; de la "boquiabierta Maritornes"; de "Sancho amigo, imagen del pueblo... Llena de símbolos de gloria su elemental cabeza, trocase en creyente del absurdo".

El culto rendido a Miguel de Cervantes posee en sus capítulos "una oración levantada y preciosa. Y las admiraciones del propio Príncipe de los Ingenios y de don Francisco de Quedo, Príncipe de los Satíricos y también de los Estoicos, se unen en una cordial y rendida evocación.

A ellas se junta la de don Luis de Góngora, artífice de gemas enigmáticas y fulgentes, que es, para Gerchunoff, el más grande poeta clásico de España.²⁸

Francisco Luis Bernárdez indaga en una incógnita que considera básica Pa'<1 entender aTautoTcle *Los~gauchos judíos* "¿De dónde le vendría a Gerchunoff su vieja y siempre sorprendente comprensión de la lengua y el alitero *sde_fcEpañarj*." x se responde, inmediatamente: "Dcjas_inismas__fuen^ raza^qui¿ásT'¿iNo fue proverbial en otro tiempo la identificación de la cultura Hebrea^conja^tierra y c^FTTsoclTdad española1?TaEal;lgidi^^ *Historias y proezas de amor*, España, la España que él sería y ven^rabaTño 50

era sino aquella maravillosa *Sefarad* en que su milenaria estirpe había cono_ eido uno cie sus mas ~briITantcs e mtensqs ^eríodos^hftáricos culturales; no era si no aqlella^tierra^d^bendición en que el alma inmemorial del pueblo hebreo __ había reaflorecido en seres que~seTTarnaban Ben Ezra, Ben Gabirol y Maimú^ "nides, para n<c^ir~sino los más altos v~pmW'_J^u Benárdez había publicado estas reflexiones originalmente en *Nación*. Las retoma desde *Comentario*, para ir hasta las últimas consecuencias de tal exégesis hispánica en la creación de Gerchunoff, quien "(añadiré ahora) no hizo sino evidenciar la afinidad espiritual judeo-española, manifiesta durante un largo lapso del proceso cultural español y latente después en diversos aspectos y rasgos de la expresión literaria de ambos pueblos".³¹

También Bernárdez se sorprende, al igual que Alfredo de la Guardia, del "*milagro Gerchunoff*", quien continúa la tradición platónica de León Hebreo en libros como *Historias y proezas de amor*. Esta herencia de lo sustancial de lo "clásico español" y su celosa custodia (a pesar de fundirlo con las "esencias" de la literatura francesa del siglo xix) resultan milagrosas a los ojos de Bernárdez. "El milagro por el cual un hebreo argentino logra reanudar desde Buenos Aires, es decir, desde un medio poco propicio, la mejor tradición literaria de nuestro idioma, sin caer en el 'pastiche', sin rendir tributo a la falsa arqueología lingüística, sin dejarse reducir por el oropel de la 'fabla' seudoclásica. Y no por capricho _ ni por antojo de aficionado, sino por imperio de un alma profunda, que por ser judía tenía mucho de española, tenía mucho de aquella *Sefarad* donde Israel, 110 obstante la amargura de la dispersión3Úcló~rec"5mponcr su imagen interior, hacer pie en la realidad concreta de un sitio y de una época, y proclamar su verdad inmortal mediante manifestaciones culturales que están en la base de nuestra civilización. Esta es una de las muchas cosas que debemos a Alberto Gerchunoff, clásico de lo.r"verdaderos_r⁵²~

4. Del hispanismo hebreo a la judeoamérica

La legitimación hispánica de los judíos en la América colonial constituyó toda una interpretación autojustificadora de la intelectualidad judeoargentina contemporánea de Gerchunoff.

Durante varios años de la década del 20, Antonio Portnoy había publicado (en periódicos de la colectividad (*Mundo Israelita* y *Semanario Hebreo*) una serie de artículos acerca de los judíos en la literatura medieval. El propósito I apoloético era bien explícito: mostrar la creación de la "mentalidad semítica" í en la lengua castellana. Desfilaban, así, obras fundamentales de la literatura española: *La Celestina* de Fernando de Rojas, el *Diálogo de Amor y un Viejo*, de Rodrigo de Cota, *Los diálogos filosóficos de El Cúzary*, de Yehuda Halevy, el género simbólico-moral que inauguró Pedro Alfonso con *Disciplina Clericalis*, *Los diálogos del amor*, de Sem Tob de Carrión y la primera *Antología de poetas castellanos a través del cancionero de Baena*, las *Crónicas del reinado de Juan 11*, hechas por Alvar García y Gonzalo de Santa María, la primera traducción de Cicerón y de Séneca, que realizara Alfonso de Cartagena, y la composición de / una parte de la Biblia Políglota Complutense.

Resulta muy significativo que el primer libro que publicó en castellano la t filial argentina del idishista Instituto Científico Judío (IWO) —el más prestigioso de los institutos de investigaciones histórico-cultural'es entonces judaismo polaco— haya sido, precisamente, la obra de Portnoy.³³ En su prólogo de 1942. el IWO porteño explicaba la "importancia especial^dcl tema de los judíos en la literatura española medieval" "para los judíos argentinos", debido, precisamente, a la ' vinculación lingüística y cultural de este país con la Península, que ha sido durante generaciones el campo fértil del espíritu creador judío".³⁴

En 1937, la revista *Judaica*, que dirigía Salomón Resnick, consagró un núi mero especial a *Los judíos en América latina*^ A pesar del manifiesto propósito científico que animaba a la editorial para investigar la historia de los judíos en el Continente, los trabajos recopilados se proponían legitimar la presencia judía a través de la apologética de la tradición hispana sefaradí y la exégesis del marranismo en la sociedad colonial. El trabajo más representativo en tal sentido fue escrito por Aarón]Spivak:j_ *Judeoamérica*.

En plena época de reacción nacionalista, su tesis resultaba tan_deliberadamentpprovocadofa"~que el mí^ojmtorTóTeconocíaT^fiHeo^'iérica es un ripio, un pleonasma". Y para probar ese ripio escandaloso que pretendía que "América es judía, que Judeoamérica es el verdadero nombre del continente", Spivak se empeñaba en demostrar, históricamente, no sólo la judaización de España, sino también del Nuevo Mundo.³⁵

Esa misma interpretación de *Judeoamérica* de Spivak es vertida en su cuento "La patricia", aparecido también en 1937 .³⁰

Virginia de Toledo, nieta de patricios argentinos, descubre su ascendencia 52 marrana cuando lleva al colegio una estrella de David y un crucifijo que colgaban de un viejo collar que había heredado de su bisabuela, descendiente "de una antigua familia española, establecida en Londres". Este descubrimiento fue posible porque en el cuento aparece una muchacha judía rusa, Dora Silberstein, "cuyos ojuelos colmados de desconfianza" sospechan inmediatamente del marranismo, intolerable para el linaje patricio de los Toledo.³⁷

En la edición de *Judaica*, N.º 51/53, por su parte, Carlos Grunberg escribió 'Los hebraísmos y criptohebraísmos en el romance peninsular yamericano'; LcoGoti demostraba la -í opónimia navarro-judía'; Ceso-Salva y Cecil Roth conjeturaban sobre el origen hebreo de Colón, mientras que Arturo Brava Pinto especulaba sobre Fray Gregorio y sus tesis sobre los judíos como primeros pobladores de América.

Un capítulo aparte merecieron los comentarios de historiadores liberales argentinos que probaban la presencia sefaradí y marrana en las familias patricias del país. José María Ramos Mejía (*Los mercaderes portugueses en la época de Rosas*), Lucas Ayarragaray (*Los sefaradles en Argentina*), Vicente Fidel López (*Elementos primitivos en la población del Río de la Plata*), Enrique de Gandía (*Injertos extranjeros en el tronco de nuestra raza*), Ricardo Rojas (*Los conversos en Córdoba*), Domingo F. Sarmiento (*Abolición de la inquisición en América*).³⁸

En 1939, José Monin compilaba en forma de libro sus artículos sobre la Inquisición en América aparecidos ya en 1924 en el periódico *Semanario Hebreo*. Dos motivos lo impulsaron a editar un libro con el título de *Los judíos en la América española. 1492-1810*. Uno, "la connotación actual del antisemitismo nazi. Desgraciadamente, apenas pasados tres lustros, esos apuntes obtuvieron un nuevo carácter: parecen una triste crónica del presente enfocando un hecho lejano". El otro motivo, según Monin, era legitimar precisamente en esa coyuntura histórica el elemento "semita" en América, cuando el antisemitismo desprestigiaba al judío, a pesar de que va prestigiaba un capítulo importantísimo de la historia de los pueblos hispanoamericanos, "pues la grey de Moisés en América latina se disolvió, integrándose dentro de la población y el futuro desenvolvimiento étnico-social de estos pueblos".³⁹

No es de extrañar, pues, que en esos años la exhumación histórica del martirologio de los marranos en América española, acosados por el Santo Oficio, empezara a difundirse con los trabajos de Boleslao Lewin. Indudablemente, esta historiografía buscaba valientemente exhumar la intolerancia inquisitorial, pero con un expreso designio apologético: consagrar el aporte de los marranos más ilustres a la sociedad hispano-colonial.

NOTAS

¹ Enrique Espinoza, *op cit.*, pág. 63.

² Ramos Mejía, José María, *Rozas y su tiempo*, Bs. As., 1907, tomo 1, págs. 21/207. En *Las multitudes argentinas*, escrita en 1899, y luego presentada como prólogo a *Rozas y su tiempo* (La Cultura Argentina, Madrid, 1912) infirió la participación activa de marranos y criptojudíos en el movimiento emancipador de 1810.

³ Ayarragaray, Lucas: *La Iglesia en América*, págs. 17-19, y *Estudios históricos, políticos y literarios*, pág. 292, donde incursiona en la ascendencia sefaradí de personajes argentinos como Dorrego, Pedernera, del Carril, Las Heras, etc., y advierte la curiosidad de investigar los grados de pureza de sangre de patricios como Belgrano, Moreno, Montes de Oca, Pereyra, Láinez, Drago, Le Bretón, Tejedor, Palacios, Capdevila, Quintana (pág. 299), Bs. As., 1936, 3ra. edición. Ver, también, el interesante análisis que hizo Scialiman, Lázaro: "El judaísmo y los judíos a través de las letras argentinas", *Comentario*, N^o 48, págs. 114/115.

⁴ Fidel López, Vicente: *Manual de historia argentina*, Ed. La Cultura Argentina, Bs. As., 1920, pág. 218.

⁵ La cruz del indigenismo en Ricardo Rojas con el hispanismo de la Conquista le proveen una interpretación cosmogónica de este rito de fecundación entre el espíritu telúrico y el espíritu español, responsables de la gestación del ser nacional. En el parto de esta cosmogonía hay que insertar la creencia de Rojas sobre las tribus perdidas hebreas según las leyendas de Montesinos. Ver *Blasón de plata*. Losada. Bs. As., 1950, págs. 12, 73, 146 y, especialmente, Cap. IX, "De lo que contara el judío Aarón Levi y lo que sostenían los Padres de la Iglesia con la fe de los Libros Santos, sobre el origen de los Indios".

⁸ Un buen análisis estilístico de *Los gauchos judíos* fue emprendido por Beatriz Stambler: *Vida y obra de A. Gerchunoff*. Disertación doctoral para la Universidad de Nueva York, 1976.

⁷ Cálvez en la descripción de Gerchunoff que incluye en *El mal metafísico*, bajo el seudónimo de Orloff, afirmaba que hacía valer la pirotecnia de sus adjetivos, estraba las eses, martillaba las consonantes fuertes...". Véase *Obras escogidas* de Manuel Gálvez, Aguilar, Madrid, 1949, pág. 405; también, *Amigos y maestros de mi juventud*, *op. cit.*, pág. 179.

* Kramer, Luis Gudiño: "Sobre la actualidad de *Los gauchos judíos*", *Duvar* N 31/33, pág. 115.

⁹ Horges, Jorge Luis: "El estilo de su fama", en *Davar*, *op. cit.*, pág. 104.

^> Gerchunoff, *La jofaina maravillosa*, Losada, 1948, pág. 7. Las citas corresponden a esta edición.

¹¹ *Vida Nuestra*, junio 1918, pág. 5.

¹² Gerchunoff, A., "Los judíos en la lengua castellana" (1924) en *El pino y la palmera*, Soc. Hebraica Argentina, 1952, pág. 31. Todas las citas pertenecen a esta edición.

¹³ Grunberg, Carlos M., *Méster de judería*, prólogo de Jorge Luis Borges. Ed. Argirópolis, Bs. As., 1940, pág. XII. Borges le niega en su prólogo legitimidad al antisemitismo argentino de 1940, contraponiendo el caso alemán, el cual "procura exacerbar y razonar un

) odio preexistente; el antisemitismo argentino es una especie de facsímil gratuito que no ha consultado siquiera las habituales aversiones del criollo (que son el italiano y el español). Etnicamente el antisemitismo es absurdo. Lejos de ser intrusa o forastera en esta república, la raza hebrea es de las tradicionales aquí... En cierta nota del capítulo quinto; de "Rozas y su tiempo", Ramos Mejía considera los apellidos principales de la ciudad y demuestra que todos, o casi todos, procedían de cepa hebreo-portuguesa" (pág. XII).

¹⁴ Borges, J. L. "Prólogo", *op. cit.*, pág. XV. 't »6 *Ibidem*, pág.

XVI.

Ge Hasta Grunberg se siente obligado a radactar un glosario del vocabulario arcaizante ue utiliza en su libro para facilitarle al lector su comprensión. Véanse págs. 145/49.

¹⁷ Includo en el N Homenaje de *Davar op. cit.*, pág. 57, y en su libro *Junto a un río de Babel*, Acervo Cultural, Bs. As., 1965, pág. 258.

¹⁸ Eduardo Barrios, autor de *Los hombres del hombre*, comentando el libro de Espinoza *Ruth y Noemí*, descubría que Glusberg firmaba con el seudónimo de Enrique Espinoza porque siente que a quien tan puramente escribe el castellano poco le cuadra un apelativo semigermánico. Y en la firma de un poeta judío y el apellido de un filósofo judío, ambos de Occidente, pero ambos formidables, como representación racial". Citado por E. Espinoza, en *Gajes del oficio*, Ed. del Regreso, Bs. As., 1976, pág. 76.

¹⁹ Espinoza. E., *La noria*, cien sonetos sumamente prosaicos, Losada. 1962. págs. 65/89.

²⁰ Sus estudios sobre el "Scm Tob de Carrión", "Las versiones poéticas de la Biblia", "El Bachiller Fernando de Rojas" y "Spinoza y Góngora", están recogidos en *De un lado V otro*, Ed. del Regreso, Bs. As., 1975, págs. 17/30.

²¹ Espinoza, E., *El castellano y Babel*, Ed. del Regreso, Bs. As., 1974, págs. 67-70 y 71-78.

²² Esta polémica con Capdevila y su evocación de Larreta son comentadas por Espinoza en *Gajes del oficio*, *op. cit.*, págs. 25/26.

⁴³ *Chicos de España* fue editada como libro por Perseo, Bs. As., 1935.

²⁴ *El espíritu criollo y Tres clásicos ingleses de La Pampa* fueron editados sucesivamente por la revista *Babel* en Santiago de Chile, donde vivió Espinoza entre 1921 y 1951 con algunos intervalos en Bs. As. Su amigo, Lázaro Liacho, saludó *El espíritu criollo* como la obra que continuaba la línea de Gerchunoff de *Los gauchos judíos*. Escribía en *Mundo Israelita*, el 19 de mayo de 1951, que "nada impide al espíritu judío desentrañar y enjuiciar

los elementos criollos que se ganan a su medula". Y aludiendo a Gerchunoff, Espinoza los emparienta estilísticamente: "El idioma sirvió a todos ellos para señalar el vínculo que desde la tierra común los ha nutrido. Así sucede cuando se afirman los pies en el suelo propio; entonces la cabeza sirve no más que para pensar" (pág. 12). Las reservas de Espinoza acerca del celo excesivamente telurista y criollista del traductor judío de *El Ombt'i*, de W. H. Hudson, son muy elocuentes de esa prevención suya antinacionalista. En su socorro acude a Horacio Quiroga, quien critica al traductor Eduardo Hillman por el deliberado léxico campestre con que "pretendía mal traducir el espíritu criollo" de Hudson. Véase *Gajes del oficio*, págs. 27/29.

²⁵ El verso es de Héctor Pedro Blomberg, a propósito de Heine, al cual ayudó a difundir Espinoza. Tal como se verá más adelante, la pasión heincana de Espinoza lo condujo a organizar, el 10 de noviembre de 1927, el homenaje al Centenario del *Libro de los cantares*, en la Soc. Hebraica Argentina, induciendo a Ezequiel Martínez Estrada a componer su hermosa "Humoresca heineana". Véase *Gajes del oficio*, págs. 64/65. También su libro consagrado al poeta judeoalemán *Heine: El ángel y el león*, Babel.

²⁸ Comentario No 44, 1965, pág. 85. Premio A. Gerchunoff conferido a Bernardo Verbitzky por su novela *Es difícil empezar a vivir*.

Comentario No 64, 1969, Pág. 77.

²⁸ *Ibidem*, pág. 77.

²¹ Bernárdez, Francisco Luis, "Gerchunoff: Clásico de los verdaderos", *Comentario N° 63*, 1968, págs. 32/33.

³⁰ *Ibidem*, pág. 33.

³¹ *Ibidem*, pág. 33.

⁴² *Ibidem*, pág. 33.

³⁸ Portnov, Antonio, *Los judíos en la literatura española medieval*, Instituto Científico Judío IWO, Bs. As., 1942. Portnov ya era un intelectual judeoargentino muy integrado al quehacer cultural del país.

En 1936 había obtenido el Primer Premio del Consejo Nacional de Educación por su *Historia de la instrucción primaria en la República Argentina* (desde 1810 hasta la sanción de la Ley de Educación Común). Además, logró el primer premio de la Institución Mitre, en 1936, por su *Estado actual del estudio de las lenguas indígenas*.

³⁴ Portnoy, Antonio, *op. cit.*, pág. 6.

³⁵ Spivak, Aarón, "Judeoamérica" en *Judaica* No 51/53, Año II, Bs. As., set./nov. 1937, págs. 99/135. Spivak reivindica el origen hebreo del castellano, pero va mucho más allá que Sarmiento. Escribe: "Sarmiento decía que los judíos crearon la prosa española. Se olvidaba que crearon también el verso y no sabía que crearon la lengua. Día llegará en que se clasificará el castellano entre los idiomas no semíticos que han sufrido una mayor influencia hebrea" (pág. 104. Nota).

t?P!v, alc Aarón, "La patricia", *Judaica* No 50, Año V, agosto 1937.

•>' *lbt dem*, pág. 64.

³⁸ *Judaica* Nv 51/53.

³⁸ Monin, José *Los judíos en la América española*. Ed. Iavne, Bs. As., 1939, págs. 8/9. _ . El autor pretende demostrar que los indios americanos, conforme a las interpretaciones de **56**

Montecinos, descendían de las tribus hebreas perdidas, postulando los tres componentes étnicos de la América colonial: indígenas, españoles y hebreos (pág. 19). -La dedicatoria del libro es muy sugestiva: "Exhumación histórica en homenaje a los mártires He la intolerancia religiosa, trasplantados desde Europa-a~las Américas". t l propósito es evidente: probar la índole extraamericana tanto del odio inquisitorial de la era colonial como del antisemitismo nazi de 1939.

CAPITULO III

La colonización agrícola judía en la literatura

Los gauchos judíos, de Alberto Gerchunoff, escrito como homenaje al Centenario de la República que acogió a los inmigrantes que huían de los pogroms rusos, fue mucho más que la primera expresión literaria de la colonización judía en el país, porque con ese libro los judíos se sintieron cívicamente canonizados en la patria de adopción.

Verbitzky dijo muy acertadamente que gracias al texto gerchunoffiano ellos consiguieron "su verdadera carta de ciudadanía". ¹

En 1919, el mismo año de la Semana Trágica, se publicó la primera antología literaria en ídish *En las orillas del Plata* con textos de Brodsky, Bendersky, Vital, Helfman, Klieguer, donde se incursionaba en la experiencia rural que desde 1891 promovía la Jewish Colonization Association (JCA) en varias provincias del país. Cuando se publicó en 1944 la segunda *Antología de la literatura*

judía en la Argentina también escrita en ídish,² ya habían dado testimonio en ese idioma importantes escritores y publicistas que vivieron en las colonias judías.

Toda una generación de futuros intelectuales, escritores y políticos judeoargentinos había arribado a la Tierra de Promisión a partir de 1891 dentro del plan de colonización que auspiciaba la JCA del Barón de Hirsch. Jacobo Liaehovitzky, Enrique Dickman e Israel David Fingermann fueron los primeros en llegar. Los siguieron cuentistas del fuste de Israel Helfman, Noé Vital y Nicolás Rapoport, los poetas Nloishe Pinchcvsky y A. Kliguer, el novelista y dramaturgo Aarón Brodsky y los ensayistas y periodistas Pinie Katz y José Mendelson.

Hacia el cincuentenario de la colonización judía en 1941, la colectividad celebró el aniversario como un hito épico de su arraigo al país. Es que desck" la fundación de su primera colonia —Moisés Ville en 1891— había motivos más que suficientes para estar orgullosos. Las doce colonias de la JCA se distrihuyeron en las provincias de Entre Ríos (cinco), Santa Fe (dos), Santiago del Estero (una), La Pampa (una) y Río Negro (una). Los años de mayor crecimiento demográfico de la colonización judía en la Argentina trascurrieron durante la década de 1920. En efecto, en 1925 vivían 20.382 colonos con sus familias, 13.000 artesanos, comerciantes y profesionales. Ya en 1920, el 22 por ciento de la población judía argentina residía en las colonias. En el transcurso de los quince años siguientes, mientras el crecimiento demográfico de la comunidad alcanzaba las 225.000 almas, la proporción de los colonos disminuía al 11 por ciento, y de los cuales 9 por ciento eran económicamente activos. Un dato importante arrojó el censo de 1935: cerca de la cuarta parte de la fuerza de trabajo judía estuvo compuesta por obreros y artesanos: 9.473 en cifras absolutas, y los agricultores sumaban 3.656 contra 23.000 dedicados al comercio y actividades afines.³

La expansión de tierras cultivadas esos años en las colonias de la JCA fue meteórica. De un total de 359.314 Ha. en 1902, la Jewish Colonization Association arrendó y colonizó en 1940, 617.468 Ha. La superficie sembrada en 1900 fue de 50.232 Ha., saltando a las 252.533 Ha. en 1930. En 1941, año del cincuentenario, había 11 cooperativas tamberas y 12 cooperativas agrícolas, siendo la Sociedad Agrícola de Lucicnville (Entre Ríos) la primera de su género en todo el país.

Entre 1912 y 1940, la superficie en propiedad de los colonos trepó de las 39,1 Ha. a las 253.587 Ha. Sin embargo, hacia 1940, 170,504 Ha. estaban arrendadas a colonos que no pudieron comprar sus chacras. Aquí yace uno de los tópicos conflictivos más recurrentes de algunos escritores en ídish que oponía a colonos y administradores: el interés comercial de la JCA, que a menudo encrespaba los vínculos con los agricultores judíos.⁴ La valorización de la tierra, en efecto, capitalizó enormemente a la JCA, ya que las tierras en reserva para colonizar prácticamente se mantuvieron casi sin variaciones en su poder: de 222.123 Ha. en 1912 a 193.377 Ha. en 1940.⁵

Ahora bien, la literatura de memorias, autobiografías y relatos escritos por colonos en ídish es dispar, desapareja y con valores más testimoniales que literarios. Me limitaré a

mencionar a algunos escritores ídish, aunque su análisis escape a los objetivos de este trabajo.⁶

„J^{ds}Wi-^IUySíd[^] P^ublieó el primer tomo en ídish de sus *Memorias* en 1922, completadas en 1924 y 1930.⁷ Quizá constituyan la fuente más importante para comprender el proceso de adaptación de los inmigrantes judíos al 60 trabajo agrícola en las colonias de la JCA durante los primeros años. Los tres tomos de sus escritos se organizan en torno de dos ejes centrales que le preocupaban a este colono de Colonia Mauricio. Por un lado, los azarosos esfuerzos que insumió el aprendizaje de las tareas de campo para inmigrantes con oficios diversos, enfrentados a una naturaleza feraz y hostil. Por el otro, las denuncias de los abusos de los administradores locales de la JCA —funcionarios franceses é ingleses—, cuyos frecuentes atropellos burocráticos eran percibidos también por los colonos como un conflicto cultural con el "israelita de fe mosaica", emancipado en la Europa Occidental, que no hablaba ídish y despreciaba a los *ostjuden*.⁸ La vena descriptiva y naturalista de Alpcrshon sobresale especialmente en los momentos en que descubre el paisaje de la pampa, como en su famoso relato del primer encuentro de los inmigrantes con el viento Pampero, o en sus esbozos de personajes pintorescos como *Di kinder fun der pampa y Der linyera*

Baruj Benderskv alcanzó a publicar un solo libro: *En campos pulios*.“ Este talentoso fabulista de las colonias se solazaba en el paisaje campestre, domesticando sus animales, y celebraba el secreto de las plantas y hierbas silvestres.

Abrajiam Moshkovich fue el poeta del campesinado judío en la Argentina. Sus más logrados trabajos —*Colonos judíos, Im Cosecha, Hijos de colonos, En los campos judíos, Sábado en la colonia*— exaltan líricamente la nueva vida del inmigrante transformado en agricultor y su empeño en enraizarse en la pampa, sin renunciar a las tradiciones judías.

Samuel Glasserman, nacido en las colonias, escribió también en ídish sus obras teatrales: *F.n eHlempo de la cosecha, La tierra virgen, Zisie Goy*. Tradujo al ídish los poemas de Carlos Guido Spano y diversas comedias de Florencio Sánchez, Jacinto Benavente y José Etchegaray. Pero cobró notoriedad, especialmente, por su versión al ídish del *Martín Fierro*.

Esta labor de traducción al ídish de obras prestigiosas de la literatura naeional no se circunscribió al ámbito rural judío del país.

José Liachovjtzy. fundador de la prensa judía en la Argentina, tradujo por primera vez aT ídish relatos de Manuel Gálvez, Horacio Quiroga y José Mármol. José Mendelson, maestro y durante muchos años editorialista y colaborador literario de *Di Yddische Zaitung* de Buenos Aires, tradujo al ídish *Nacha Regules* de M. Gálvez, y relatos de Benito Lynch. Además, se consagró a la recreación en ídish de antiguas leyendas guaraníes.

Un intento bastante reciente de dar testimonio literario en ídish de la colonización agrícola judía fue escrito por Benzion Epstein en Israel —adonde emigró desde una colonia de La Pampa—: su trilogía constituye, quizá, el aporte más valioso y de logros importantes.¹⁰

1. Del optimismo apologético al escepticismo

La colonización agrícola judía en Argentina, también ella, fue objeto de una literatura apologética, que abusó de toda las gamas a su alcance para hacer el retrato narcisista. Desde el costumbrismo hasta la estampa modernista.

Por cierto, *Los gauchos judíos* constituyó para esa literatura el acta de fundación de toda la comunidad judeoargentina. El texto gerchunoffiano les permitió, ante el áulico círculo liberal argentino, legitimar a los israelitas colonos, pero también a los que se radicaron en el medio urbano. Escribiendo en ídish, hebreo o castellano, Gerchunoff fue el patrono de todos los escritores judíos del país, porque su ópera prima *canonizó* la presencia de ellos en el campo o en la ciudad. Los hizo respetables; menos rusos, más criollos. Menos vulnerables como judíos: más seguros, más argentinos.

Pero, sin el talento de Gerchunoff, aquellos que desearon —en ídish o en castellano—, seguir sus pasos, transitaron a menudo las sendas del adocenado apologetismo (*Tierra soñada*, de José Liberman¹¹), o el culto folklorista por las faenas campestres (*Lluvias salvajes*, de Natalio Budasoff¹²) o el aliento criollista (*Tierra gaucha*, de José Peteheny).¹³

Un género muy distinto de textos documentales lo constituye la literatura autobiográfica de ex colonos que, sin pretensiones, han escrito sus memorias y el relato de sus vidas. A diferencia de la literatura apologética, estos libros dan testimonio de procesos fundamentales de la vida, integración, aculturación y trabajo de los inmigrantes agricultores en las colonias judías.

Ha sido el propósito expreso de libros como *Un colono judío en la Argentina*, relato biográfico de Tuba Teresa Ropp sobre su padre, o *Narro mi vida*, dc-BorÍ¿_gttrfunkel.¹⁴ "

Un autor que ha condensado estas tres vertientes de la apologética, el costumbrismo y la literatura autobiográfica ha sido el médico y dirigente comunitario Dr. Nicolás Rapapport, perteneciente a la misma generación de Gerchunoff.

En 1922, la editorial Samet publicó su libro de cuentos *La querencia*, donde incursiona en la mejor tradición del criollismo.¹⁵ *Con el tiempo y el recuerdo*, editado en 1960, las estampas pintoresquistas de la vida de la colonia son evocadas con el auxilio de la reminiscencia. Todas se apergaminan de motivos cívicos, tomados de los pagos entrerrianos donde los colonos buscan aquerenciarse. Si el volumen de relatos empieza con la triste historia de don Elie Stupkin, un estoico Job que sobrevive la muerte de cada uno de los miembros de su familia hasta terminar rebelándose contra Dios, sin embargo, la narración gambetea, diestra, hacia el optimismo. Incluso el temor de las sequías es conjurado gracias a la confianza depositada por el Rabí Schmuel en "los astrónomos montielcros", esos gauchos tan respetados por los judíos porque compartían "el instinto de las fieras".¹⁶

Los colonos rusos que gusta describir Rapapport ostentaban rasgos nobles y marciales, como ese Orloff cuyo físico era semejante "a aquel general Buendía que tanto atormentó a Miguel Cañé y

a Roque Sáenz Peña, y que, como aquel general, era un enigma anatómico" (pág. 54). Un rasgo pre-dominante en sus relatos son las virtudes de los *goím*: todos son buenos, aunque rudos, simpáticas y cordiales con sus vecinos judíos, por más que a veces les dijeran cosas fuertes (*La ley*). De igual modo, los pagos entrerrianos están poblados por los efluvios de la naturaleza montielera y sus comarcas, vírgenes y feraces. Pero es en la devota recreación del lenguaje gauchesco donde Rapaport no puede ocultar la fascinación que siente por los criollos de tierra adentro y que no soportan la civilización urbana: son descritos y hablados como reliquias que merecen venerarse para el autor judío como el sacramento legitimador de su argentinidad. Ese criollismo gauchesco, tal como aparece en *Aura es asado de chipá* o en *Un sargento de mis pagos*, se requiebra en la nostalgia del autor por una tradición patricia que no es la suya, pero que por eso admira profundamente. Así, en *Vida social*, Rapaport evoca "los lejanos hábitos, candorosos, Cándidos, ñoños" de antiguas familias entrerrianas de abolengo.

El libro de cuentos de Rapaport también es representativo de ese poco disimulado laicismo de su generación, a horcajadas entre una cultura europea iluminista (Haskalá), no del todo consumada, y un secularismo que el liberalismo positivista argentino exasperó entre los intelectuales judíos inmigrantes como ideología de la integración cultural al país. No otro es el espíritu con que fue escrito su libro de memorias *Desde lejos hasta ayer* y donde, exhumando los recuerdos de su actuación comunitaria y académica, ensaya una suerte de

interpretación del derrotero por el cual se ha ido acuñando una *identidad judeoargentina*, conforme se integraban y aculturaban los inmigrantes judíos al país.¹⁷

Pero si Rapaport es el paradigma de esa generación de liberales judíos inmigrantes, optimistas y tenaces, al dramaturgo Samuel Eichelbaum, cuando incursiona fugazmente en el "tema" judío, pareciera que lo asalta un pesimismo derrotista. El espejismo de la Tierra de Promisión y la eglógica integración pastoril grchunoffiana, se hace añicos en los textos del escritor nacido en 1894 en una de las colonias entrerrianas. Su condición de argentino nativo e hijo de inmigrantes precisamente agrava aún más el tono de su pesimismo. En su pieza teatral *El judío Aarón*, estrenada en Buenos Aires durante la temporada 1926, Eichelbaum intentó hacer la crítica del sistema de explotación capitalista sobre el cual estaba basado el régimen de trabajo agrícola en las colonias judías. Aarón personifica los ideales proféticos de justicia social y, mediante su ejemplo personal, otorga a los trabajadores de su chacra —judíos y católicos por igual— la parte que les corresponde en la explotación. Pero tras su vocación cooperativista asoma sin disimulos la exigencia integracionista que reliúsa hacer diferencias entre inmigrantes y nativos a través del disfrute compartido de las pingües ganancias de la colonia. Por eso, la reacción de los colonos ricos y pequeños burgueses que enfrentan a Aarón está motivada no sólo por sus mezquinos intereses de *kulaks* prósperos. Koen —contracara del héroe de la obra—

también encarna la desconfianza atávica hacia el *goy*, resistiéndose a extenderle los beneficios que gozan sus correligionarios.

Una década antes del estreno de *Pan criollo*, de César Tiempo, la obra de Eichelbaum planteaba, dramáticamente, la exigencia integracionista de toda esa generación de intelectuales judcoargentinos. Pero si en 1926 esa demanda se hacía desde las colonias para ampliar las esferas de la convivencia y el trabajo de judíos y cristianos, en el drama de César Tiempo como se verá la misma exigencia integracionista se hará desde el ámbito urbano, encarnada en la pareja mixta.

El pesimismo de Eichelbaum lo corroe a tal punto, que hasta pierden la fe algunos de sus colonos judíos para seguir viviendo y trabajando en el campo. Es el desánimo que agobia a Bernardo Drugova en el relato *Una buena cosecha*.^{xh} El narrador lo presenta como si fuese la aversión inmemorial de su grey. "I^a colonia Rosch Piná de Entre Ríos era la más alegre de cuantas allí se constituyeron, pero esa circunstancia no influyó para nada en su vieja aver⁶⁴

sión a las tareas rurales".¹⁹ Sin embargo, el narrador no quiere generalizar; discrimina con precisión entre el regocijo de los otros colonos que habían tomado posesión de las chacras y la indiferencia del ex tornero que sólo anhela irse a trabajar a Buenos Aires. Al poco tiempo, su disgusto le amarga la vida. "Drugova odiaba la tierra, aunque se convirtió en uno de los chacareros más expertos del lugar." Su suegra lo retiene en la colonia, personificando aquellos valores de la productivización de la Haskalá que veían en la vuelta de los judíos a la tierra una especie de regeneración humana y social. "Que aprenda a arar y sembrar la tierra, y será honrado y bueno", sermoneaba la suegra para disuadirlo de enviar a su nieta a estudiar a la ciudad.²⁰

Pero la resolución ya está tomada desde el principio del relato: Bernardo provocará el incendio que terminará con la buena cosecha del año, marchándose a la capital con los pocos ahorros que le quedan. Una vez en Buenos Aires, también el escepticismo y el nihilismo paralizan a los personajes judíos de Eichelbaum. Una serena desesperación se aloja en *El señor Lubovitzkij depositario*, una vez que es custodio del arma de su compañero de habitación de pensión, luego que lo disuadió de no ir armado para saldar una afrenta. Resignado a ser un trasplantado, tolerante en demasía con su desarraigo, este traductor infortunado que no halla trabajo para ganarse la vida, menos aún para enviarle dinero a su hermano que espera desde Rusia su ayuda para inmigrar, va rumiando su silenciosa desesperación. Su suicidio, el relator lo atribuye expresamente a su extranjería y desapego, "ese desinterés por todas las cosas que tenía cerca, su inútil afecto por los seres que tenía tan distantes, las dificultades para ganar apenas para comcr"²¹

Los judíos de las Acacias, libro de "relatos sobre la vida campesina" de los alrededores de Colonia Mauricio, condensaba, hacia 1936, ese tono pesimista eichelbaumiano, pero aromado de un profundo sentimiento de amor entrañable a la tierra.²²

Su autora, Rebeca Mactas, era una joven escritora de la comarca, nieta del legendario Marcos Alpherson.

' De los cuatro hijos de Jaim Kahan, ninguno encauzó su vida en el campo. Se iban, uno a uno, al romper la adolescencia, atraídos por el vibrar de la ciudad, la cual halagaba su sangre inquieta de judío. La hija casó con un empleado. El mayor se dedicó al comercio: el segundo siguió la carrera de medicina y el más pequeño, después de cursar la secundaria, se hizo periodista." (*La casa*, págs. 5 y 6).

Estos cuentos de la vida campesina judía asombran por el tono de responso con que una joven narradora de las colonias, ya en 1936, evocaba a seres que vegetaban en la nostalgia y la senectud. Los hijos de los pioneros se han ido a la ciudad y aquellos que aún permanecen en la tierra, como Jaim Kahn, cumplen una irremisible fatalidad telúrica: quedarse para morir "en la entraña materna". *La casa*, el cuento que abre el libro, es el codiciado símbolo del progreso para los hijos prósperos que fueron a la ciudad. En cambio, para el anciano Jaim, que tiene que abandonar su rancho de donde se aquerenció desde el primer día en la colonia, constituye la ordalia de la postración y el fin: la nueva mudanza al chalet lo convierte en un ser inmovilizado y postrado, a pesar del confort: "Esa cama larga y estrecha como un ataúd. Esa habitación silenciosa como un templo vacío. Esa habitación suspendida de las alturas. Esa posición que obligaba a contemplar constantemente las absurdas cabezas de los querubes, con sus gordas y blancas caras de yeso. ¡Señor! ¡Señor! ¡Cómo le molestaba esa alcoba!

Recordaba su pequeño dormitorio del rancho y el corazón se le llenaba de amargura. ¡Ah! En las frecuentes noches de insomnio de la vejez, el ranchito vibraba como penetrado de sangre y nervios. ¡Era su compañero! En las paredes habían hecho nido muchas clases de animalitos y su habitación tenía pared por medio el corral de las ovejas... El rancho parecía recoger el dulce palpitar de la tierra y los seres humanos que lo habitaban se sentían acompañados ..." (págs. 25/26).

Los jóvenes emigran. Sólo aquellos que sienten un irresistible llamado telúrico vuelven de la ciudad a la colonia, como Natán, cuya sensibilidad de artista le atrae "la entraña de la tierra, al cabo de veinte años de haberlo abandonado ("La vuelta del hijo").

Pero la decadencia de la colonia es cruel. El último relato ("Primaveras"), cierra el libro con la metáfora del joven que por segunda vez tiene que irse de la colonia porque no encuentra en ella porvenir ni trabajo. Además, sus ideas socialistas lo enemistan con aquellos colonos que arrendan sus campos a peones cristianos y sólo les interesa el progreso material. Este esquema de telurismo tolstoiano que condena simultáneamente a los que se van a la ciudad a prosperar y a los que quieren traficar con tierras en las colonias, sólo absuelve a seres de dos especies. Por un lado, a viejos como Rabí Naftalí, el

talmudista enamorado de la tierra labrada y amigo de los campesinos pobres de la colonia; por el otro, a muchachas como Miryam o Eva, en quienes se enciende ⁶⁶ el *élan* vital de la naturaleza que las comunica con las bestias, las plantas y las almas sencillas. Son mujeres solas y tristes, desdichadas de vivir entre viejos, pero al menos con el consuelo de comulgar con la tierra y el paisaje.

El cuento *Los judíos de las Acacias* condensa una galería de personajes que se mustian en el olvido de un pueblo fantasma, otrora vivaz centro comercial, artesanal y social de la colonia. Ahora sobreviven en "un singular estado de decrepitud [...] desde hace ya varios lustros". No poca responsabilidad de la "lenta disgregación de la colonia judía que trajo el derrumbe del pueblo *Las Acacias*", tuvo el remate de campos por deudas impagas a la JCA, la concentración de campos en manos de estancieros, y la instalación de grandes casas comerciales en poblados más grandes, que monopolizaron a los labradores y casi todos los habitantes del pequeño pueblo vieron obligados a emigrar con sus infimos medios de vida. Sus únicos habitantes son viejitos como el dueño del almacén, el matarife, un puestero de frutas y algunos ancianos mantenidos por los hijos. Rabi Fatel, ex carnicero, maestro de escuela y arrendatario, vive su vejez escuchando melodías en el fonógrafo que le regaló su hijo de la Capital; la señora Sivel oye la música abismada por los recuerdos del campo mientras se columpia en su mecedora en las tardecitas; don Aarón Golstein, ex barbero, ostenta lo que gasta en médicos de Buenos Aires cada vez que le aqueja el más mínimo dolor. Samuel, el frutero, empuja el carrito del cabestro de su caballo, para ofrecer verduras y frutas; Moisés y Sara Rabinoy perdieron su campo por las malas cosechas, las enfermedades, los pleitos con la JCA, pero sus hijos y nietos aparecen a menudo en los diarios, ocupando un lugar preponderante en la colectividad israelita de Buenos Aires. Mas Moisés no se sosiega con esos éxitos filiales y todos los días siente la necesidad de atar el sulky y partir rumbo a su antigua chacra, "permaneciendo allí varias horas. Siente una dolorosa nostalgia ... le cuesta pensar que la tierra que fue suya, que penetró virgen, que plasmó a voluntad, dé a otros sus frutos". Rabi Menashe, sobrevivió a desgracias que "se sucedieron silenciosas y naturalmente como los años". Se la pasa soñando porque aprendió en el tratado del Libro de Jacobo Indin, a descifrar los sueños y anticipar lo que acontece "volviéndose un poco insensible para cualquier manifestación exterior". A estos seres de otro mundo, los sucesos políticos y sociales de la ciudad casi no les interesan. Aunque sus nietos caigan presos por activismo estudiantil o sindical (*Un hombre de campo*). Una tristeza abúllica, resignada, estremecida sólo por los delirios místicos de rabi Menashe, aletargaba a los judíos de Las Acacias, esc "centro habitado por viejos, que parece destinado a permanecer sin tiempo, como el cementerio de la Colonia, situado casi en las puertas del pueblito". Lo demás era nostalgia, "y el silencio envuelto en polvo vagando permanente cual fantasmas por su única, larga y recta calle" (pág. 76).

Actos de desesperación, como los del desafortunado Marcos, que pierde la cosecha, la chacra sufre plagas y se muere su mejor vaca, son excepcionales en estos relatos de Rebeca Mactas. Y cuando estalla el incendio, por ejemplo, inconscientemente buscado por el personaje de *Fuego*, la narradora no se anima a formularlo como síntoma del descontento, la desazón y fracaso de los colonos judíos tal como aparece en los relatos de Eichelbaum.

2. El discurso oficial de la colonización agrícola judía en la literatura argentina

*La colonia festeja el sábado
multisecularmente a samovar y versículo
bíblico. Limpios el espíritu y el ajuar. Un
viejo barbado y flácido con la pereza del
caracol, platea un fácil camino de sesenta
años al sol. Las casas adjuntas, íntimas llenas
de aroma patriarcal, comunican el candor
tibio de sus muros blancos de cal. Indolencia
agraria y semítica de un crepúsculo sin
quehacer. Reposo triste en el molino y en las
manos de la mujer.*

Ezequiel Martínez Estrada (*del poema ARGENTINA*)

La consagración oficial de la colonización judía en Argentina fue loada en ocasión de los festejos del Centenario por dos escritores de resonancia continental: Leopoldo Lugones y Rubén Darío.

En la famosa *Oda a los ganados y las mieses*, también los colonos judíos celebran eglógicamente la integración a la nacionalidad que festejaban sus fastos junto a los demás pastores, peones, comerciantes y chacareros de las odas lugonianas. La mayor virtud es la silenciosa laboriosidad de estos inmigrantes, patriarcales y asimilados a una concepción fisioerática del progreso nacional, purificado del mercantilismo materialista urbano. El campo argentino era, simultáneamente, granero del mundo y crisol de razas.

*Pasa por el camino el ruso Elias con su gabán eslavo y
con sus botas, en la yegua cabruna que ha vendido al
cartero rural de la colonia. Manso vecino que fielmente*

*guarda su sábado y sus raras ceremonias, con sencillez
sumisa que respeta porque es trabajador y a nadie
estorba. La fecundidad sana de su esfuerzo se ennoblece
en la tierra bondadosa que asegura a los pobres
perseguidos la retribución justa de sus obras.. ■²³*

Esa misma sencillez sumisa y mansedumbre que alababa Lugones en el *ruso Elias* la extendía al *sirio buhonero*, y

*"Cuando los dos hombres se saludan al cruzarse,
conforme a la amistosa Ley Social del camino, en
aquel acto la dulce patria nueva galardona la
clientela de razas redimidas.. ."²⁴*

Los endecasílabos de Lugones, entonces, consagraban las dos virtudes que el discurso oficial bendecía en los inmigrantes: laboriosidad para engrandecer el *granero del mundo* y, particularmente, el *crisol de razas*, ese eufemismo que escondía una compulsiva exigencia asimilacionista, y especialmente reclamada a los inmigrantes judíos. *

A esta clientela de razas redimidas se incorporó el rabí Abraham, ese amigo entrañable de don Estanislao Benítez, uno de los criollos modelos de *Los gauchos judíos* de Alberto Gerchunoff, quien también publicaba su ópera prima en 1910, internalizando el discurso liberal sobre los inmigrantes, a tal punto que este escritor y ex colono judío fue incorporado a partir del Centenario al elenco de profesionales de la literatura oficial.

Rubén Darío, quien no convivió de cerca con los gauchos judíos como Lugones, saludaba ese mismo año en su *Canto a la Argentina*, a los judíos de La Pampa, pero como si fuesen estampas bíblicas del barroquismo de Rembrandt montadas a caballo en la provincia de Entre Ríos y Santa Fe.

*Cantad jilios a La Pampa Mocetones de
nula estampa dulces Rebecas de ojos francos
Rubenes de Uirgas guedejas jxitriarcas de
cabellos blancos y espesos como hípicas
crines ¡Cantad, cantad, Saras viejas y
adolescentes Benjamines, con voz de nuestro
corazón: "liemos encontrado a SION!"*

La emblemización de Darío, *Argentina.Tierra de Promisión*, desde entonces se incorporó al discurso oficial, y alimentó el ideario de Gerchunoff, desde *Los Gauchos Judíos* hasta *Argentina*,

País de Advenimiento, habida cuenta de los repliegues y zigzags que inquietaron al autor entre 1910 y 1950.

En 1916, con motivo del otro Centenario, se estrenaba un drama muy sugestivo de Carlos Schaefer Gallo, titulado *El Gaucho Judío*. Este hijo de inmigrantes está tan acriollado que sólo el apelativo "el gringo Esau" delata su origen, especialmente ante quienes se oponen a su romance con la Nlagda!ena. El discurso oficial ya había saludado con beneplácito las primeras parejas mixtas de inmigrantes y criollos, atento a promover al crisol de razas. Así, Lugones festejaba que "el gringo Gandini, boticario de Rafaela, se casó con aquella negra gorda", y no ocultaba su satisfacción cuando recuerda al comisario que galanteaba a Beppina, la hija del colono. Gerchunoff, en cambio, enmascaraba mucho esa tentación por la pareja mixta: el relato de la fuga de Miryam Jalerman con el peón Rogelio Míguez para impedir la oposición al romance es narrado con una pudorosa ironía cómplice, gozosa del desenlace que burló la atávica endogamia de los judíos tradicionales.²⁶

En cambio, Schaefer Gallo no oculta las dificultades para el gaucho judío que desea ser aceptado ante los católicos padres de la novia. Porque a pesar de su facha más gaucha que los mismos gauchos judíos de Gerchunoff, para don Braulio, el pretendiente de su Magdalena, lleva en la frente la marca de otra hacienda: Esau mismo se sabe toro de rodeo ajeno.²⁷ No sólo~porque es uñ "gringTde pelo rubio y ojos azules", sino porque "pertenece a la raza de aquellos que pusieron en la cruz al Señor".

El drama culmina en la tradición del circo criollo. Esaú se ve obligado a desenvainar su daga para defender a su Magdalena contra la voluntad paterna, y mata a su contrario. Este gaucho que se hace matrero, es un perseguido por la justicia pero también un excolmugado por sus padres judíos "por haber echado en olvido las costumbres de su tierra lejana". Y la Magdalena sufrirá el desprecio de sus amistades porque un judío quiso "acollar su corazón" con su asentimiento.²⁸

Ezequiel Martínez Estrada también se hizo eco de esta convocatoria de promisión. Y en uno de sus poemas — *Argentina* — celebra la paz del sábado en la colonia judía, "limpios el espíritu y el ajuar", donde los hombres pacen "con la pereza del caracol" en las casas con "aroma patriarcal", muelles en "los hiperbólicos almohadones y algún cojín", mientras "los niños juegan melancólicos y hablan como en Sebastopol". Gracias a la tenacidad de los colonos en su Tierra de Promisión se aventan todos los días la sombra de sus fracasos y las pesadillas más ancestrales:

*Hijos o hermanos de Ahasvero que arrojáis las
diarias avesas del fracaso de las empresas en las
llamas de cada ocaso..."*²⁰

3. Discurso ideológico y discurso literario

Ixxs grandes núcleos ideológicos del discurso literario sucintamente reseñados también están supuestos y explícitamente desarrollados en el discurso oficial de las autoridades nacionales y provinciales que visitaron las colonias agrícolas judías. Es posible reencontrarse con algunos componentes básicos de esa ideología —laboriosidad eglógica en el granero del mundo, crisol de razas, Tierra de Promisión— en alocuciones de magistrados y altos funcionarios públicos que disertaron sobre la colonización agrícola judía. En efecto: ello se corrobora desde las palabras que pronunciara el Dr. Aldao, Ministro de Hacienda, en Moisés Ville en 1902, hasta el cincuentenario de su fundación en 1939 cuando visitó la colonia el Gobernador de la Provincia de Santa Fe, Dr. Manuel M. de Iriondo y su Ministro de Instrucción Pública y Fomento, Dr. Juan Mantovani. Este último lo ha expresado paradigmáticamente. "Las colonias israelitas reflejan un esfuerzo económico de magnitud y un esfuerzo de innegable asimilación a nuestro suelo... Aunque conservan la religión de origen, las colonias judías como la de Moisesville, cuyo 50^o? Aniversario celebramos, son pueblos de espíritu nacional. Los hijos de los colonos israelitas son argentinos por la influencia del suelo, la obra de la escuela, la disposición de sus hogares y los propósitos de fácil asimilación que es necesario reconocer en la Asociación Fundadora".³⁰

Conceptos similares fueron dichos por todas las otras autoridades que visitaron colonias judías en Entre Ríos. En noviembre de 1917, con motivo de la gira del Gobernador Eduardo Laurcncena y su Ministro de Gobierno, Dr. Antonio Sagarna, alabaron la obra cooperativista y nacional de los gauchos y conscriptos judíos quienes los escoltaron entonando el Himno Nacional. En términos casi idénticos se expresaron el Gobernador Eduardo Tibiletti y el Ing. Conrado Martín Uzal en 19-39.³¹

Ahora bien: este corpus ideológico oficial fue incorporado y hecho suyo por el discurso de los líderes comunitarios. Un buen ejemplo de ensayar la legitimación cívica nacional de la integración al país a través de la adopción de los términos del discurso oficial de la colonización judía es plausible leerlo en la salutación del entonces Presidente de la DAIA, Dr. Moisés Goldman, durante los festejos oficiales del cincuentario de la colonia Moisesville. Dos temas recurrentes atraviesan su discurso: la confirmación de que, aun en 19-11, 72

Argentina seguía siendo la Tierra de Promisión, y la exaltación de la argentinidad de los ciudadanos judíos. Exultante, Goldman recuerda que "el viaje a la Argentina tenía el mismo sentido de éxodo de Egipto a la Tierra Santa... por eso el nombre de la primera población se llama Moisés, como homenaje al conductor que sacó al pueblo hebreo de la esclavitud".³²

Y la naturaleza agraria del semitismo bíblico es un *leit motiv* recurrente, y exegético. "¿A qué han venido nuestros abuelos a esta tierra de Promisión? ¿En qué trabajo pensaban dedicar sus energías y facultades tanto tiempo reprimidas, colapsadas por leyes de excepción y ludibrio? Venían a continuar las líneas cuya iniciación se pierde en lejanías bíblicas, puesto que somos un pueblo de denso abolengo agrario..."³³

La evocación de la Oda de Lugones donde saluda al ruso Elias, clausura ese discurso apologético que internaliza y hace suyo la ideología oficial del liberalismo argentino.

El cincuentenario de la colonización coincidió con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, y las aprensiones de la colectividad por los brotes nazis en Argentina. El Dr. Moisés Goldman recordó, pese a su optimismo, la necesidad de adoptar medidas de alerta, contra los prejuicios raciales y odios religiosos "que pudieran dividir a la familia argentina", para lo cual se encomendó al lema *America Ixtra la Humanidad*, que fue adoptado en la conferencia panamericana de neutralidad que acababa de efectuarse en Panamá.³⁴

En tales circunstancias dramáticas, el cincuentenario de la colonización agrícola fue escogido por la DAIA como epopeya que merecía ser cantada por un poeta oficial. El metamensaje era obvio: honrar el abolengo agrario del pueblo hebreo y desagaviar a la colectividad judía del país de las injurias antisemitas de libros como *Oro y Kahai*^v de Ilugo Wast, que propalaban las patrañas de los Protocolos de los Sabios de Sion.

El poeta elegido fue Arturo Capdevila, quien aceptó escribir un guión poético para una película que se iba a rodar sobre la vida y trabajo de las colonias judías. El autor de *La Sulamita* concibió leyendas bíblicas, a manera de idilios neorrománticos de inspiración virgiliana para darle al filme "la debida lejanía poética". A partir de esta artificial escenografía modernista despliega la idealización propuesta por Darío con sus Rebecas de ojos francos y Rubenes de largas guedejas, con esa mansedumbre que amaba Lugones en las bucólicas campiñas imaginadas por Gerchunoff, y el toque de serenidad helénica que gustaba a Carlos Guido Spano evocar a los hebreos de la Biblia.³⁵ Paradigmáticamente, el verdadero protagonista de sus leyendas es la *Tierra Pródiga*. [ya palmera recordaba viejas historias a los inmigrantes recién llegados. Pero la historia nueva se estaba haciendo a su alrededor, "mitad bíblica, mitad criolla, al buen sabor del mate de la tierra", y como en la leyenda de *La Sulamita*, las mujeres bíblicas se tornan las verdaderas heroínas: Rebeca descendiendo por la tarde hasta la cisterna, Raquel conduciendo los ganados al abrevadero y Ruth segando los campos de trigo.³⁰

La composición de Capdevila no pocha omitir en esos años de guerra, la compasión y piedad que su metáfora liberal condescendía para con el perseguido judío. Su "*Canción de los niños judíos*", escrita con motivo del arribo de 100 huérfanos hacía décadas, la incluyó en el guión para aludir al drama de los refugiados judíos de esos momentos.

*Argentinos: a bordo de una extranjera nave ved arribar cien
niños del pueblo de Israel Horrorizados llegan. Horrorizados
vieron allá en la Ucrania gélida, visiones de Ezequiel*

*Niños de Sion, ahora sagrados sois vosotros, en nombre de la
Patria y de la Humanidad. Pisad en Buenos Aires, cantando a la
esperanza. Mirad: la tierra es bella. Tomadla en heredad.*³⁷

Ahora bien: la apologética de Capdevila fue escrita en el año en que la colectividad celebraba el cincuentenario de la colonización y el país clausuraba prácticamente el ingreso de inmigrantes y, oficialmente, se discriminaba contra el refugiado. Tal como lo dijera el Ministro Cantilo en la interpelación de la Cámara de Diputados, del 9 y 10 de agosto de 1939, la inmigración que había hecho la grandeza del país no fue "la del político, ni del refugiado, ni el perseguido, ni el expulsado".³⁸ Es decir, en 1939 los judíos que huían del nazismo a diferencia de los inmigrantes que llegaron entre 1890 y 1936, tenían las puertas cerradas del país. Quizá por esa razón Capdevila creyó cumplir su deber de versificador apologético en una coyuntura en la cual el liberalismo argentino, también él, se batía en retirada, tomaba distancia y discriminaba contra los refugiados a los cuales Argentina y otros países sudamericanos participantes de la Conferencia de Evián habían prometido permiso de entrada. Es en este contexto que tiene un sentido muy particular la aclaración que hace Capdevila al Dr. Goldman, cuando le informa de su aceptación de escribir el guión del filme. Y como quien ratifica su incondicionalidad, expresaba: "Tengo el profundo agrado, la íntima satisfacción de verificar en medio de tantas y tan revueltas mudanzas de los espíritus, que yo estoy donde estaba. Soy el mismo liberal de siempre, sin otra evolución que la de una todavía mayor serenidad y amplitud de juicio."³⁹

Eso fue escrito el 7 de octubre de 1939. Dos meses después de la interpelación en la Cámara de Diputados al Poder Ejecutivo para cuestionar las restricciones legales y prevenciones al ingreso de refugiados judíos y españoles.⁴⁰

NOTAS

¹ Verbitzky, Bernardo: Premio A. Gerchunoff en Revista *Comentario* No 44, pág. 86.

² *Antología de la literatura judía en la Argentina*. Comité de Homenaje al diario *Di Presse*, 25 Aniversario, 1944. Pinie Katz, Jacobo Botoschansky, Saúl Suscovich, Wolf Bresler, Abraham Mittelberg. (En idish, con un breve resumen en castellano sobre los textos incluidos y algunos datos, muy escasos, de sus autores).

³ *El fundador de la Jewish Colonization Association*, Ed. JCA. Bs. Aires, 1942, págs. 11-37.

⁴ *Ibidem*, pág. 17.

⁵ *Ibidem*, pág. 27.

" El análisis más sistemático de estos escritores fue emprendido por Yejiel Sheintuj: *La vida judía tal como se refleja en la literatura idish en Argentina entre ambas guerras mundiales* (hebreo). Investigación para el título de M. A. en el Instituto Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1970. Ver capítulo 1, págs. 87-113. Sheintuj descubrió el carácter conflictivo y dramático de la mayoría de los testimonios sobre la colonización judía. Cree que había tres cortes fundamentales: 1) la oposición colonos vs. administradores de la JCA; 2) el conflicto generacional que oponía a hijos (que abandonaban el campo) y los padres fundadores y pioneros; 3) el endeudamiento y soledad de los colonos que vendían sus campos al cabo de años de sacrificios e ilusiones vanas. El tono pesimista, frustrante y crepuscular de los relatos, según Sheintuj, proviene de la articulación de estos tres cortes condicionantes de la literatura idish sobre la colonización. Ver págs. 95-103. Especial atención le merece los escritos autobiográficos de Alperschon para analizar la experiencia colonizadora en Argentina (págs. 87-94). Esta investigación aún permanece inédita, a pesar de su valor socio-histórico y crítico.

⁷ Alperschon, Mordejai (en idish) Galut, Bs. Aires, 1921. Cif Argentinier Erd, Bs. Aires, 1931 "Kinder fun der Pampa", Bs. Aires, 1931. Además, publicó *Di Arendator fun Kultur*, 1933 y teatro: *Ruth*, 1934, "Der Lynyera", 1934. Fueron traducidos algunos textos en *Davar* y *Judaica*.

⁸ Término despectivo con que los judíos asimilados de Europa Occidental designaban al judío de las zonas atrasadas de Polonia y Rusia en el siglo xix y hasta bien entrado el siglo xx.

" Bendersky, Baruj: *Oif idische Felder*, Bs. Aires, 1931. Ver en español "El Boruj Bendersky que hemos olvidado" de Meir Bursuck, *El colono coofserador*, 1956, XXIX, N° 485, págs. 5-6. Los poemas de Abraham Moshkovich en *Antología de la literatura judía... op. cit.*, págs 467-474. "Lider un poemen". S. Glasserman publicó en 1922 *lungnvegn*, una serie de obras teatrales en 1932: *Tiater*. En la misma antología pueden leerse las hermosas historias de caballos de Bendersky, págs. 116-167 y una narración de Berl Grinberg: *Un viaje maravilloso*, donde a la hospitalidad generosa del gaucho, el autor opone la mezquindad del hijo del anciano judío atribulado, cuyo hogar lo abandona. Además, es muy importante el ensayo de Pinie Katz *Judíos argentinos*, uno de los más lúcidos intentos de fundamentar la *identidad^juiueo argentina*, l ero a cTiferencia del liberalismo de A. Gerchunoff, el autor parte desde una perspectiva idishista, socialista y completamente laica.

¹⁰ Ben Tzion Epstein nació en 1912 en Villa Alba (La Pampa), y emigró a Israel en 1949. En 1961 publicó en idish "Zanguen ofn Vint". Luego le sucedió *Dorj dem grines Toier*, 1962. En 1970 publicó la última parte de la trilogía sobre la vida en las colonias: *Di Zon iz Farganguen in Darom*. Todos los libros se editaron en Israel traducidos al hebreo. Logra hacer el retrato de tres generaciones de judíos que viven en el campo argentino: desde el abuelo judeo-ruso, pasando por su hijo, ex revolucionario de 1905 que finalmente se aburguesa, hasta el nieto que decide emigrar a Israel y reemplaza el campo por el Kibutz. La crítica a la administración de la JCA es uno de los rasgos persistentes de toda la trilogía. Particularmente, denuncia la política de tierras y el asimilacionismo que según el autor inspiró a la JCA su reticencia de otorgar tierras a las generaciones jóvenes junto a los campos de sus padres.

¹¹ Lieberman, José: *Tierra soñada*, Ed. Laserre. Premio Fondo Nacional de las Artes, 1959, Bs. Aires. Este autor escribió varios trabajos de apologética sobre la colonización judía. Ver *Los judíos en la Argentina*, ed. AMIA, 1969, págs. 185-202; y *Afwertes de la colonizacUin agraria judía a la economía nacional*, Comité Judío Americano, Bs. Aires, 1976.

¹² Budasoff, Natalio: *Lluvias salvajes*, Ed. Mosaicos, 1962. En 1950 publicó algunas comedias dramáticas ambientadas en las colonias en los años 40. Ed. Mosaicos, Bs. Aires, Prólogo de Alejandro Portnoy. La sensibilidad social del autor lo condujo a denunciar la corrupción administrativa de la JCA y el sufrimiento de

los colonos. Véase Butzecl, en *Lluvias salvajes*, págs. 53-82 y *Yoine pajarito*, págs. 85-99. Las relaciones de vecindad judeogauchas tan excelentes como en el cuento recordado de Grinberg. Aquí, la cordialidad se hace sospechosa efusión filosemita: ver la actitud del criollo que le compra la tierra a Joñas y envía a su hijo a la escuela subsidiada por la JCA donde aprende ídish.

↳ Petcheny, José: *Tierra gaucha*, Acervo Cultural, Bs. Aires, 1975. En 1945 publicó en ídish *Labradores judíos en tierra argentina*.

¹¹ Ropp, Tuba Teresji: *Un colono judío en la Argentina*, Biblioteca de Memorias del Insituto Científico Judío IWO, Buenos Aires, 1971, prólogo de Naún Kriclimar, pág. 112. Garfunkel, Boris: *Narro mi vida*, Bs. Aires, 1960, pág. 320.

i > Los gauchos judíos de Rapapport no ocultan su filiación gerchunoffiana: "Con intenso amor, con entusiasmo incontenible entre una plegaria a Jehová y una suprema esperanza en sus almas dolientes clavaron el arado en la pródiga tierra montielera y sembraron con bíblica unción la semilla de Dios" (pág. 7). Esta filiación también se corrobora por la evocación cívica de Rapapport: "Mis padres fueron los primeros colonizadores, la vanguardia de la vieja estirpe inquieta, que en su afán de renovación asentaron sus plantas en la selva entrerriana en su secular deseo de sacudir de sus hombros las persecuciones de los otros y respirar hondamente en la comunidad argentina aire libre, vida libre" (pág. 7).

¹⁸ Rapapport, Nicolás: *Con el tiempo y el recuerdo*, Bs. Aires, 1959, "El Job de la Colonia", págs. 7-12; y *Lloverá*, págs. 53-58.

⁻¹⁷ Rapapport, Nicolás: *"Desde lejos hasta ayer"*, Bs. Aires, 1958, narra sus memorias de la actuación comunitaria como presidente de DAIA, págs. 103-117, y sobre los amagos antisemitas de los años 30.

¹⁸ En *El viajero inmóvil y otros cuentos*, Ed. Paidós, Bs. Aires, 1968, págs. 39-44.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 39.

²⁰ *Ibidem*, pág. 41.

^{a1} En *El viajero inmóvil y otros cuentos*, op. cit., págs. 25-30.

²² Mactas, Rebeca: *Los judíos de las Acacias*, Relatos sobre la vida campesina, Buenos Aires, 1936.

²³ Lugones, Leopoldo: "Odas seculares", en *Obras poéticas completas*, Aguilar, Madrid, 1948, pág. 439.

²⁴ *Ibidem*, págs. 439-40.

La restauración naciordista, de Ricardo Rojas, fue publicado un año antes del Centenario, y condenaba la demanda asimilacionista hecha al judío por el ala hispanófila y católica del liberalismo argentino *no-xenóforo*. Rojas se diferenciaba de los xenófobos intelectuales que, como Martel eran liberales pero antisemitas envenenados. También formaban parte de la generación del Centenario escritores como Martínez Zuviría, quien se convertirá en antisemita fóbico en los años 30. Ver "La inmigración en la literatura argentina", Omega, Gladys, op. cit., cap. IV y V.

²⁶ Lugones, Leopoldo: *Oda a la Argentina*, op. cit., pág. 445, "El episodio de Myriam" en *Los gauchos judíos*, es analizado más adelante.

²⁷ Schallman, Lázaro: "Los judíos y el judaísmo en las letras argentinas", *Comentario*, No 48, Bs. Aires, 1966, págs. 121-142.

²⁸ *Ibidem*, pág. 122.

²⁹ Este poema analizado en Schallman, Lázaro: "El tema judío en la poesía argentina". *Comentario*, 38, Bs. Aires, 1964, pág. 75. También en Espinoza, Enrique: *Gajes del oficio*, Ed. del Regreso, Bs. Aires, 1976, pág. 17.

³⁰ El fundador de la Jewish Colonization Association, *op. cit.*, pág. 89.

•V *Ibidem*, págs. 85-90. Además ver en folleto titulado *Las colonias judías de Entre Ríos* firmado por Antonio Sagarna y Cómodo Martín Uzal, Talleres Gráficos Damiano, Bs. Aires, s/f el discurso completo del ministro Antonio Sagarna pronunciado en la gira del gobernador Laurencena del 5 al 19 de noviembre de 1917, págs. 3-6. Y la conferencia de Sagarna dictada en la Estación Villaguay bajo el título de "Solidarismo", págs. 30-46. Vale la pena reproducir los párrafos principales del acápite titulado "La obra nacionalista, donde celebra la argentinidad de los colonos judíos: "... la bandera de la patria flameaba por doquier y era llevada como trofeo sagrado por los bravos jinetes en los que el ojo experto de nuestro general veía los tradicionales centauros de nuestra gloriosa Historia. . . (). Se nos recibía en todas partes cantando el Himno Nacional y sugerentes canciones patrióticas ... (). . Hemos examinado vuestras escuelas y afirmamos que pueden soportar todo parangón con los alumnos de las escuelas oficiales en conocimiento de Historia, Geografía y Agricultura nacional y regional.

Todos vemos convencidos de que cuando llegue la hora y se pase la lista general para los defensores de la nación, no han de ser los últimos en dar la voz de ¡Presente! y ¡Firme!, los conscriptos y gauchos judíos de Entre Ríos", págs. 46-47.

³² *Medio siglo en el surco argentino*, Ed. DAIA, Buenos Aires, 1942, pág. 36.

³³ *Ibidem*, pág. 37.

³⁴ *Ibidem*, pág. 37.

³⁵ La composición poética de Capdevila en *Ibidem*, págs. 47-62, la cual estaba dividida en tres partes.

³⁸ *Ibidem*, págs. 53-54.

³⁷ *Ibidem*, págs. 50-51.

³⁸ Interpelación de la Cámara de Diputados al Poder Ejecutivo sobre política inmigratoria, con asistencia de los ministros de Agricultura y Relaciones Exteriores y Culto, Sr. José Padilla y José María Cantilo, el 9 de agosto de 1939. La interpelación la condujeron los diputados radicales, Dr. Anastasi, Horne y los socialistas Nicolás Reppetto y Juan A. Solari, ver Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 9 y 10 de agosto de 1939, págs. 836-880. La interpelación fue impresa por el Comité contra el Racismo y el Antisemitismo de la Argentina con el título de: *Tierra sin Hombres*, homenaje al Dr. Leónidas Anastasi, Bs. Aires, 1940. En esta interpelación el ministro de Relaciones Exteriores buscaba diferenciar al inmigrante tradicional del refugiado que no elegía inmigrar sino por razones de apremio; el Dr. Solano Lima, a pesar que deseaba apoyar a los refugiados, tuvo palau-ns de reprobación y xenofobia: "No podríamos nosotros pretender resolver el problema de las persecuciones religiosas en el mundo, creado un problema de orden interno en el país. . . No se_ nos puede exigir que creemos problemas internos que no padecemos y que no sentimos", págs. 40-41.

³⁹ Capdevila, A., *op. cit.*, pág. 45.

⁴⁰ Cf. las denuncias de discriminación contra refugiados republicanos españoles (vascos), elevadas por J. A. Solari y por B. Home, *ibidem*, págs. 9 y 15.

CAPITULO IV

Chudrívski y la coionizacion judía

Las dos novelas de José Chudnovsky —*Dios era verde* (1963) y *Pueblo Pan* (1967)— fueron escritas como la crónica de la experiencia colonizadora de su familia en torno a la figura legendaria de su padre: el señor "maestro" Don Abraham. Más que la crónica del trabajo agrícola en las colonias judías, la obra de Chudnovsky se organiza narrativamente en el seguimiento del periplo quijotesco del protagonista. Este inmigrante ruso de los primeros años del siglo, peregrinó desde Carlos Casares al Paraguay, luego a Entre Ríos y al cabo de una breve permanencia en Buenos Aires, se aventura en la colonia Chatara en el Chaco. Tolstoiano y patriarcal, lo deslumbró Rafael Barret cuando lo conoció en Paraguay y se sintió gemelo espiritual del médico Yarcho y del cooperativista Sajarov en las colonias entrerrianas. Le obsedía una quimera que ya en Rusia le quemaba las manos de desesperación por la impotencia de abrazarla: trabajar la tierra, recuperar la hombría por el trabajo físico.

Un tono lírico y eglógico emparenta la novelística de Chudnovsky con las estampas geórgicas de Gerchunoff. Pero hay diferencias muy marcadas. Porque si el civismo argentino del autor de *Los gauchos judíos* estaba insuflado por una tenaz voluntad de maridar las esencias de la tierra criolla con los efluvios campestres bíblicos, al integracionismo de Chudnovsky, argentino nativo, le urge narrar el aquerenciamiento en una tierra real: no imaginaria y metaforizada. Por eso, contará la historia de su padre embrujado por la búsqueda de ese El Dorado judeo-iluminista que su generación creyó haber descubierto en los campos de la JCA, así como Julio Popper se imaginó hallarlo en la Patagonia. La vuelta a la tierra, el esfuerzo del trabajo propio y los engaños por las dificultades del acceso a la pachamama regeneradora: he aquí la obsesión que desvela a Don Abraham, esc judío *narodnik* inmigrado a las pampas.

Don Abraham, el maestro de una escuela de la JCA en Entre Ríos de la segunda década del siglo, se convierte en las novelas en figura paradigmática. No sólo trabaja la chacra, sino que enseña a cultivarla como maestro rural. Este alberdino graduado en la primera escuela rural del país hará con los muchachos judíos la didáctica de su argentinización a través del magisterio rural. Quizá sea la función significativa más importante del personaje en *Pueblo Pan*. Enviado por la JCA a estudiar en la escuela rural Juan Bautista Alberdi para dictar clases en castellano en vez de ídish, Don Abraham experimenta una jubilosa conversión personal el día de su graduación de maestro alberdino: algo así como nacionalizarse con su diploma: "Apretó el diploma con

su puño seco. 'Serás mi bastón para andar erguido, un bastón como el de los antiguos adones de La Biblia, para señalar la ruta y amojonar los ojos que en mí confían. Confían..., el país, esa Argentina de nombre largo y dulce, me unge hoy un diploma de sacerdote laico, me hace el maestro de sus hijos... seré argentino hasta mi muerte!' ¹

Era febrero de 1912. Hasta 1919, Don Abraham se entregará al apostolado alberdino en la escuelita de Colonia López, inculcando en los hijos de los colonos el lema de la argentinización que, como insignia patria, escribía todas las mañanas en el pizarrón: "En el país donde estás, su idioma hablarás" (página 158).

No es casualidad que este maestro de la JCA, entusiasmado por el positivismo educacional de Víctor Mercante, hiciera suyo el ideario nacionalista de los normalistas de la época. Su fervor cívico de recién naturalizado no había reparado en la índole progresivamente xenófoba de esos normalistas, intolerantes a los idiomas extranjeros en las escuelas particulares de los inmigrantes colonizados. Además de los rusos-alemanes en Entre Ríos, los judíos de las colonias de la JCA, fueron el centro del ataque, precisamente de los mismos maestros y mentores alberdinos de Don Abraham, discípulos ideológicos de Ernesto A. Bavio y Miguel P. Antequeda. Todo el catecismo cívico de esta corriente abrevaba en los postulados más caros al liberalismo nacionalista: capacitación técnica para el granero del mundo, pero celoso cumplimiento del mandato de *Crisol de Razas*.

La exigencia de la asimilación al idioma nacional era la demanda mínima, y a la cual Don Abraham obedecía con la lealtad de un judío naturalizado que debía servir a la patria. El narrador evoca con admiración la acrisolada atmósfera del colegio alberdino: "Los judíos que allí estudiaban eran maestros que la JCA envió según las necesidades de sus colonias... Por las manos de los celadores, maestros jóvenes o alumnos aventajados, circulaban los periódicos y un nuevo lenguaje llegaba a los normalistas. La convivencia con compa⁸⁰

ñeros españoles, de apellidos sonoros como Pedro Hermosa y José Susana, de criollos como los hermanos Rivero, de hijos de suizo-alemanes: Beuboff, y de franceses: Dufrufaut, hacía que el heterógeno grupo tuviera un hálito común: el castellano del maestro. Reminiscencias cervantinas hacían a esos modestos servidores de las primeras letras verdaderos Quijotes cuya Dulcinea era una escuelita" (pág. 148).

El informe prejuicioso del Inspector General de Escuelas, Ernesto A. Bavio sobre *Las escuelas extranjeras en Entre Ríos*, publicado en noviembre de 1908 y en enero de 1909 en *El monitor de la Educación Común* ² se había ensañado particularmente contra la instrucción en ídish y hebreo en las escuelas de la JCA. Y Ricardo Rojas se fundamentó en ese mismo informe para denunciar el peligro de la persistencia de las lealtades étnico-culturales de los judíos en su libro *La restauración naciojudista*, editado en 1909.³

Y a pesar que Miguel de Antequera desmintió la veracidad del informe de Bavio en su *Breve Exposición sobre las Escuelas Ruso-Alemanas e Israelitas*,⁴ el admirado rector de Don Abraham no dejaba dudas acerca del celo nacionalista y católico del modelo de enseñanza deseada.

El narrador lo evoca de cuerpo entero cuando Don Abraham lo escuchó embelesado con motivo de la colación de grados de los primeros maestros de campaña: "Un pizarrón y un guardapolvo son tan importantes como la toga del sacerdote y el altar de la misa", sentenciaba catequizador.

Ahora bien: Don Abraham no sólo había conocido íntimamente esa ideología del nacionalismo cultural de liberales alberdianos a quienes alarmaba la escasa asimilación de los inmigrantes a causa de sus escuelas privadas, sino que la adoptó con el fervor de quien ha de cumplir una misión sagrada. El primer cambio que introduce en la colonia fue fundar una biblioteca. Convoca a los adultos y les advierte "que no se llamará más Barón Ilirsch, sino Bernardino Rivadavia" (pág. 149), conminándolos a esos rostros esclavos, vestidos a la usanza judía rusa, "a que aprendieran pronto el castellano". Una vez descubierto los libros de Vicente Fidel López, Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi, quiso prepararlos para comparecer a la escuela a los festejos del Centenario "y se luciera... leyendo el discurso en castellano" (pág. 147).

Su empeño dividió en dos bandos a los colonos: aquellos que daban prioridad al edificio nuevo de la sinagoga y quienes apoyaban la fundación inmediata de la biblioteca. Gracias al voto de los jóvenes, y el inaudito voto femenino, la votación se decidió como deseaba Don Abraham, el señor maestro.

Una misma vocación emparentaba ese esfuerzo por lograr la castellanización de los niños y no cejar en el aprendizaje del trabajo agrícola. Así, al mismo tiempo que organizaba "las famosas cuadrillas de cavadores y jardineros", Don Abraham se propuso extirpar "la gangosa y afrancesada 'eggue' gringa por la rotunda erre española". Aunque la escuelita contaba oficialmente con cuatro grados, el señor maestro cubría el quinto, "y se hacía un exigente repaso final que equivalía al sexto". Los alumnos partían a rendir a fines de noviembre, "y tras los trámites y emociones, entraban al Colegio de Concepción del Uruguay" (págs. 197-200).

Su magisterio era un apostolado cívico. A esta meta sagrada estuvo consagrado Don Abraham, para quien preparar a alumnos como Tobías a ingresar al colegio fundado por Urquiza, "lo hacía solemne como un Templo Griego". Este normalista devoto de las ideas del progreso positivista de sus mentores liberales, tenía plena conciencia del ascenso social que significaba la educación ya que para "esos muchachitos chacareros que dejaban arado o el ordeño, era pasar a otra condición social y ser alumno del secundario prometía la universidad..." (pág. 192).

1. Colonización judía y productivización

La empresa filantrópica y colonizadora del Barón Hirsch —La Jewish Association Colonization— es valorada en las novelas de Chudnovsky como la gran posibilidad que tuvieron hombres como Don Abraham para recuperarse como seres humanos íntegros.

La inmigración constituía un nuevo Exodo, pero con la promesa de regeneración física y espiritual. Y a pesar que el protagonista no se desentiende de las intenciones atribuidas al Barón benefactor de librarse de los judíos harapientos del Este inmigrados al Oeste europeo, mediante la emigración a Latinoamérica, sus reservas ceden ante su entusiasmo.

- .Es cierto que los judíos pobres son desagradables con sus ghettos a cuestas: no era la pulcra Alemania ni la brillante Francia un país para ellos. América, continente nuevo para nuevas empresas... Judíos por ley de la a. • • Los haría derechos, erguidos, fuertes, en los vírgenes países de América. Nuevos vientos refrescarán sus viejas barbas y los jóvenes no tendrán 82

necesidad de ellas, no esconderán sus rostros en melindrosas cavilaciones..." (pág. 164).

Pero esa admiración por la generosidad del Barón no le impide juzgar la rapacidad de los administradores locales de su empresa colonizadora. Porque la esperanza frustrada del chacarero propietario que se ve impedido de ser dueño de la tierra que trabaja a causa del régimen de comercialización de los predios de la JCA, constituye el revés de la trama del lirismo apologético que atraviesa a *Pueblo Pan y Dios era Verde*.

En efecto, a ojos de Don Abraham, el Barón de Hirsch era un santo varón irreprochable, en cambio sus administradores y funcionarios encarnaban el afán de lucro mercantil y el nepotismo capitalista. "Tuvimos tantos Barón Hirsch que no sé a cuál se refiere usted —le explicaba Alpershon a Don Abraham— cada administrador se sentía acá el Barón, y hubo una docena en diez años. ¿Cómo quiere que todos sean *buenos*?" (pág. 113).

Otro colono, Samuel, estaba de acuerdo en que muchos inmigrantes recién afincados ' no valían un pepino', para agregar colérico que en su vida "había visto tíos más antisemitas que los administradores". Contratados muchos de ellos en Grecia, Turquía y Marruecos por su conocimiento del francés y el ladino, eran "resistidos por los inmigrantes rubios y europeizados", quienes los comparaban con "los inspectores y funcionarios del zar" en la aldea rusa. Y para que no quise la menor duda del carácter comercial de la empresa benefactora, Samuel le inquiere a Don Abraham, cáustico: "¿Tú le viste la cara, supiste qué pensaba y qué quería? Nada de edictos grandilocuentes, pero al fin dependes y te atas por vida a unos papeles que te hacen firmar y todavía tienes que dar gracias porque te dejan vivir... ¿Sabes, amigo, que la tierra que la JCA acumuló durante años quiere venderla a los colonos al doble de lo que cuesta en los alrededores?" (pág. 114).

Numerosas páginas de *Pueblo Pan* están consagradas a dar testimonio del descontento de los Samueles de la colonia: reclamos de tierras, pleitos con la Administración a causa de los contratos leoninos (pág. 116), desalojos por deudas impagas, valúos desproporcionados para impedir que los colonos reclamen sus títulos, la condición miserable de los "galponeritos" quienes apenas podían changuear en la esperanza de ser colonizados algún día.

La negativa de repartir lotes a estos postulantes que recibían como consuelo ⁸³ la promesa de "Ya veremos mientras trabaje la tierra", los descorazonaba en su anhelo más profundo: nacionalizarse a través de su colonización. Por eso, "para muchos Abrahames negarles la tierra era negarles el país" (pág. 116).

La historia de Don Abraham, precisamente, es el símbolo estoico de quien deambula, una y otra vez, imposibilitado de llegar a la cita definitiva con la tierra soñada. Primero fue en la colonia Mauricio, de donde parte cansado de esperar a ser colonizado por la JCA. Se aventura en Paraguay y traba amistad con el anarquista desterrado Rafael Barret, pero luego de la revolución sangrienta de Jara, se traslada a Entre Ríos, y se emplea como maestro de la JCA hasta el cierre de las escuelas después de la Guerra Mundial.

Don Abraham no se amilana, y con la terquedad del peregrino irresistible y mentiroso que siente el llamado de la tierra cada vez que fracasa en alcanzarla, su esperanza se hace quijotesca, lírica. Seguirá soñando "ser un sembrador, ser uno más del pueblo que da pan..." De manera idéntica que Miguel Sajarov —fundador y director de la primera cooperativa agrícola Fondo Comunal en Lueienville— tanto el maestro como el ideólogo de cooperativismo se alimentan de una quimera muy a tono del liberalismo pastoril: ser parte de "un pueblo que alimenta al mundo, *un pueblo pan*".

Y si reconoce el fracaso de conjugar su tolstoianismo argentinizado en la realidad concreta de la colonización agrícola de la pampa húmeda, omitirá atribuirlo al régimen de explotación capitalista del campo, para enfatizar, resignado, las tribulaciones de su condición de inmigrantes. "Luchamos por nuestra subsistencia, por alzar un hogar digno, pero somos una generación de paso. Medio rusos y medio argentinos, como todos los gringos. Somos troncos que es difícil saber a qué árbol pertenecen cuando forman la planchada del puente. Nuestro destino es sostener la generación que viene pisando fuerte su propia tierra..." confiesa Sajarov melancólico a su amigo (pág. 226).

Al borde de la desesperación en 1919, antes de irse derrotado con su familia a la Buenos Aires de la Semana Trágica, Don Abraham se interroga sobre el sentido de su fracaso. "¿Pero para los judíos es un destino la agricultura?" A lo que Sajarov responde, diluyendo diferencias e identidades en su impreciso humanitarismo abstracto y solidarista: "Estoy hablando de los hombres, y cuando los judíos seamos totalmente iguales a los demás, también nuestro destino será el común. ¿O usted cree que una papa plantada por un creyente judío es más alimenticia que la que

plantó un peón? Le repito: pese a la administración egoísta de la JCA, que malogró buena parte de los propósitos del Barón Hirsch, esta experiencia de colonización en general" (pág. 226).

Es que para este agrimensor cooperativista no existía otra diferencia que aquella que separaba a *colonos* de *jnoductores*: bastaba crear "manos aptas, sean judías, españolas o italianas". Lo decisivo para Sajarov eran las "instituciones aptas" como las cooperativas que defenderían al "productor noble".

La mística de la tierra en "el señor maestro" o, mejor aún, su telurismo narodnik mestizado de normalismo alberdiano, le hizo borrar diferencias y particularidades. A su influjo, los perfiles tradicionales de los paisanos judíos se desdibujaban porque "no todos los judíos son mercaderes. Mi raza es milenaria, ¿sabe usted una cosa?" —le escribe Don Abraham en agosto de 1929 al Juez de Paz— "Nunca nos dejaron tener tierras. Claro, aquí sí. Colonos ¡y de los guapos! ¿Oyó hablar de los gauchos judíos? Fueron mis muchachos. Los que venían montados en pelo a la cscuelita. Por eso les dije a mis muchachos que Dios era verde, que la tierra es santa y que el hombre es semilla. Haciendo canteros mis alumnos dibujaban mapas de provincias y ciudades. Una geografía viva, caliente. Este país precisa mentes. Mentes cultivadas con sólidos libros. Libros claros como palabras campesinas, no abstracciones del Talmud que me encerraron años. Les dije a mis alumnos que la tierra es un gran libro abierto... La Naturaleza. Ella es nuestra madre".⁵

Pero sus discípulos abandonaron la pachamama nutricia para irse a la ciudad. Sin embargo, Don Abraham, ese narodnik pero también devoto iluminista de la mejor tradición de la *Haskalá*, no se alarma: irse a la Universidad era algo así como la otra naturaleza donde se prolongaba la grey del Libro. "¿Por qué le extraña que mis muchachos se fueran a las ciudades con su fervor de campesinos? —le pregunta tranquilizándolo—. "Médicos y de los mejores. Abogados... Ingenieros. Mis muchachos, los hijos de los colonos que iban a la escuela en alpargatas embarradas... ¡Ardían por crecer! ¿Sabía que los libros son la tierra más dura, que precisa las manos más fuertes? Manos de campesinos. Esas pueden..."⁶

Es que la verdadera metáfora que mejor transmite esa ambigüedad de los protagonistas de Chudnovsky quizá haya que descifrarla en *Pajarito de Plomo*, el muchachito de *Dios era Verde*. Miguel Angel Asturias, en su prólogo, ha reparado que ese deambular entre el aquerenciamiento provisorio y el peregrinaje lleva consigo el peso en los pies afincados a la tierra y las alas del ensueño en los hombres y en la frente: "Contradicción entre el mineral y lo ingrá⁸⁵vido. En tal sentido, la novela de Chudnovsky es la novela del inmigrante que no vino a hacer la América y enriquecerse, y para quien los efluvios mágicos de la tierra misteriosamente se prolongan en el saber y las actividades del espíritu".⁷

2. El judío colono laico

La aculturación en el nuevo país de inmigración es facilitada para los colonos de Chudnovsky gracias a su acendrado laicismo.

Maskilim (iluministas) reales de la colonización judía como Alpershon, Sajarov, Yarcho, son personajes de *Pueblo Pan* y a manera de coro, van comentando las alternativas y desilusiones de Don Abraham.

Resulta imposible comprender sus fobias antirreligiosas y la ingenua fe en el positivismo de la ciencia, sin remitirlos al contexto histórico del iluminismo judío de Rusia a fines del siglo xix. Ni el afán de productivizarse a través del trabajo campesino como tampoco la ansiedad de demostrar su integración al país, de ninguna manera pueden ser juzgados como pautas de alejamiento y renuncia a su condición judía. Más bien, ellos intentaron, sin proponerse una deliberada y ostentosa actitud programática, acunar un estilo de judaísmo nuevo, completamente desacralizado y divorciado de los preceptos normativos de la Halajá ortodoxa. Básicamente, cuestionaron dos núcleos míticos del judaísmo tradicional:

1) La sensación de transitoriedad del *Judío del Galutli* quien vivió el exilio precariamente en la provisoriedad, suspendido entre dos tiempos, un pasado remoto textuado en los libros sagrados, y una edad de oro mesiánica permanentemente propuestas en el horizonte de la historia real; 2) las divisiones rigurosas entre lo sagrado y lo profano, el mundo que consagraba las *initzvot* (preceptos halajucos), inmunizándolos del contorno gentil y acechante, pero que los condujo a la autosegregación de la sociedad huésped en la cual vivían como minorías toleradas.⁸

El episodio de la polarización de los colonos en torno a la decisión de fundar una biblioteca a costa de la sinagoga en la escuela quizá sirva de ejemplo de las impacencias de ese laicismo iluminista que anhelaba rápidamente naturalizarse en la tierra de inmigración.

Otro ejemplo paradigmático: la transformación del ayuno de Iom Kipur, secularizando el juicio divino en ajuste de cuentas en la conciencia de Don Abraham. En la noche de Kol Nidrei, el señor maestro ni siquiera tolera que su esposa encienda el candelabro. Se ensimisma en sus cavilaciones y en vez de implorar el perdón divino, se zambulle, espinozista, en la contemplación de la naturaleza florecida para que le devuelva panteístamente la presencia de un dios vegetal y racional.

"Miro sus jardines y la huerta, densos por la puja primaveral. 'Dios era verde'... esos canteros no se les olvidarán. Cuando les expliqué la vida latente en cada semilla y la hundieron con sus manos en la tierra; cómo espionaron cada brote! Al ver a cada plantita ganar altura día a día con el riego y el sol, se sintieron un poco dioses. Dios es verde, les dije, porque la sencilla fisiología de la clorofila necesitaba una imagen para fijarla y Dios se volvía, así, el símbolo de la vida vegetal, no lo omnipotente, sino lo tierno, lo que crece y se renueva: el rostro mismo de la naturaleza... Mi Dios en la infancia fue ese Jehová duro e inflexible, un rayo que podía aniquilar... ¡Ay que oscuro era todo! Fue lógico que surgiera un Cristo filósofo y compasivo... Hombres empeñados en buscar lejanos jueces y ponérselo encima como un

abrigo más. No, cada uno debe buscar apoyo en su propio pecho, en su generación y en sus ligaciones" (pág. 206).

La triste infancia ucraniana, de pronto, se le hacía gélida al evocar "el terrible Día del Perdón". Pero su indignación atea iba más allá de la molestia que sentía por la falta de autonomía de sus vecinos correligionarios, quienes no eran capaces de confiar en sus propias fuerzas morales. Lo que le molestaba hasta la rebeldía era que el judaísmo tradicional ortodoxo, también en Entre Ríos, ganase los corazones temerosos de los colonos. El nuevo país de inmigración debería estar inmunizado de ese "nacionalismo religioso". Por eso, su malestar se dirigía no sólo contra la sinagoga: también al intento de impedir que "se sus-traigan a ese cilicio de centuria". Son los momentos cuando se interroga, indignado, sin conciliar el sueño, y mientras camina despabilado esa noche de Kipur por los campos tibios entrerrianos: "Pero, ¿a qué traer aquí, a esta tierra, dura do tan libre, esos ritos arcaicos? Civismo, consustanciación... 'Nada se pierde, todo se transforma', era su pensamiento dilecto. Aquí los judíos deben aportar su tenacidad, su apego a la cultura, su cohesión familiar, como los italianos su habilidad y artesanía, los españoles su lenguaje y agilidad, los franceses y suizos su amor por las granjas y sembradíos. . . Este suelo es moreno como los criollos y como ellos, siempre está a punto de dejarse hacer, a servir de basamento" (pág. 210).

Aquí resuenan algunos de los ecos más persistentes del iluminismo culturalista y productivista ruso. Pero también se confunde con los acordes de esa sinfonía del nuevo mundo de Waldo Frank en la cual le asignaba a los judíos un papel cultural y agrario ejemplar en el mestizaje de Iberoamérica.⁸ Vagas e imprecisas, esa misión judía a cumplir en la tierra de promisión argentina; sin embargo tienen en Chudnovsky un designio inequívoco en su discurso literario: excusar a los judíos del reproche de que no quieren integrarse porque practican ritos arcaicos y segregacionistas. "Día del Perdón. Golpearse el pecho y gemir fuerte para que todos oigan. ¿Qué judaísmo es ese? Dejarles más obligaciones, más oscuridad, más dolor. No, el ejemplo de la propia vida, de los nuevos valores, eso no es lo que debe dárseles" (pág. 211).

Uno de los expedientes usados por esta concepción desacralizada del mundo fue secularizar las festividades judías. El sábado se convirtió en "día festivo y social" en casa de Don Abraham. Ese día, la mesa congregaba a toda la familia y a sus alumnos. "Entonces el samovar humeaba por partida doble: el diario de golpeteado cobre y el sabático de reluciente níquel. Fiesta era para los muchachitos activar las brasas aplicando al tubo chimenea de la gran vasija una bota del maestro cuyo caño calzaba justo y cuyo botín servía de práctico fuelle". Era durante esas tardes de sábado cuando, en vez de azúcar saboreadas por los adultos, sus alumnos pellizcaban cí dulce de rosas o endulzaban directamente el vaso de té. La mesa pródiga y hospitalaria, ropas y caras

limpias. El descanso sabático se convertía, así, en "una ventura hasta en el más pobre de los judíos de la colonia López".

Pero para recibir a "la princesa sábado", las mujeres de la casa se deslomaban limpiando todo el viernes. Se abrían lechos y sábanas, se apaleaban colchones y mantas, se vertía agua hirviendo sobre elásticos y entarimados, se cepillaba hasta el brillo con jabón, ceniza y agua desde el enser más modesto hasta el samovar. Todos los preparativos habituales de las familias tradicionales: pero cargando al sábado de un sentido de culto familiar que difería de aquel proscrito por la Halajá. "El viernes se almorzaba sobre bancos o mesas, aún humeados de fregado, calientes cocidos a horno mientras la madre —arrebolada de harina y rotunda de delantales y cofias— seguía exigiendo batallones de baldes de agua o más brazadas de leña y voceaba su combate. El esposo, 88

señor de la semana, era entonces un obediente soldado ayudando a la embriagada zarina de los viernes" (pág. 202).

Además de amasar y cocer el pan para la semana, se hacían bizcochos y arrollados y se preparaba la comida del día en el horno encendido y los platos especiales del sábado "en vasijas de barro aptas para el rescoldo". Don Abraham, al menos, admitía a su mujer la prohibición de hacer fuego, pero sí conservarlo. Ella tenía la ocasión de aderezar el puchero criollo y sabático, sirviéndolo "como un crisol de ingredientes tradicionales de la cocina judía rusa (pastel, legumbres y verduras)" los cuales armonizaban "con la noble carne argentina" (pág. 203).

De todos los maskilim que hablan de sus ideas progresistas, quien dejó un recuerdo imborrable en Don Abraham fue esc maestro hebreo de quien fue alumno en Kiev y que un día aparece en la colonia. Invitado a disertar en la biblioteca Rivadavia sobre la Biblia, este hebraísta y maskil difundía, como un misionero laico, la concepción racionalista y universalista del mundo en la que abrevaba la generación de sus discípulos transformados en gauchos judíos de las pampas. No había otros valores judíos más sagrados que los preceptos morales, "traducidos en una vida familiar y comunitaria", en cierta austeridad de hombres para quienes el trabajo es la religión verdadera, el pacifismo tolstoiano y, particularmente, la inquietud por el diálogo con los otros hombres y el universo (pág. 174).

Ahora bien: esta caracterización moralista y abstracta, laica e imprecisa, tomaba muy en cuenta la necesidad de adaptación del judaísmo a los países donde emigraban los judíos. En palabras de Abraham, tal concepción filosófica permitió a "las comunidades arraigar en cualquier suelo y clima y tomar del país en que residen lo esencial de este. Para mí, cumplir como judío es ser *doblemente bueno por la herencia moral que debemos repartir tj por el respeto a las normas de los países con los que convivimos*" (pág. 175).

He aquí la dicotomía esencial que está anclada en el fondo de estos maskilim, fuesen socialistas, tolstoianos, budistas o anarquistas: una doble lealtad judeoargentina. Por un lado,

la lealtad ciudadana, ese civismo argentino que no admitirá otra nacionalidad que la patria de adopción. Por el otro, la irrenunciable lealtad a una herencia espiritualizada en la ética, la civilización idish, o la cultura racionalista judaica. De ese hiato profundo que abre sus conciencias de librepensantes e iluministas sólo puede dar cuenta cabal la escisión punzante 89 y conflictiva que instaura la emancipación ribera! de los judíos y que pregonaba el Iluminismo, en un lema célebre: *Sé judío en tu casa y hombre en la ca'le*. Porque si el nuevo emancipado que logró salir del ghetto accedió a la ciudadanía e igualdad de derechos y obligaciones, el judío que había en él cada vez más se replegaba a las esferas íntimas de su conciencia individual, cuya libertad para profesar ideas y confesiones garantizaba las constituciones liberales en virtud de esa idéntica amplitud republicana que también velaba por la libertad de otros cultos.

De resultas de esta transacción cívica con la emancipación por la cual el judío se hizo ciudadano, asoman dos sujetos en una misma identidad: el sujeto Público (el ciudadano y el hombre), y el sujeto Privado, librado a su propia conciencia interior, fe, tradición o cultura, pero a condición de que no transgreda el ejido de su sinagoga o de su hogar. La nueva autoidentificación del judío emancipado ha de ser: francés (o alemán) de fe mosaica. Para aquellos judíos que hacen el tránsito del ghetto preemancipatorio a las repúblicas democráticas liberales, la emancipación se verifica en el mismo proceso de la inmigración y en países como Argentina, donde no existía pluralismo religioso sino crisol de razas, el laicismo inscripto en el ideario de la Haskalá de inmigrantes como Don Abraham desplazará los componentes confesionales y también nacionales del judaísmo. De ahora en más, ser judío era el predicado culturalista-espiritual de un sujeto para quien la nacionalidad argentina que lo ha emancipado y le dio una tierra no admitirá otra lealtad étnica que el civismo patrio. Pero en el tránsito por el cual inmigrantes como Don Abraham hicieron la travesía al mundo de la emancipación liberal y la modernidad, esa escisión judeoargentina se instaura irremisiblemente en la conciencia de inmigrante naturalizado en su nueva patria. Más aún: esa escisión será tan severamente ocultada cuanto más celo ponía la ideología del crisol de razas en reclamarle al inmigrante una lealtad cívica, exclusiva y excluyente. La internalización de esta demanda constituyó el síndrome integracionista más importante del proceso de aculturación. Judíos como Don Abraham se hicieron cargo de esa intolerante prevención del ciudadano público por el siempre temido (y conjurado) delito de lesa civismo: la doble lealtad, odiosa para liberales y nacionalistas por igual.

En *Pueblo pan* se da testimonio de este doloroso conflicto que siempre se resuelve en el judío dando pruebas de su devota argentinidad. La ocasión se le presenta a Chudnovsky cuando relata la visita a las colonias en noviembre de 1917 del Gobernador entrerriano, Eduardo Laurencena, acompañado del 90

Ministro de Justicia e Instrucción Pública, Dr. Antonio Sagarna. El discurso de este último que transcribe el autor tiene omisiones que son muy significativas.

Obviamente la transcripción busca ser apologética. Por ejemplo, reconoce el aporte agrícola ganadero de los colonos judíos para el progreso de la Provincia, complaciéndose en recordar las garantías de las leyes que los judíos gocen "el ejercicio de sus derechos de trabajo, de conciencia, de costumbres y de acción cultural". Pero, inmediatamente, el tono del discurso oficial se hace solemne y admonitorio: les advierte a los ciudadanos israelitas que han dejado de ser hebreos para poder ser argentinos.

"Y no quiere el Señor Gobernador agitar una bandera sectaria ante los colonos hebreos, no viene a halagarlos con una clarinada de Sionismo trasnochado; al contrario, viene a decirles que la Tierra Prometida está aquí..." A renglón seguido, Sagarna fundamenta la concepción liberal de esta emancipación y tolerancia del hebreo en virtud de la cual éste desaparece en su particularidad concreta y específica en el mismo instante que goza de las prerrogativas del ciudadano genérico y abstracto. Justamente esa concepción Chudnovsky la saltea mientras le hace leer a Don Abraham, emocionado, el discurso oficial que pena como delito la doble lealtad, y premia de virtud cívica el enmascaramiento de la escisión entre el ciudadano público y el judío privado.

"Aquí gozan los miembros de la 'gran familia dispersa de todas las prerrogativas inherentes a su calidad de humanos y pueden participar de todas las contingencias de nuestra vida política y civil; que tiene confianza plena en que las sugerencias nobilísimas de la patria les hagan comprender que ya no son hebreos, es decir, 'extranjeros de la orilla opuesta', sino ciudadanos argentinos, soberanos en un país cuya grandeza no se sabe en qué finca más... [] ..., sin entrar a averiguar el pigmento de su epidermis, el dios de sus creencias ni el arquetipo de su partido político o su ideal estético" (el subrayado es lo omitido por Chudnovsky) (págs. 196-197)¹⁰

A renglón seguido pasa a recordar el apoyo prestado por el Gobierno de la Provincia al movimiento cooperativo de los colonos, la ayuda oficial en semillas y el haber puesto "todo interés en la averiguación de hechos que agravaban la conciencia israelita", también omitido en la novela. Entonces evoca el Ministro al descanso sabatal, ^el cual fue respetado no como derecho inalienable de los judíos sino porque "responde a la tolerancia de cultos que garante 91 nuestra Constitución". Finalmente, Sagarna afirma categórico lo que también

Chudnovsky-Don Abraham saltea mientras lee el discurso oficial a sus alumnos: "El Gobierno de Entre Ríos no procedió según normas tendenciosas para estas colonias; obró en cumplimiento del deber que le imponen las instituciones fundamentales, su credo cívico y el espíritu inconfundible de los tiempos, que, como la aguja de una Catedral Gótica, así marca las aspiraciones eternas hacia regiones superiores de idealidad..."¹¹

A esta condescendiente caridad cristiana, que va de la mano de la tolerancia que el crisol de raza liberal extiende también al judío agricultor, ganadero, fabril, "adaptable a sus medios", los personajes de Chudnovsky se resisten de criticar aún en los momentos dramáticos como durante la Semana Trágica.

Es tan intensa la adopción de esta amputada imagen del judío aun de parte de hombres como Sajarov, que hacia el final del libro, en momentos en que el señor maestro se despide del Director del Fondo Comunal antes de marcharse a Buenos Aires tras sus hijos universitarios, Sajarov se empeña en tranquilizar a Don Abraham desasosegado por el pogrom que lo había conmocionado todo: la Semana Trágica. "Hay errores como esta tragedia de los talleres Vasena", lo consuela para recordarle inmediatamente la contracara del país, sin prevenciones en el caso del joven peón Marchevsky, "quien consiguió ser recibido en el Ministerio de Agricultura —de bombachas y alpargatas— y obtuvo un triunfo contra otra felonía de la JCA". Este es el sistema de compensaciones y transferencias de liberales como Sajarov: denuncian contratos leoninos de la J.C.A., al mismo tiempo que se desentienden desechando cualquier denuncia, incluso las estafas, del liberalismo contra los judíos. De ahí que califique a los pogroms sangrientos de la semana de enero como meros "errores". En cambio, lo que merece destacarse para Sajarov —y solicita a Don Abraham que no lo olvide— es el ejemplo del peón Marchevsky. "Pero usted ve, un simple colono, un ex peón es recibido en un Ministerio y puede defender a toda su comunidad. Eso no pasaba en Europa" (pág. 227).

Este escamoteo de la cuestión judía que ya había abrupta y sangrientamente estallado en el país ¿no se encuentra inescindiblemente ligado con esa pertinaz amnesia de identificarse con las lealtades étnicas del origen? Estos personajes que odian las diferencias de raza, religión y piel finalmente se hacen cargo de la prevención más semejante a un mandato misionero de liberales como Antequera y Sagarna: asimilarse en tanto argentinos, desaparecer como hebreos. Es la ilusión de Sajarov: el sueño de la tierra propia le borrará el origen y las diferencias: "Estoy seguro de que un par de generaciones más

y olvidarán de dónde vinieron sus abuelos *gringos*; a quien nunca se olvida es a la madre y nuestros nietos serán más que argentinos, americanos de su continente. La tierra es Ta madre y ella da a sus hijos la verdadera hermandad." (pág. 227).

3. La intimidad de un hijo de colono judío

Pueblo Pan está escrita no sólo desde la perspectiva del señor maestro, ese colono empecinado que conoció la experiencia de Carlos Casares, el dolor paraguayo de Rafael Barret, las colonias de la J. C. A. entrerrianas y del Chaco. También está narrada desde la intimidad del hijo menor de Don Abraham.

El monólogo interior con el padre muerto va revelando la profunda admiración que siente por ese pionero quijotesco, al mismo tiempo que leemos las enormes distancias ideológicas que lo separan.

Mas el verdadero costado por donde se requiebra el dolor del fracaso colonizador del padre y el desengaño de una ilusión que también cultivó en el hijo, surgen a través de este contrapunto narrativo que suspende el relato principal para dejar oír la confesión sucesiva del hijo niño, adolescente y adulto.

Esta intimidad desilusionada no podía eludir, por cierto, la confesión de la desilusión de una condición, la judeo-argentina, que tanto empeño puso el señor maestro para acuñarla en sus hijos.

Es notable comprobar cómo a medida que se sucede la *Intimidad, de un niño* a la *Intimidad de un jxidre*, no sólo queda por el camino de la nostalgia el fervor cívico de un país que se le hace cada vez más irrecognocible al narrador, sino que también pierde los contornos aquel judaísmo ético y laico que practicaba Don Abraham. Finalmente, desde el presente y lo cercano, las amadas ilusiones perdidas —el cooperativismo, el socialismo, el fracaso de la vuelta a la tierra propia— se repliegan en la nostalgia y la evocación. La infancia se transforma en la verdadera patria del narrador, y el desarraigo se pliega hacia lo cósmico para sustraerse de la tierra perdida. Veamos más de cerca este periplo.

Por empezar el *¿Qué tengo yo de rusito?* con que se inicia el capítulo consagrado a *Intimidad de un niño*, es el primer interrogante de este chico que 93 sintió la afrenta porque le recordaba su origen.

"Creía tener poco de eso que nombraba el silencio. De niño el mote fue aguijón en mi apellido", confiesa, para inmediatamente evocar que esa afrenta sólo pudo desagrararla a puñetazos, en segundo grado, con el tanito Faffioli (pág. 145). Y esa misma voluntad de limpiar el honor a puñetazos —vivía en Buenos Aires pared por medio del Boxing Club y conoció a Héctor Méndez, "caballero del ring"— desde chico creyó que haría desaparecer el antisemitismo. Cuando César Tiempo polemizó con Hugo Wast a través de la prensa, el rusito sintió que desaparecía "esa palabra silbosa, carbonosa que le golpeaba las sienas", porque el escritor judeoargentino "lo dejó no-caut, lo dejó seco: ese no habla más" (pág. 46).

Pero no sólo le molestaban las palabras de mofa de los goim: también le perturbaba escuchar voces judías de los amigos que conversaban con su padre, como el señor Guelman: "Oí esas palabras en ídish... feas, extrañas, nombres difíciles que ellos decían con facilidad: Barón Hirsch, lea, galuth", hasta que se alegró de escuchar otras que le devolvieron la alegría: "Un día usaron una palabra clara, Argentina, Chaco. Y eso pareció animarlos a otras: algodón, tierras fiscales, norte..." (pág. 49).

Finalmente, luego de asistir a un Seder en la casa de los Guelman, saboreó las palabras ídish con la comida de Pascua y desde entonces, ellas "me recuerdan a pescado relleno, a candelabros, a dulces".

El primer reproche que le hizo al padre fue, justamente, que el señor maestro, a pesar de su devoción por el castellano, "hablaba con palabras alquiladas". En cambio, el hijo menor había mamado de la calle viva ese idioma con que sentía ser un porteño cabal. Para él, ésa era la cultura verdadera, antes que tomar lecciones de avicultura, poda y desinfección de frutales con que el padre soñaba reiniciar la experiencia colonizadora en Chaco. El colegio y la calle lo ciudadanizaron: no las lecturas del Quijote. "Creí que al fin había entendido el castellano. Sí, hablar no es pronunciar distintas las eses de las zetas sin equivocarse ni dormido en los tiempos de los verbos", le escribe a su padre.

Acá en América el castellano es idioma de muchachos. No es la envoltura, es lo que se meta en las palabras: hay que llenarlas de sangre, de enojos y alegrías . Además, el verdadero bautismo ciudadano de este hijo de inmigrante no lo aprendió "en folletos y 1 i bracos" sino bailando tangos. "El tango me hizo porteño decidido y hombre: somos así, nuestro andar es a golpes y a sentadas, y sabemos que al país, como a la hembra, hay que quebrarla en un abrazo para que nos dé toda su entraña" (pág 87)

Y si los compases del tango "fueron la voz de la ciudad que me hizo suyo", tan suyo como el diploma universitario, poco a poco, ese ronroneo melodioso de una "ciudad de fuelles y rezongos", lo han ido alejando al hijo de la quimera socialista del padre y su utopía fisiocrática colonizadora. Pero también lo iban alejando, esa angustia del padre por la Guerra Civil Española, y, sobre todo, la Guerra Mundial que le quitó el sueño y los ganas de vivir a Don Abraham. A partir de entonces, las dos generaciones dejaron de entenderse: el padre parecía un extraño no sólo porque empezó a frecuentar sus viejas amistades y hablar ruso, sino porque hasta dejó de pensar en la propia familia. "Usted miraba atrás": ¿A quién pertenecían esos surcos hondos en su cara? ¿Con quién hablaba solo, en ruso? ¿Por qué se movía ajeno a todo, musitando sonidos extraños?, le preguntará su hijo sin respuesta a ese colono fracasado y derrotado.

¿Cómo fue? Necesito saberlo, papá. Ahora, tal vez, lo entendería..., (pág.' 89).

Pero era ya bastante tarde para entenderlo. Porque hacía mucho tiempo que ese hijo de colonos idealistas había abjurado del socialismo, del tolstoianismo cooperador; el viejo sueño de volver a la tierra, hacía rato se había transformado en la quinta de fin de semana pequeñoburguesa de un profesional próspero en Buenos Aires.

Las ilusiones de democracia liberal de Don Abraham luego de la revolución Uriburista, también sonaban como un anacronismo a oídos del hijo, a quien consolaba diciéndole: "Pasará, tenemos vocación de democracia". Es el mismo sabor, cada vez más *démodé*, que su hijo paladeaba cuando oía a su padre insistir en "Hay que repartir. ¿No ves que hay

injusticia?". O es el mismo malestar que sentía cuando volvía a postular su evangelio humanista: "Todos iguales, sin ignorantes ni déspotas, sin cristianos ni judíos, el hombre cantando en el trabajo".

Al final del libro, todos aquellos familiares y amigos que lo tuvieron de maestro peregrinan a la escuelita blanca entrerriana, para confesar sus fracasos. Todos desfilan en memoria: desde el único colono que quedó en la Colonia López, pero sin tierra, al millonario que hizo fortuna acaparando los mejores campos de la zona y colgando su título de contador, desde el bolichero que se fundió con las malas cosechas al ex administrador de la JCA; desde aquel alumno socialista revolucionario para quien la biblioteca "fue nuestra sinagoga" 95 y la Torá eran "cien, mil libros con un solo lema: de la misma raza todos, sea uno judío o italiano", y que finalmente perdió todos los campos por la crisis del cereal y huyó a la capital; esa muchacha revolucionaria que aprendió con el señor maestro leer a Pushkin, Peretz, Bialik y Juan B. Justo firmando Revolución Social (R.S.) hasta que un día en Vilíaguay "gente con quien juntos crecimos de pronto nos gritó ¡Judíos! y golpearon a algunos barbudos; desde uno de los pocos residentes de la ex colonia Desparramados que recuerda la visita del Gobernador Contín cuando el 60º Aniversario del Fondo Comunal ocasión en que dio el nombre de Miguel Sajarov al Pueblo de Capilla, el sionista que decide irse a Israel pero la nostalgia lo hace regresar a la tierra entrerriana. Todos desfilan y nadie permanece (págs. 229-238).

Ninguno de estos testimonios del fracaso y la desilusión suena tan sincero como la confesión del narrador:

"Hablé de mi judaísmo estéril, de mi argentinidad impotente, de mi americanismo incomensurable: que tenía necesidad de saber de dónde venían, quiénes fueron mis antepasados, con qué agua debían amansar el presente. Llevaba a mis espaldas a ese pueblo del libro, disperso con los países del mundo. La patria era la infancia y allí, ese rincón entrerriano, hablaba hoy a mi adultez (pág. 246).

He aquí la clave final de esta primera generación judeoargentina atribulada: hijo impotente del país, judío estéril, sólo le quedaba remontar hacia atrás. La infancia, esa patria de Giono y de Pavese, devino también para Chudnovsky, la mayor certeza, la comarca donde se repliega, la tierra que ya no siente bajo sus pies sino como una gran ausencia que sólo podía evocar nostálgico ("Todo estaba y nada había"); pero también le quedaba otra cardinalidad a remontar una vez que descubrió su "argentinidad impotente" tanto como su "judaísmo estéril": la fascinación cósmica, esa armonía que mantienen en equilibrio a las fuerzas que atraen y separan a los astros. Armonía que en su país tiene sus leyes y los hombres deberían aprender como su "único destino posible: la hermandad. El ejercicio de esa hermandad se afiebraba encontrar tras viejas raíces hebraicas de mi joven pueblo argentino (pág. 248).

Aquí se cierra la parábola de esta rica novela de Chudnovsky: justo en el cruce de los dos caminos. Aquél del padre, para quien no había otro derrotero que la vuelta a la tierra que nunca

logró poseer, y la del hijo, quien una vez desilusionado del civismo liberal se afanó en buscar otro camino. Lo cree hallar en la Hermandad que le inspiran las galaxias, a pesar de que este intelectual nativo súbitamente se descubre tan desarraigado como su padre, y le quema la urgencia de descubrir sus raíces. Esas raíces de la infancia. Aquellas que ya adulto le descubrieron a este hijo de inmigrantes la insuficiencia de hablar castellano o bailar muy porteño el tango para sentirse integrado plenamente a su país.

Algo muy profundo se fracturó. Acaso ese optimismo mestizo gerchunoffiano que soñaba hacer hijos "judinos": "la cruz de judío y criollo, ¿morocho de ojos azules o rubio de ojos negros?" (pág. 209).

NOTAS

¹ *Pueblo Pan*, Losada, 1967. Prólogo de Miguel Angel Asturias, pág. 16. Todas las citas que se mencionan pertenecen a esta edición.

² Bavio, Ernesto A.: "Las escuelas extranjeras en Entre Ríos", *El Monitor de la Educación Común*. XXVII (30 de noviembre de 1908), págs. 597-604, XXVIII, 31 de enero de 1909, págs. 3-44. Bavio reclamaba el cierre de las escuelas judías porque, según su juicio, atentaban contra el "espíritu nacional". Bavio, a su vez, se apoyaba en informes previos del ministro de Gobierno de la Provincia, Ing. Alberto Méndez Casariego, correspondiente al año 1904, en virtud del cual se lamentaba de "que las familias israelitas no se vinculan con las familias nativas, y que en ella el fanatismo religioso domina poderosamente, contrastando sus usos y costumbres con los demás colonos e hijos de la Provincia" (págs. 8-9). Pero, básicamente, sus conclusiones coincidían con el informe del Comisionado Escolar Provincial, Angel F. Schenone, del año 1908. Allí se dictaminaba, paladinamente, que la población de las colonias israelitas "es inasimilable al medio argentino" (págs. 10-11) denunciando el supuesto "fanatismo religioso del elemento hebreo que lo mantiene estrechamente unido a la tradición y lo desvincula de nuestra tierra" (pág. 11). Por tanto, recomendaba una serie de medidas para "mejorar la obra de la escuela nacional dentro de las colonias israelitas y para asegurar su influencia como factor de nacionalidad". Entre otras, justamente insistía en aquello que Don Abraham, el héroe de la novela de Chudnowsky, hace: "*El ingreso de la Escuela Normal Alberdi de los jóvenes argentinos, hijos de colonos, que tengan aptitudes para el magisterio, elementos asimilados a nuestra nacionalidad tj familiarizados por otra parte, con aquel medio, sin sentirse asfixiado por la opresión del medio ambiente, cualidad indisjtensable para ser maestros de alnui argentina en el seno de las colonias israelitas*" (subrayado mío, L.S., pág. 39).

Este ataque violento de Bavio, además, se fundamentaba en informes del Subinspector Nacional, Juan J. Nisscn, que denunciaba el carácter leonino de los contratos de colonización que hacía firmar la JCA (págs. 29-35) de las escuelas judías, "inasimilables a refractarias a nuestro modo de ser y costumbres" (pág. 35).

Ver el aporte de los maestros rurales judíos all>erdinos en: José Liberman, *Aporte de la colonización agraria judía a la economía nacional*, op. cit., pág. 19.

³ Rojas, Ricardo, *La Restauración Nacionalista*, Bs. Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909. Hay varias ediciones. El libro ha sido utilizado muchos años después, con motivo de la polémica "laica o libre", como tendera de la enseñanza estatal contra la privatización de la educación en el país. La intolerancia de Rojas por las escuelas de las colectividades extranjeras no fue exclusiva contra las colonias judías, sino que también la hizo extensiva a "los imperialismos antiargentinos" de los italianos, los ingleses y los alemanes. Sin embargo,

subrayaba que "el peligro de las escuelas hebreas consiste también en que, junto con su fanatismo religioso, ellos traen también los gérmenes del problema semita, que por suerte no existe aquí, pero que aparecerá, cuando el hijo de inmigrante semita prefiera ser judío, en lugar de transformarse en un argentino plenamente integrado al pueblo y a la tierra en que nació" (Ed. Librería La Facultad, Bs. As. 1922, pág. 180).

⁴ Antequera, Manuel P., *Breve exposición sobre las escuelas ruso-alemanas e israelitas. Escuelas Nacionales (Ley Láinez) de la Provincia de Entre Ríos*, Buenos Aires, 1909.

⁶ Chudnovsky, José: *Dios era verde*, Plus Ultra, 2ª edición, Bs. Aires, 1965, págs. 208-203.

« *Ibidem*, pág. 210.

⁷ Prólogo de Miguel Angel Asturias a *Dios era verde*, op. cit., pág. 11.

⁸ Cf. Katz, Isaac: *Jews out of the ghetto*. Sclioken, USA, 1978. Sachar, Howard, *Course of Modern Jewish History*, Delta Book, 1958, Chap. X. Mischinsky, The Roots of Jewish Labour Movement. *Jewish Ages Through The History*; Schoken, y Mendes Flohr, Paul: *The Jew and The Modern World*, Oxford. University Press, 1980. Para estudiar las ideologías judías en el este europeo: Nora Levin: *White Messiah Turned: Jewish Socialist Movements 1871-1917*. Schoken, 1977, y Robert J. Brym: *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, Schoken Book, 1978.

⁹ Frank, Waldo: *El Judío en Nuestro Tiempo*. Ver su cap. "Los Judíos en Hispanoamérica". Ed. Eia, Bs. Aires, 1945.

¹⁰ El texto completo del discurso oficial de Sagama, en: Sagama, Antonio y Uzal, Conrado Martín: *Las Colonias Judías de Entre Ríos*, Talleres Gráficos Damiano. Bs. Aires, s/f, págs. 3-6. Confrontar con la transcripción fragmentada de Chudnovsky en *Pueblo Pan* págs. 196-197, a través de la lectura que hizo Abraham ante sus alumnos "con tanta emoción que Tobías tuvo que repetirlo en alta voz".

¹¹ Sagama, A. y Uzal C., op. cit., págs. 4-5.

CAPITULO V

Inmigración urbana y literatura

1. El mate amargo de un inmigrante en la Semana Trágica

Samuel Glusberg publicó en 1924 un volumen de narraciones *La Levita Gris*. Estos "cuentos judíos de ambiente porteño", como reza el subtítulo pueden ser leídos en el revés de esa trama legitimadora y yuxtapuesta de las obras publicadas por Gerchunoff el mismo año. Porque si *IM Jofaina Maravillosa* y *El Cristianismo Precristiano* hemos visto que apelaban al blasón castellano de los rabíes y nabíes españoles o al judeocristianismo evangélico para legitimar la inmigración israelita en Argentina, los cuentos de ambiente porteño de Glusberg se proponen croniear con un lenguaje realista sin esquivos las desventuras y algunas tímidas esperanzas de esos inmigrantes judíos en los años que van del Centenario a la Semana Trágica.

Dos cuentos representativos de este primer libro suyo testimonian una suerte de demistificación que proviene de un intelectual quien también compartirá la tradición liberal judeo-argentina que instaaura Gerchunoff.

"La Cruz" —que Waldo Frank tradujo al inglés y era el relato preferido del autor— encara abiertamente un problema insufrible para los judíos inmigrantes: la compulsión de la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas argentinas. Precisamente el tema que da sentido al cuento se estructura en torno a la imposibilidad de Sonia por sustraerse de esta coerción religiosa católica apostólica romana, quien paulatinamente, se siente fascinada por el crucifijo que usan sus compañeras de aula.

Sin embargo, el cuento más rico es "*Mate Amargo*" (dedicado a Leopoldo I-ugones). Narra la historia del *melamed* Abraham Petacovsky quien decide emigrar de Kishinev a Buenos Aires luego de los pogroms de 1903 donde pierde a su primer hijo, para finalmente morir en otro pogrom: La Semana Trágica, de enero de 1919.

Toda la narración está construida como si fuera la crónica del éxito en la adaptación de este judío religioso al país de inmigración. Se hace cuenternik y muy pronto un próspero comerciante instalado que logra abandonar rápidamente la habitación de conventillo y consigue poseer casa propia. Y si la fortuna comercial no le acompaña porque extraña más los libros que recorrer las calles de Buenos Aires como vendedor ambulante, esas frustraciones no le preocupan. El otro andarivel sobre el cual se va tejiendo el destino de Petakovsky justamente atraviesa esa zona de temor y zozobra de un inmigrante judío aparentemente adaptado al país. Muy pronto, y a pesar de los emblemas exteriores de la aculturación (un rápido aprendizaje del idioma mestizado con *idish* en una suerte de cocoliche judío, el tomar mate amargo y usar alpargatas criollas, ser aceptados por vecinos cristianos y respetados en sus usos dietéticos y culinarios, su participación cívica en el entierro del General Mitre: "durante muchos años la recordó como la expresión más alta de una multitud acongojada por la muerte de un patriarca"), su adaptación deja ver la grieta de sus ansiedades y temores. Por empezar, resulta significativo que Petacovsky logre sus éxitos de cuenternik, aunque efímeros, vendiendo símbolos de la iconografía católica y nacional argentina. Al principio, en efecto, se dedicó a vender objetos de culto y cuadros de santos. "Vender estampas de santos, era en 1906, un negocio recién iniciado por los judíos de Buenos Aires. Hasta entonces los israelitas que no vinieron para trabajar en las colonias agrícolas de Entre Ríos o Santa Fe, se dedicaron a vender a plazos: muebles, joyas, trajes, pieles... Todo, menos cuadros. El tío Petacovsky fue tal vez el número uno de los que salieron a vender estampas a plazos. Nadie como el tío Petacovsky para explicar las virtudes de un San Juan Evangelista. Equivocaba, tal vez desmemoriado, un San José con un San Antonio. Pero jamás olvidaba señalar un detalle de color, un rasgo patético, capaz de entusiasmar a una María, según su expresión" (págs. 56-57).

Y más adelante, con motivo del Centenario, al tío Petakovsky se le ocurrió una idea cívica: "vender alegorías patrióticas, en vez de estampas de santos, retratos de héroes" (63). Y para el

Centenario de la Independencia, logró colocar una cantidad de "sobrantes de estampas patrióticas en una fábrica de cigarrillos como objeto de propaganda", que le permitió vivir un tiempo desahogado luego de varios años de dificultades.

La historia nacional la empezó a aprender "en las calles de Buenos Aires. Así, juzgaba héroes de primera fila a todos aquellos que daban nombre a las avenidas y plazas principales. Respecto de Sarmiento, que entonces prestaba su nombre glorioso a una humilde calleja de la Boca, el tío Petakovsky habíase formado un concepto pobrísimo. Y de no saberlo escritor —¿qué judío no admira a un hombre que escribió libros?— había privado a su colección de su efigie." (pág. 64). La aculturación equidistante del padre no impidió, sin embargo, contener la asimilación de su hija, quien ha de casarse con uno de los socios Bermúdez de la pequeña carpintería para armar cuadros. Las fronteras entre judíos y criollos, que para Petakovsky eran sendas de doble mano en el plano comercial y vecinal, se cerraban herméticamente en lo que a vínculos matrimoniales se refiere. "Mira —le decía una tarde, mientras la muchacha le cebaba mate: —Si te prohíbo el casamiento con Carlos, no es por capricho. Tú sabes cuánto lo aprecio. Pero ustedes son distintos: han nacido en países opuestos, han recibido diversa educación, han rezado a distintos dioses, tienen desiguales recuerdos. En resumen: ni él ha dejado de ser cristiano, ni tú judía", (pág. 73).

El matrimonio se formalizó de todas maneras, con fondo de vodevil melodramático: la novia huyó con Carlos a Rosario; la madre, de disgusto, moría al poco tiempo, Petakovsky los perdonó, pero a condición de que vivieran en otra ciudad.

El sobrevive en un negocio de compra y venta de libros: ser cambalachero le permite volver a la pasión de su vida: la lectura. Muerta su esposa y casada la hija, sólo se proponía educar al hijo menor y ganar el sustento bolicheando.

Pero, la Semana Trágica pone un fin inesperado a los sueños de Petakovsky. La tarde del 10 de enero de 1919, "a eso de las cinco y media un grupo de jóvenes bien vestidos hizo irrupción en la acera del boliche, al grito de 'viva la Patria...', y los mozos detuviéronse frente al escaparate: ¡Libros maximalistas!". Y cuando lo divisaron al ruso detrás, uno de los petimetres le gritó: "Que hipócrita, con mate, para despistar". Una bala terminó con Petakovsky, luego que dispararon "contra las barbas de un Tolstoi que aparecía en la cubierta de un volumen rojo", (pág. 78).

Ivonne, inmigrante judía polaca que se prostituyó para sobrevivir en Buenos Aires, es la querida de un petimetre cuyos amigos formaban parte de las *guardias blancas* que asolaron los barrios judíos en enero de 1919. Recién da a conocer su verdadera identidad oculta por su glamour afrancesado de cortesana de la clase alta porteña cuando, imprevistamente, escucha el relato de la caza del ruso que parodía un "niño bien" durante una francachela. A los 7 años de aquellos sangrientos atropellos antisemitas, y en plena frivolidad de los años locos del alvearismo, la evocación de Eichelbaum, desde el escenario del teatro Ideal, apenas resonaba como una enguantada bofetada en las mejillas frías de los Defensores de la Patria y el Orden en la Tierra de Promisión:

"Hace catorce años que vago por el mundo. Desde los 12 años ando a tientas por la vida... Mi padre quería que nos radicásemos en otro país, lejos de las cenizas de nuestros muertos, lejos de aquel cielo que se nos negaba como la tierra... Sólo quiero que sepas que a partir de aquel viaje ando sola por el mundo. Desde entonces, nada supe de mi padre, hasta uno o dos meses antes de nuestro viaje... Pero mi padre fue muerto aquí, en enero de 1919. Lo han matado. Salvó de aquella persecución para morir aquí, como hubiera muerto allá. Sin duda, ése era su destino. Pienso, como él mismo pensaba de esas cosas. Yo no lo he visto nunca más, pero esta noche tus amigos me dieron la visión de su muerte. Me pareció verlo sufriendo esa burla (¿Vos sos argentino? ¿Serviste a la Patria? ¿A que no contás la Marcha de San Lorenzo?) igual que el viejo ése a quien ustedes cortaron la barba... Durante mucho tiempo pensé que el quererte a vos, que nos despreciás, que odiás las mujeres de mi raza, era la prueba de que un castigo pesaba sobre mi vida...¹

Esta toma de conciencia de una humillación insoportable, empero, se resuelve en la pieza dramática a través del desdoblamiento: Ivonne, judía y digna, se desdobra en la prostituta simuladora e instintiva.

"Al lado tuyo yo estoy segura de dar satisfacción a mi instinto. Por eso hemos vivido juntos varios años. Eso es mucho en una mujer de mi oficio, pero es muy poco en una mujer de mi raza. ¡Qué cosa inferior somos! Nuestro espíritu nos aleja, nos despreciamos. Pero nos atrae y nos une lo peor de cada uno".³

El instinto no razona, pero nivela, iguala a la gente, concluirá Ricardito, su amante antisemita y señorito, que milita en la Legión Cívica:

"Junta a una reina con un plebeyo y le da un hijo que no los separa 102

1 La Semana Trágica en el teatro de Eichelbaum

También el dramaturgo alude a la Semana Trágica en una de sus menos conocidas piezas dramáticas: *Nadie la Conoció Nunca*, estrenada en Buenos Aires el 30 de marzo de 1926.

más; acerca una judía a un cristiano y les hace ver que, compartiendo un placer, los siglos desaparecen".⁴ De tal forma, la sangre y el placer conjugan el irracionalismo con el antisemitismo aristocrático de los niños bien que dispensan el pecado de ser judía a sus *cocottes*."

3. Dos novelas de autores judeoargentinos sobre la Semana Trágica

La *Sematia Trágica* ha sido durante los años 60 y 70 tema de numerosos estudios, ensayos e investigaciones por parte de intelectuales argentinos que han puesto en evidencia la índole violenta de la represión durante una coyuntura muy temprana de lucha de clases en el país. Aspectos como el comienzo del reformismo sindicalista y la declinación de la Fora del V Congreso anarcocomunista; la irrupción de organizaciones de civiles nacionalistas —Liga Patriótica y el Comité Nacional de la Juventud— para prestar apoyo en las tareas de represión al movimiento huelguístico; la xenofobia y el antisemitismo que suscitó en las fuerzas dominantes la presencia del *ruso*, sinónimo de maximalismo y subversión; pánico que asaltó a partidos y periódicos democráticos durante las tensiones sociales y sindicales del año 1919, han sido algunos tópicos estudiados con rigurosidad y pasión por autores argentinos y extranjeros.

Ahora bien: la alusión a la xenofobia y la caza del *ruso* —apelativo para estereotipar genéricamente al judío inmigrante y ensañarse, además, con el asalariado y huelguista de aquellos años— no alcanzan para dar cuenta del primer *pogrom* organizado con impunidad gubernamental que fue perpetrado en Argentina.

Si la bibliografía histórica y social argentina apenas evocó el antisemitismo durante la Semana Trágica³ —silencio que da lo qué pensar ante tantos argentinos muy proclives al revisionismo de episodios del pasado nacional, con la excepción de la cuestión judía en el país— la literatura quiso reparar esa sospechosa omisión.

Sin embargo, aun autores como David Viñas y Floreal Mazía, tematizan expresamente el antisemitismo durante la Semana Trágica pero desde una perspectiva muy particular, cuyo develamiento será motivo de algunas reflexiones críticas.

El núcleo generador de *En la Semana Trágica* de Viñas⁴ es la historia de un señorito bien con mucho de frustrado y con ganas de volcar su resentimiento que decide registrarse en el Círculo Naval como voluntario civil para la represión de la Huelga General. La consigna de sus contertulios es *la caza del ruso* en el barrio de Pompeya, epicentro de los disturbios. Y tras un patrullaje por barrios obreros donde la *Liga Patriótica* da apoyo logístico al Ejército, a partir del día 7 de enero, para la represión de los maximalistas, Camilo descarga su frustración y bronca matando a quemarropa a un sastre

y a un talabartero judíos. El debut de este Salvador de la Patria —ritualmente sincronizado con el avance de las tropas represoras que abren fuego sobre los huelguistas de los talleres Vasena, hasta desembocar en la matanza del Escuadrón que carga sin piedad contra el cortejo del funeral' cívico en memoria de los caídos del día 7— está emblematizado en Carmelo, cazador-de-rusos. Su iniciación patriótica, en efecto, cobró dos víctimas judías inocentes: primero, la humillación a dos *Moishes*, que jugaban ocasionalmente en un café-billar de Pompeya, para terminar con el asesinato alevoso, después.

La novela de Viñas concluye la crónica en la madrugada del viernes, cuando los diarios anuncian el fin de la huelga y la comisión de la Fora del IX Congreso se entrevista con el ministro Elpidio González, partidario de concesiones reformistas al movimiento obrero en el gabinete de Yrigoyen. Ahora bien: el pogrom que tuvo lugar en el ghetto porteño no aparece en el relato. No se trata de imputar al narrador la omisión del antisemitismo violento durante la Semana Trágica de enero. Sí, en cambio, señalo que la agresión contra una sola comunidad perpetrada por guardias blancas como Carmelo se reduce en la novela de Viñas a ser contada desde la perspectiva individual de un clubman resentido, "guacho" y rcvanchista. No alcanza esta perspectiva, filiada muy evidentemente en la concepción de la personalidad autoritaria de la escuela de Adorno y su grupo de Frankfort, para dar cuenta del primer pogrom antijudío (y no anticatalán o antiitaliano), organizado por la Liga Patriótica con la complicidad de las fuerzas del orden, entre el 11 y 13 de enero en los barrios del Once y Villa Crespo.

Verdad es que en la crónica de Viñas el feroz atropello —cuyo pico más sangriento fue el día 12— es anticipado por la voz narrativa que se superpone con las noticias del conflicto tal como lo reflejaban *Caras y Caretas* y *La Prensa*. Mas aun: el proyecto generador del relato —la caza del ruso por parte de jóvenes petimetres y bastardos— constituye en la materia misma de la narración. Sin embargo, este miedo de clase encubierto con el odio al ruso en legionarios como *Camilo* connotaba, en realidad, un equívoco deslizamiento para identificar al ruso con los anarquistas revolucionarios. Ahora bien: esta identificación proyectiva del pánico de las clases hegemónicas de Buenos Aires 1919 con la figura del judío inmigrante —sea o no obrero, indiscriminadamente si fuese o no rabino, ateo, socialista, sionista, mujer o chiquilín— tampoco está develado en el relato de Floreal Mazia: *Enero Rojo-Semana Negra*⁷. La omisión del pogrom sólo una simple lectura superficial lo explicaría por el hecho que la narración se detiene en el día 10 de enero, luego de destacar la brutal represión que sufriera el cortejo fúnebre de las víctimas en Chacarita. No obstante, este corte temporal no es casual, atento al designio de la voz narrativa de la novela. En efecto, a Mazia no le interesa el punto de partida de Viñas: la caza del ruso como catalizador del odio de clases que sufrieron los asalariados inmigrantes en una

coyuntura de tensión social y de pánico burgués que amenazaba al confiado liberalismo argentino que entronizó al Progreso con la Modernización del país.

La voz narrativa de Víctor, chico de 10 años e hijo de un anarquista, quiere ser varias voces, todas aquellas que su memoria infantil registra en el coro de la Clase Obrera en lucha durante la Semana Negra. Esa voz coral de la Clase no admite singularidades y destinos particulares de los inmigrantes proletarios, sean ellos catalanes, italianos o judíos, como el ruso Juan, progenitor del relator. Más importante son los altercados ideológicos y tácticos entre anarquistas, socialistas y sindicalistas ante la Huelga General y la conducta revolucionaria. Pero lo insólito de esta omisión del destino particular que le deparó la Huelga revolucionaria a los judíos de enero de 1919 surge, además, al comprobarse que el proyecto del narrador es constituirse en la *memoria del padre* y develar "qué oleada de amargura histórica arrebató tu dolor, desde el corazón del Imperio de los zares, para lanzarlo contra la ciudad puerto..." porque anhela el hijo narrador "revivirte desde la raíz, desde tu padre fusilado por un cosaco y tu madre arrebatada por el tifus" (págs. 9 y 186). La gravedad de esta insólita omisión se verifica al leer que el núcleo conviviente del protagonista se ubica justo en el ghetto porteño, un conventillo de calle Lavalle, entre Ombú y Andes, frecuentado por vendedores ambulantes, colchoneros, afiladores, carreros, mateos, talleristas bundistas, los carpinteros, zapateros, doradores, cartoneros, socialistas de la FORA del IX y unos pocos anarco-comunistas" (pág. 94). Allí el anarquista Juan prefiere fraternizar con los taños Raguzzi y Senta, ambos metalúrgicos de los talleres Vasena. Esta misma solidaridad de la clase, indiferenciada y refractaria a los orígenes étnicos culturales, será estampada por la memoria del relator en el conmovedor responso del cortejo fúnebre.

"Los hombres de la lana y el carbón, las mujeres vencidas y las niñas, los herreros, los molineros, los marineros de la Boca, los orfebres, los tejedores. Están las manos del mundo, están las lenguas y los cantos de la tierra. Los descendientes de los cántabros, los del Líbano, los orgullosos señores del Egeo, los del Tisza y el Escaldo, los de Marruecos y los de Besarabia. Los conventillos han abierto las compuertas, y vienen los de Montenegro, indomables y legendarios. Los desposeídos, los golpeados, los escarnecidos, los estrujados. Los pobres del mundo, los esclavos sin pan" (pág. 176-7).

En este heroico cortejo de los Benítez, Barbosa, Montoya, Raguzzi y Senta, están ausentes los Pedro Wald, dirigente bundista, torturado por la policía para arrancarle la confesión de una patraña por la cual este judío lideraría un supuesto Soviet Supremo del maximalismo en el país. Y, por supuesto, el pogrom desatado por los cazadores del ruso con impunidad oficial del gobierno yrigoyenista, no aparece.⁸ La fosa común en Chacarita

de los mártires huelguistas, nivela a todos por igual: "Aquí el sobreviviente de una matanza de Armenia se codea con el chico ruso, ya hombre, que vio caer a su gente en el cinco, en la Nevski Prospekt, en los puentes, en el río. Aquí se recuerda, se atesora, se atan cabos" (pág. 180). Sólo con el pogrom judío porteño no se atan cabos, ni se lo recuerda en la novela de Florcal Mazia, escrita para *recordar* precisamente a su padre, que le hablaba en ídish.

4. Conflictos de aculturación en los relatos de José Rabinovich

Los relatos de la primera época de José Rabinovich —*Cabizbajos* (1943), *Tercera Clase* (1944), *Los acusados* (1947), *El Pan Duro* (1952) dan testimonio de las asperezas del trasplante de los inmigrantes judíos, con o sin oficio, y su lucha por adaptarse en Argentina durante las tres primeras décadas.

Inmigrado a Argentina en 1924, Rabinovich forma parte de toda una ola de proletarios y artesanos judcopolacos que a partir de 1921 se incorporarán al desarrollo local de la industria textil, confección, la imprenta, el mueble, labores para las cuales esos inmigrantes asalariados habían trabajado en ciudades altamente industrializadas como Lodz, Varsovia o Cracovia.

Los relatos escritos en ídish en sus comienzos y publicados en castellano, constituyen una rica cantera para estudiar algunas de las condiciones sociales y culturales de la inmigración judía de esos años. Sin embargo, más que una crónica realista de las esperanzas y sufrimientos de los obreros judíos en Buenos Aires —tal como es posible leerla en los cuentos en ídish de Noé Vital o en los versos de Moisés David Guiser y en la literatura obrerista de Jacobo Aisenstein y Jacobo Straider¹⁴— los personajes de Rabinovich se debaten en una angustia muy particular.

Se decepcionará quien desee encontrar entre sus artesanos y obreros fracasados la constatación meramente "sociológica" de una de las facetas más olvidadas de la inmigración judía a Argentina: el desamparo y la miseria de un vasto sector de trabajadores que vegetaban en el lumpen artesanado sin lograr proletarizarse ni desproletarizarse. Y aquellos que desean ver simplemente a un exponente del *boedismo* en los relatos de quien garabateaba a tizeretazos de sastre pobre (o con lezna desafilada de zapatero humillado), el dolor obrero de los años 20 y 30 se desentienden del escritor judío que hay en Rabinovich.

Porque este hijo de herreros y artesanos que habitaban las aldehuclas judías de Rusia, por el lado paterno descendía de rabinos y maestros hebreos que dejaron una profunda huella, a pesar de su formación laica y obrerista.

4.1. Inmigración, vecindad y conflicto

La vecindad con los gentiles a veces constituían verdaderos tests para los inmigrantes judíos que pueblan los cuentos de Rabinovich. El prejuicio no impidió que los propietarios de apartamentos y conventillos los alquilaran a inquilinos judíos. Pero quizá una animadversión soterrada los esforzaba a cumplir celosamente con la mensualidad, hasta convertirse en ejemplares clientes buscados por los dueños católicos. La avaricia de *Doña Rosa de las Casas* por ejemplo, la conducirá a preferir a inquilinos judíos para sus departamentos, por más que la culpa de alquilar a herejes la lleve a confesarse todos los días en la iglesia, y luego, simular que "ella no eligió voluntariamente a sus clientes. Si ella no tuviese temor de Dios, como dice el narrador "habría tomado en sus casas como inquilinos solamente a los judíos". Entonces sí que habría podido vivir su vida en paz. Pero tenía miedo de hacerlo. "Si lo hiciera, tendría que rogar cuando fuese a la iglesia, únicamente por (el cumplimiento del pago) los judíos. Y eso tendría que ser un gran pecado. Y no sólo en la iglesia: fuese donde fuese, durmiera donde durmiera, tendría que soñar únicamente con eso. Y a pesar de que no quiere hacerlo, lo va haciendo, poco a poco. Lo hace de modo que resulte inadvertido hasta por ella misma. Resulta que, cuando se desocupa alguna pieza en cualquiera de sus conventillos, se la alquila a un judío. Como si la pieza se alquilase por sí misma.." (págs. 16-17).

Esta propietaria podía momentáneamente dejar de lado sus remordimientos católicos porque su avaricia necesitaba de los únicos que, según la aconsejaban sus amigos, podían venderse por dinero: los judíos (pág. 17).

En otro relato, *El Beso entre los Ojos*, una familia de cuatro hijos busca sin éxito una habitación en los conventillos porteños. La cantidad de hijos de una familia numerosa es el pretexto para que nadie acepte alquilarles un cuarto. Finalmente, desesperados, los padres engañan a una propietaria ciega haciéndole creer que sólo son tres chicos, mientras convencen al mayor que no hable nada para no delatarse y que los echen a la calle (págs. 45-54).

No obstante, los vínculos de vecindad entre judíos y gentiles se desenvuelven en un clima de cauteloso respeto; los factores de discordia en la promiscua convivencia de los *Conventillos* (con este título Rabinovich escribió en ídish su primer libro de poemas en 1928) no estallan en agresiones, pero sí, marcan disparidades en los hábitos y valoraciones que separaban a "los rusos" de los criollos. Así, en el cuento *Padres*, Rabinovich retrata las reacciones disímiles de ambos vecinos ante la enfermedad de sus hijos, poniendo énfasis en la susceptibilidad del *goi*. El hijo de Anchel se contagia de la enfermedad del hijo de Don Pablo, vecinos de pieza. Anchel está ofuscado porque piensa que Don Pablo no debió permitir a su hijo compartir sus juegos con un niño enfermo. Pero "ahora le venía con aquello de que no lo había hecho, para que Anchel no ío tomase a mal. Para que no dijese

después que su vecino no lo quería porque era judío... En vez de estar mortificado, Don Pablo parece sentirse hasta satisfecho del modo como han pasado las cosas. Antes, decía, no hubiese creído que pudiesen contagiarse tan fácilmente. Como si sólo por constatar eso, hubiese valido la pena enfermarse el chico de Anchel..." (pág. 203).

La reacción del padre judío es irresoluta: no tiene valor para expresar fastidio a su vecino y regañarle que "un judío, que quería bien a su vecino, no hubiese procedido así. Hubiese protegido el niño ajeno. En silencio sufrirá por los dos niños. Rogará angustiado, que su vecino goy no piense mal de él, hubiese querido "con todo corazón, no haber hecho mal alguno al hijo de su vecino. Además, no hubiese deseado, que a aquél se le ocurriese, ni por asomo, la idea de que lo hacía de intento, para que su chico se enfermase".

Esta obsesión permanente transformó a Anchel en un hombre reticente y desconfiado. Porque "había oído bastante sobre aquello de que hasta el mejor de los cristianos, vacilaba a menudo en creer que el judío era, en realidad, igual a él, que podía ser un amigo de verdad" (pág. 206).

Pero al mismo tiempo que esa obsesión propia de quien se sabe diferente y diferenciado lo hacía prudente y cauteloso ante el goy, su obsesiva preocupación por la enfermedad del hijo irritaba a Don Pablo.

Esa inseguridad y el pánico que lo paralizaba resultaban intolerables a Don Pablo. A menudo la aprehensión del judío se convertía en un signo de la diferencia y un mal ejemplo para el vecindario. Según su valoración la enfermedad de un chico no podía hacer perder la cabeza a nadie. Por eso, el prejuicio afloraba casi imperceptiblemente no sólo en los momentos en que el judío solicitaba silencio a su vecino, o cuando pedía buena voluntad y ayuda material. Don Pablo no podía vivir, decía, "junto a un hombre que siembra el pánico por un chico que se enfermó. Pensaba que si sabía que así y no de otro modo se había de conducir siempre que hubiera un enfermo en su casa, debía haber ido a vivir entre sus judíos" (pág. 206).

Esta aprensión de Anchel, en síntesis, se convertía en algo "malsano para los vecinos. Podían aprender del judío. Costumbres que eran extrañas a los criollos..." (pág. 207).

Mientras que para Don Pablo la enfermedad era un accidente pasajero que sólo reclama paciencia y la confianza en Dios, para Anchel constituía una maldición del destino, incluso un castigo divino merecido para quien, como él, dudaba de la existencia de Dios. En el fondo, al igual que los otros personajes del libro, Anchel se siente un condenado: la enfermedad es la constatación de una culpa que él, irremisiblemente, tiene que pagar. Por eso deja de comer mientras su hijo sufre.

En *Calmen y Don Pedro*, el resentimiento del goy aparece en el hijo de un jugador de caballos quien envidia a su vecino, tan pobre como él, salvo en la sospechosa diferencia de que come carne asada todos los días en lugar de su polenta cotidiana.

"Cuando Calmen se instaló en su nueva vivienda, entre gentes del país, aconsejó a sus hijos que fueran delicados y simpáticos. Sabían ya ellos lo que el padre quería significar. Delicados y simpáticos quiere decir que sean los primeros en dar los buenos días, no meter mucha bulla en la hora de la siesta, guardar silencio por si el vecino o la vecina estuviesen descansando" ^u.

Don Pedro mantenía cordiales relaciones con Calmen, sabía sonreírle agradecido luego del afectuoso saludo del judío. Pero nunca mantuvieron un diálogo. Ambos eran trabajadores igualmente explotados y pobres. Pero no había otra cosa en común entre ellos, y la suspicacia del judío aumentaba su fingida cortesía todas las mañanas, él, que parcamente se relacionaba con sus correligionarios en los oficios sabáticos de la sinagoga. "Si dice: Feliz sábado, le responden feliz sábado, una sola vez y sin sonrisas. La voz de los que le contestan surge espontánea. No puede ver burla a su alrededor. Está frente a la Ley, no frente a Don Pedro" (pág. 166).

El alimento diario que prepara Lea con carne asada para sus hijos, despierta en el hijo mayor de Don Pedro mezquinos resentimientos y envidia. Las diferencias dietéticas y la prioridad por la buena alimentación de los hijos, se va transformando para el goy adolescente, en la constatación de una odiosa diferencia con sus vecinos. Hasta los hábitos del trabajo agobiante y la tenacidad del sastrecillo judío por ahorrar son vistos como una insolente provocación para una familia con privaciones debido a que Don Pedro juega y bebe (págs. 168-169).

La actitud hacia la educación de los hijos en el nuevo país es problemática. El shojet (matarife ritual) del relato *La Bailarina* se angustia cada vez que su hija va a tomar lecciones de violín y danza. No sólo porque ello constituye una educación impropia "para una hija de Israel estudiar con un maestro de violín".

El cree que ser una muchacha bella en tierra extraña, moralmente tiene la suerte echada. "En el viejo hogar se tienen los niños y a nadie se le ocurre aconsejar al padre qué es lo que debe hacer de ellos. Ni al propio padre se le ocurre pensar en eso. Cuando llega el momento, madura la idea de lo que hará con los hijos. Cuando José llegó aquí, todo el que pisaba su umbral se creía en el deber de aconsejarle lo que debía hacer con su criaturita. Como si en ese país, una criatura fuese algo mu yraro "¹² O sea, la belleza física de una hija de Israel, de "bendición, allá, en su vieja tierra", se transforma "acá, en desgracia" para sus padres. Y cuando deciden permitirle finalmente a Guitele tomar lecciones de baile por consejos de los amigos, el padre siente que ayudó a su hija a

perderse. Era lo que le faltaba para culminar esa sensación de extranjería que siempre lo alienaba:

Por bien que le hubiera ido en apariencia, había algo en medio que no marchaba para él. Viviendo en país extraño, parecía que habitase en barco en alta mar. Cada uno de acá cree que todo lo que posee le pertenece en parte. 110

Quisiera no lo olvidara. Por lo menos no olvidarlo. Si has traído aquí una hija, y ésta es bien dotada, no te pertenece" (pág. 189).

Esa seguridad perdida del padre y la madre que tenían *allá* para decidir los estudios de su hija, *acá* desapareció completamente. Allí nunca se le hubiera ocurrido seguir consejos que nadie se sentía en la obligación de darlos. En el país de inmigración, en cambio, lo acosaba al padre saber por qué, finalmente, cedió a los "malos consejos".

¿Por qué él tenía que "obedecer, aunque fuere en paite, lo que le ordenaban"? Y Jone se contesta a sí mismo, resignado: "Si no lo siguen, parecele a él, se resentirían, lo despreciarían. No lo tendrían por un buen ciudadano. ¿Hubiese hecho caso, allá en su tierra, a consejos extraños, habría mandado a aprender baile a su hija?" (pág. 186).

El dilema cultural es dramático para este shojjet: aculturarse es perderse, renunciar a sí mismo. La educación de los hijos jamás había sido problema, *allá*, donde "una criatura crecía tan naturalmente como una planta. Cuando maduraba, ya había alguno que llegaba y la tomaba para sí. Como se saca una calabaza del huerto. Para qué enseñarle nada..." (pág. 187), recuerda con nostalgia.

Y si acepta aculturar a su hija, toma esta tremenda decisión como quien tiene que pagar una *condena*.

"Si has traído aquí una hija, y está bien dotada, no te pertenece. Para hacerte perdonar el haber venido, debes pagarlo con tu hija. Porque un hombre en tierra extraña debe pagar algo por sus sentimientos, sus ideas..." (pág. 189).

Una vez más, el dilema cultural de los inmigrantes en los relatos de Rabinovich es resuelto como el cumplimiento fastidioso de un destino al que están condenados, sin permitirles elegirlo.

La percepción prejuiciosa del judío en el ámbito rural está reparada por las noticias positivas de su generosidad que le llegan desde la ciudad a algunas muchachas católicas deseosas de abandonar el campo. En el cuento *Las cinco cartas*, cinco hermanas abandonan sucesivamente al padre borracho y pendenciero para ir a Buenos Aires como domésticas en casas de judíos. Durante sus borracheras, Don Cándido se peleaba con el bolichero judío, quien un buen día decidió no fiarle más. Desde entonces, sus hijas tenían prohibido comprarle al ruso' sobre quien el padre tejió los estereotipos antisemitas más venales difundidos en el ambiente católico rural. Las cartas que enviaba Estrella a sus hermanas desmistificaba la imagen de sus patronas, cuyas virtudes se les aparecían totalmente opuestas a las del padre: "Daban trabajo, suministraban comida en

abundancia, no castigaban por cualquier cosa". A tal punto quedó impresionada la hija menor, que empieza a dudar del estereotipo tradicional que equiparaba "el ruso" con "el intruso". Asombradísima de lo que lee en las cartas, la hermana menor se pregunta cómo era posible "que el judío fuese un ser humano como los otros, que diese trabajo, casa y comida..."¹³

Pero el estereotipo antisemita es persistente.

En el cuento *El Colono*, Ierujen decide abandonar el quiosco de la ciudad e irse a trabajar de chacarero. Sin embargo, cada vez que sus familiares ricos urbanos iban a visitarle al campo, contribuían, a su pesar, a reforzar el prejuicio secular.

"Porque los goim creían que todos los Ierujams ganaban el oro a paletadas, que todos los Ierujams debían ser bolicheros. Que cuando vendían cigarrillos, lo hacían tan sólo en apariencias, para engañar al mundo, pero en realidad, tenían detrás de su mostrador alguna cosa que ninguno, que no fuese judío, sabría comerciarlo, ni conocía el secreto de su existencia".¹⁴

Precisamente para escapar a ese destino fatídico, Ierujam se hace chacarero, "porque un hombre que quería ser estimado no debía comerciar con clonidine ni con el humo de los cigarros, sino echar mano a la tierra". El fracaso de su experiencia agrícola por dificultades en la comercialización de los productos de la chacra le dolió menos que los prejuicios de sus vecinos. Como para convencerse a sí mismo, se repetía en voz alta: "Ierujam, no hagas maldito el caso de todos aquellos que digan que tú sólo quieres vivir una vida fácil. Aquí estás tú, cociendo tu propio pan, eso es una tarea sagrada... El judío Ierujam es tan honesto como esc pan que se está cociendo en su hogar" (pág. 177). Pero ninguno de sus vecinos goim se convencía de ese juramento. Cada vez que aparecían sus familiares de la ciudad con los automóviles, ellos decían "que los judíos no sólo tienen varios negocios a la vez, sino hasta vidas distintas". Del prejuicio verbal a la segregación y rechazo había un sólo paso. En efecto, cuando se enferma la hija de Ierujam, el hospital del pueblo le niega la internación porque era sólo para los pobres: "Los Ierujam y sus iguales de aquella colonia debían atenderse con médicos particulares" (pág. 180).

4.2. Inmigración y extranjería

Las ideologías internacionalistas y antimilitaristas de inmigrantes judíos que conocieron experiencias históricas de la envergadura del proceso revolucionario ruso y la Primera Guerra Mundial, a menudo entraron en conflicto con algunas expresiones del civismo de la cultura del país de inmigración.

Quizá un cuento muy significativo, en tal sentido, es *El Extranjero* donde Rabinovich dramatiza las dificultades de aculturación del padre enfrentado con su hija.

La vergüenza que ella experimenta en la escuela ante la burla de sus compañeras cada vez que debo decir el origen de sus padres, no sólo está alimentada por la percepción hostil del núcleo de sus amigas, sino especialmente, por la terca persistencia de sus padres en continuar fieles a su tradición cultural e idiomática. "Martita ha nacido en la Argentina. Oh, qué feliz sería, si también sus padres hubiesen nacido en la Argentina", es la primera oración con que se abre el relato de Rabinovich. El lector es introducido de inmediato en el malestar de la niña: le avergüenza confesar en la escuela que es una hija de "rusos". Son los momentos sofocantes e insufribles: "Le parece que cuando tiene que contestar eso, todos la miran de un modo diferente al común. Y si no ve en ese momento a nadie, está segura que detrás suyo han quien mira y escucha qué es lo que le acaban de preguntar y qué es lo que ella ha contestado".¹⁵

El narrador pasa a continuación a describir las actitudes de sus padres hacia la educación. El cuadro es típico de ciertos hogares de inmigrantes. Así, la madre reconoce su ignorancia cada vez que su hija le planteaba problemas de geografía e historia. El padre, en cambio, se defiende y usará como coartada desvalorizar la instrucción de su hija, contraponiéndola a la cultura y valores judíos que tan bien conoce.

"Cuando le hacía preguntas, a las que no sabía cómo contestar, él le hacía inmediatamente otras a las que ella sabía menos aún responder. Y aunque no comprendía bien sus preguntas, sabía que él sí la comprendía... Se veía obligada a pensar seriamente al escucharlo. Eran palabras y preguntas que venían desde lejos, de Ta Biblia. Palabras acerca de Dios y de los pecadores. De gente mala y de santos. Aunque comprendía que con la Argentina no tenía aquello nada que ver, le causaba satisfacción el hecho de que su padre lo supiese..." (pág. 57).

Es que para este sastre educado en el estilo de vida judío tradicional del Este Europeo, la verdadera cultura, aquella que significa y singulariza, estaba santificada en la Biblia. Por eso, no le afligía mayormente no saber responder "en qué territorios estaban los yacimientos de carbón o las salinas de la Argentina". Y si esta mentalidad ortodoxa y devota hubiera tenido un hijo varón, no hubiese dudado exigirle prioridad por la educación religiosa, esa cultura ancestral que, más que aprenderla, habría que vivirla conforme a sus preceptos y normas. Por eso, si en lugar de Martita un hijo varón le hubiese preguntado temas de geografía, "lo arrastraría de las orejas hacia aquella zona oscura de donde los judíos, los judíos verdaderos,

no los falsos, tienen sus jugos vitales. Si no pudiese hacerlo con palabras, lo haría, ordenándole mirarle a los ojos... En sus ojos, en los ojos de Aibitch, debía ver algo su hijo... Lo obligaría a tomar, ante todo, la Biblia en sus manos. Que no la tomase, simplemente, en las manos como se toma un libro cualquiera. Que la tomase como un judío debía tomarla. Y que se acostase con la Biblia, y que la mirase durante varios días con sus noches. Y cuando se levantase, que se mirase al espejo; se encontraría con que la cara se lo había estirado, se había hecho más pensativa. Los ojos se habían hecho más puros. Y se le habrían ido las ganas de venirle al padre con necias preguntas sobre salinas..." (págs. 58-59).

Martita, empero, descubre con bochorno el profundo malestar que le perturba al padre por el vínculo distante con el país. Son instantes de sorda inapetencia y silencio en los cuales prefiere acostarse y rumiar su desdicha de inmigrante desarraigado, pero como un secreto celosamente escondido: "¿Decirle, contarle lo amargo que le resulta ser judío en este país? No lo hace. Le resulta como acusar a su padre, o a un hijo suyo. Y aun cuando así fuese, no es bueno que un hombre se queje. Cuando se acusa a alguien ante otro, se siente uno más humillado que el acusado. Por eso, cuando el capataz o algún obrero lo humilla como judío, y 110 puede arreglar esa cuestión con ellos, no se decide a comer. No quiere que el pan argentino sacie su hambre. Busca con la vista a su hija. Y cuando la ve, piensa qué bien le haría tener en su lugar a un hijo varón. Al hijo le pondría en aquellos momentos la Biblia en las manos, y que luchara con ella..." (pág. 59).

El conflicto, inevitable, estalla cuando este gorrero atribulado que cose birretes, a su pesar, por encargo del Ejército, se niega a acompañar a su hija al desfile militar del 25 de Mayo. Justamente a su hija, quien se enorgullecería tanto ver las gorras que su padre había hecho tan bien" para los conscriptos de la Patria.

A este gorrero humillado, que se "iba en sudores todo el día", le habían "recocido la sangre [porque se llamaba Aibisch y no Ocampo". Y el desfile de estandartes marciales se le ocurre que apuntarían contra su condición de judío extranjero.

El rencor de Martita se potencia hasta llegar al odio filial en Jaime, personaje del cuento "El Ruso". A tal punto, que adopta las formas colonizadas del autodesprecio del hijo de inmigrantes que busca afanosamente aculturarse, negando el pasado de su padre. "Emplea Jaime todos los medios pa'a igualarse a los naturales del país. Toma hierba mate, celebra las festividades nacionales y jamás se denigra emitiendo una palabra en idish delante de extraños. Cuando acaba de abrir el negocio sostiene un diario en castellano con evidente satisfacción. ¿Lee acaso? Pero da presencia. Pareciera así emplear suficientes medios para cubrir el monstruo mudo que se llama secreto", dice con perspicacia el relator.

Sin embargo, este sastre próspero, dueño de su propio taller de confección, no pasa desapercibido para sus clientes criollos quienes saben el malestar que siente cada vez que lo llaman "ruso".

La presencia de su anciano padre en la sastrería, desencadena en su hijo todo el fastidio que le inspira la indumentaria y barba del judío tradicional. "¿Es que te avergüenzo?", le pregunta el padre cada vez que Jaime le pide que se corte la barba, "y así poder mostrarte la calle", porque "a mi casa vienen gentes como yo, no como tú, ¿comprendes?" (pág. 133).

Este mismo conflicto del inmigrante argentinizado a quien irritan los hábitos tradicionales y distintivos de sus padres, reaparece en *La pareja*. Los padres recién inmigrados de Polonia descubren que si "el hijo no se había convertido en un gentil, como sucede a menudo con los que parten a tierras lejanas", sin embargo, se sienten extraños en la cómoda casa del hijo, quien no repara en arraigadas costumbres, muy veneradas por judíos piadosos, como dormir en camas separadas".¹⁷

4.3. Boedismo, pobreza judía y condena

Los relatos de José Rabinovich escritos en idish y publicados en castellano, fueron descubiertos por algunos popes del grupo literario de Boecio. Elias Castelnuovo fue quien valoró a este escritor de la "desdicha y la pobreza" en su 115 prólogo a la versión castellana de *Cabizbajos* que hizo

Rebeca Mactas Alperson

El otro expediente apuntado por Baeza, el pintoresquismo, resulta insuficiente. Registrar apenas el color local de las aldeas donde sufrían judíos como aquel bundista que oraba en Iom Kipur, o Ioel, el comunista que denunciaba especialmente la caridad de los patrones buenos, es caer en el más ramplón realismo populista.²²

Decididamente al campo magnético judío que sacude constantemente a sus personajes, lo atraviesa como una fatalidad a descifrar: no, meramente, la ambientación costumbrista de la Zona de Residencia y aldehuelas judías del este europeo. "A los veinte años, era yo fuerte y experto, pero estaba marchito. Manos perversas me habían llevado, no de la mano, sino del cogote, de un lado a otro, de acá para allá", dice el narrador del cuento *Yo, con mis manos*, que inicia el libro *Tercera Clase*. Precisamente, esta marchitez y esa perversidad con que son marcados los personajes de Rabinovich como si fuese un estigma ancestral, conforma una especificidad imprescindible para indagar esa morbosa resignación de sus obreros y artesanos que se sienten condenados de por vida. Desentenderse de tal fatalidad que bulle en sus sienes, implacable, como los latidos de una memoria ancestral que no tolera siquiera el menor lapsus (ni aun para intentar mejor argentinizar a los inmigrantes de Rabinovich), es desfigurarlo.

Quizá la mejor carta de naturalización de su literatura esté metaforizada por ese mismo inmigrante del' cuento anterior, en el momento en que se dirige al cónsul argentino en Varsovia para procurarse una visa. Entonces, ensaya un diálogo imaginario:

"Si me llegara a preguntar qué era lo que yo quería de él, yo el judío, y justamente él, le diría que yo no era cualquiera, salido detrás de la primera tapia, que no tenía ni padre ni Dios. Le diría que yo tenía seis mil años de edad. Que había nacido el primero y moriría el último.²³

De ahí que todos los seres que pueblan sus relatos de la primera época desde *Cabizbajos* a *Los Acusados*, superponen al repertorio de sufrimientos de la literatura social de Eoedo la resignada condición de inmigrantes judíos desarraigados. En el relato *Sarampión*, por ejemplo, cuando la enfermedad del hijo de Eliezer lo angustia, sin saber bien la razón, le empieza a contar las humillaciones que sufría a manos de los juliganes polacos que le arrancaban la barba, acotando el relator la siguiente reflexión: Para consolarlo de las tribulaciones presentes "si se hubiese quedado en su país no le hubiese ido mejor".²⁴ Allá, como acá, el destino que sobrelleva es el mismo.

El patrón homenajeado en vísperas de la inauguración de las nuevas ampliaciones de la fábrica del cuento *El Pergamino*, recibe justamente un pergamino firmado por todos sus obreros y la bendición del rabino. El más anciano de los obreros del pueblo, el lustrador Arón, se rebela no sólo contra un homenaje inmerecido a un patrón cruel e inhumano, sino, especialmente, porque siente que la aparente bendición divina a un explotador de obreros como Schnaidcr constituye una profanación. De ahí que se proponga desagraviar esa afrenta a la justicia humana, al mismo tiempo que a la justicia divina. Intenta desenterrar el cofre donde, conforme al rito tradicional, habían guardado el pergamino para tachar el nombre de Schnaider y escribir el suyo en su lugar. Cuando no logra abrir el cofre, "enterró su papel, desnudo, como se entierra a un suicida, tal como se lo encuentra". ¡He aquí la rebeldía mayor a la que se animó este condenado que se sentía sobrevivir como un suicida!³⁵

Una misma humillación comparten *El peón Elias y sus dos hijos*, quienes trabajaban en la fábrica de Don Castro. Esta vez, el día del banquete en que los doscientos obreros homenajean anualmente al patrón, los dos hermanos deciden homenajear a su padre²⁶ como si así pudieran desagraviarlo, aunque sea ante la familia.

Zalen, el colchonero, abandona su oficio y se hace lumpen botellero por vergüenza. Este ex socialista que añora, durante los siete miserables años de cardar lana e infestarse el cuerpo de pulgas, la época de agitador revolucionario, lamenta su fracaso explicándolo por la imposibilidad de haber podido ser obrero del hierro "o construir casas".²⁷ Hasta los momentos de suerte, por ejemplo sacar la lotería, son temidos por esos inmigrantes asustados de la vida como signo de mal agüero. Es el caso del sastre Najman, quien duda mucho antes de contarle la buena nueva a su esposa, "porque de felicidad era más fácil que le fallara el corazón que de una desgracia".²⁸

Aun los pequeños comerciantes que logran independizarse, no pueden sustraerse de la humillación anterior de trabajar sometidos. David, el tendero en aprietos del cuento *El Comerciante*, "es un pobre infeliz incapaz de conseguir crédito de los mayoristas porque no pocha dejar de solicitarlo con esa humildad de un obrero y no de un comerciante".²⁹ El actor Leibl, es un humillado hasta en los momentos en que representa ficciones: se cohibía durante los ensayos donde iba a personificar el papel de un patrón malvado que amenazaba a sus obreros levantar la huelga. El fantasma de su verdadero patroncito el día de la función, "quien podía sentirse aludido", no lo dejaba en paz.³⁰

Las criaturas de Rabinovich son genéricamente condenados. "Nací ya acusado en mis pañales", dice uno de ellos. Y habla por todos. Aun, por aquellos, muy pocos, que lograron prosperar y, por eso mismo, sufren doblemente su desdicha. El sastre tallerista del cuento *El Propietario*, cuando logra por fin ahorrar y comprarse casa propia, le revela culposamente a su esposa la pasión morbosa que siente por las costureritas que trabajan para él. Toda la alegría del nuevo propietario se echa a perder.³¹

Hay una oscura fascinación de Rabinovich en escribir acerca de la maldición que persigue a sus inmigrantes judíos. Quizá ella sea el nervio desollado que hace desear en sus obreros y patroncitos desafortunados la desdicha, buscando en la locura y en la sensualidad crispada, un horizonte menos achaparrado para esas vidas trasplantadas.

Creo que por estas descargas eléctricas, soterradamente seminales e insatisfechas, es posible trazar los límites a partir de los cuales se alejan los escritos de Rabinovich del boedismo populista porteño. En cambio, quizá sin saberlo, Rabinovich se avecina como un sonámbulo, a las orillas más estremecedoras, casi patéticas, de la literatura maldita ídish. Pienso, por ejemplo, en ciertos ademanes suyos que se crisan con "la inquietud de lobo" de Moishe Leib Ilalpern, aunque despojado completamente de su lirismo surrealista.³²

Los últimos libros de Rabinovich en prosa *El Perro de Maidanel* (1968). y *Campanas a Media Asta* (1969) escritos directamente en castellano a manera de novelas, se apartan de los trabajos anteriores por su voluntad de alegorizar a través de valientes, pero un poco abstractas, parábolas con que desea el autor dar cuenta de dos acontecimientos capitales: el Holocausto y El Desencuentro Judeocristiano.

Sin embargo, los personajes de ambas novelas detentan la misma estirpe, alucinada y lúcida, de los seres de los cuentos iniciales de Rabinovich.

lernosn, el herrero de una aldea boscosa de Polonia, descubrirá en la ferocidad de la condición canina el alegato estremecedor, pero más piadoso, de la brutalidad nazi. Los sobrevivientes del Holocausto son los personajes de *Campanas a Media Asta* quienes desean reconstruir sus vidas en un pueblo donde también se empieza a reconstruir una gigantesca iglesia. El miedo que sienten ante el templo cristiano es el verdadero generador del relato acechando a sus judíos pusilánimes y sonámbulos. Sólo Hérschele, que busca enloquecer infructuosamente porque

"no tuvo suerte de arreglar cuentas con Dios después de Auschwitz", es el interlocutor fantasma del cura Mitcher. Lipe, su hijo, "camina sobre sus pies, se para sobre sus pies, pero no está entero". Anegado de un pánico ancestral, percibe que "el judío tiene atravesada la Iglesia". A tal punto teme la presencia omnímoda del templo que esos sobrevivientes se imaginan que la Iglesia, imperceptiblemente, "nos rodea y nos hace sentirnos cercados" cuanto más avanzan las obras de refacción.³³

4.4. El ghetto porteño de un inmigrante

El testimonio de los relatos y, sobre todo, las Memorias de Rabinovich, proveen de incitaciones muy ricas para el estudio de la aculturación de los inmigrantes judíos, su habitat en determinadas concentraciones y las líneas —imaginarias y reales— que trazaban los límites del ghetto porteño en los años 20 y 30.

En un hermoso libro de la socióloga y antropóloga Francis Korn, *Buenos Aires, los Huéspedes del 20*,³⁴ la investigadora no reparaba suficientemente en las lealtades endonacionales de las comunidades inmigratorias ni, tampoco, la etnicidad de los judíos y las suspicacias que despertaban ' los católicos' de Buenos Aires para que puedan integrarse sin violencias, "a la manera de una síntesis acrisolada por el volumen migratorio tan grande y su composición tan heterogénea". Sin embargo, crónicas como *Sobras de una juventud*³⁵ de Rabinovich parecerían demostrar las asperezas de una integración deseada, pero muy difícil y que estuvo emboscada de numerosos sobresaltos xenófobos en la década del 20.

Por empezar, las líneas de separación religiosa cristianos/judíos atravesaba también la distribución espacial de la Buenos Aires de aquellos años superpuesta, además, a la línea de separación lingüística:

"A medida que aprendí una nueva palabra en español, di un paso más al centro. Porque consideraba que el centro es para los cristianos. Aunque no era yo un cobarde. Además, nosotros los gringos, ya conocíamos los métodos como para salir del apuro. Porque para defenderse primeramente hay que saber hablar. Y muchas veces había que saber cómo putear. Aquí en Buenos Aires uno no tan fácil podía defenderse, pues eran calles ajenas, piedras ajenas y quizá enemistades distintas. Sospechábamos que no íbamos a encontrar entendimiento y menos en el centro porque en el centro vivía la alta cristiandad y la alta religiosa rivalidad. Al margen de una ciudad vivíamos más seguros. Por eso hemos levantado nuestro propio ghetto en Buenos Aires. Nuestro asignado límite eran en Corrientes y Pueyrredón hasta la calle Junín. De alguna manera este tramo era de nuestra jurisdicción, quizás por eso nos gustaban las afueras, y Rusia tenía tantas afueras, más que adentro... Comprendíamos que en el centro hay que hablar un perfecto castellano; en cambio en las afueras no, porque en los centros debía vivir gente bien civilizada, bien educada y bien graduada..." (págs. 269/270).

Los arrabales de la ciudad que frecuentaba, lo emboscaba de sorpresas con compadritos pendencieros que lo fascinaban. Pero les temía su burla y escarnio al "ruso de mierda". Allí aprendió a defenderse a puños: "Golpes recibí y golpes devolví. Con todo, me quedé algo decepcionado de mí: quería y no quería pegar. Al fin pegar no era de judío" (pág. 275).

Evocando esas riñas y su defensa "en una taberna, un club, en un viaje, en una playa y en un recorrido", Rabinovich destaca que el tema del judaísmo estaba siempre "abierto sobre el tapete", un "eterno tema masculino y hasta divertido". El repositorio de prejuicios de sus vecinos han sido algunos tematizados en varios relatos del autor: "Que tan sólo sabemos rezar, besar la mano del guapo, que le tienen miedo a un perro; que por un insignificante dolor de muelas son capaces de vendar toda la cabeza; si ni siquiera una honda saben disparar; hasta tienen pavor por una laucha y hasta agarran la trampa de ratones con la punta de los dedos..." (p. 289).

El trasplante de una pequeña aldea polaca a la metrópolis porteña, agigantaba la soledad de ese linotipista que vivía en conventillos y sufría, además, de una inicua explotación laboral en su vagundeó por las imprentas de la calle Corrientes:

"La soledad de esta tierra era idéntica a las otras soledades, y quizás pesaba más. Se incrustaba más en el alma, pegaba más duro. En casos anteriores, tenía dónde escapar. Escapaba al bosque, a los martillazos de mi abuelo, a tirar piedras y a los altillos. Hasta el agua me era más familiar, el agua de mi aljibe. El agua de aquí me parecía agua lavada, agua servida".

Además, el espectáculo de las prostitutas callejeras en la gran Babel inmigratoria, lo deprimían hasta las náuseas:

"Ni en Bialistock ni en Varsovia, he visto nunca semejante sol. Jamás he visto semejantes novios judíos que reemplazaban a sus novias por unas podridas callejeras... Además, según me dijeron, esas putas pueden contagiar tata.es enfermedades... y vada creer de lo que no fueron capaces muchachos

puros para convertirse en impuros... Quien más, quien menos, eran discípulos de rabinos..." (págs. 55/56).

Las fiestas cristianas, en que no se trabaja, pertenecían a otro calendario muy distinto al judío, pero paralelo y, a menudo, superpuesto. Tal es el caso del domingo en el cual, ritualmente, este linotipista judío extiende el descanso y los paseos del sábado, en una suerte de judaización dominical:

"Era domingo por la mañana y de a poco trasladé el sábado por el domingo. Y era casi imprescindible que yo y mi señora, aunque fuera domingo, dábamos un paseo sabático. Hasta los árboles tenían otro gusto el sábado, hasta el brillo de mis zapatos tenían otro gusto el sábado. Hasta las hojas caídas de los árboles tenían también otro gusto el sábado..." (pág. 271).

5. Tradición e inmigración

Algunas fiestas tradicionales judías como el sábado, son veneradas por los inmigrantes de los cuentos de Samuel Glusberg con el celo del observante ortodoxo para quien cualquier incumplimiento de sus preceptos constituye una transgresión deplorable de la Ley. Sin embargo, a pesar de la amarga decepción de Reb Elías "quien se lamenta por milésima vez de lo poco judíos que son nuestros hijos en la Argentina", el protagonista del relato *La Princesa Sábado* —un apasionado lector de las poesías de Ileana—, se indigna porque esos tradicionalistas no reconocen las nuevas modalidades de ejercer un judaísmo en la Argentina liberal y afrancesada de 1924: "Siento ganas de entrar a gritarles su error; a decirles que yo me siento judío, a pesar de todo; que tengo novia judía; que por la mañana he ido a una sinagoga y que he recitado versos sabáticos de un poeta que también fue judío, a pesar de todo. Pero me contengo. ¿Cómo justificar ante ellos la herejía que cometo haciendo las lecciones ahora? (pág. 90).

Ni siquiera ante la muerte de una hija del pobre Kepel Bender, quien vive humildemente en un caserío de ranchos a 6 Km de la estación Lanús, se doblega la reverencia angustiosa del Sábado para un judío tradicionalista. Precisamente, el *cuénternik* que arrastra su birloche por las cuadras polvorientas de la calle Pavón para tramitar el entierro de Betci está desesperado porque ese viernes fatídico no lo sorprenda la noche del sábado con el ataúd a cuestas. El atribulado personaje de *La Muerte de Betci* no olvida su obligación religiosa. 122

El relato testimonia, con un dejo de ironía, ese "heroico sacrificio que hizo Kepel Bender para observar el sábado no obstante la muerte de Betci, su hija mayor".

Los hijos de estos inmigrantes pobres se esfuerzan por ser profesionales y literatos; dos líneas de ascenso social que varios relatos de Glusberg han testimoniado con insistencia e ironía, sin tomar en cuenta la observancia de tradiciones judías de sus protagonistas. Así, en *Una Patuda*, el flamante médico cirujano felicita a la humilde madre de su amigo por la honorabilidad de publicar versos en *La Nación*; también al *status* se esfuerzan por alcanzarlo apelando a la literatura aquellos pobres, pero talentosos, cuando no logran costearse una carrera universitaria.

La ironía de Glusberg cede el lugar a la parodia farsesca en *Solamente un Doctor* para ridiculizar la manía de maridar el dinero de un próspero suegro comerciante con el *status* que daba el título de médico de sus yernos pobres, pero diplomados.³⁸

Pero quizás el cuento más significativo de Glusberg desde el punto de vista del uso que confiere a las festividades tradicionales judías sea *Ruth y Noemí Sueño de una noche de Pascuas*³⁷. La noche del Seder sirve de ceremonia para evocar no tanto la tradicional festividad pascual hebrea

como para representar el retorno al judaísmo de un inmigrante italiano asimilado y, particularmente, permitirle la fascinación de su hija por sus orígenes ancestrales.

Padre e hija 110 frecuentaban ambientes judíos desde la muerte de la esposa del ingeniero Fantino. La mediación de este *Retorno* pasa por el sutil vínculo que establece el señor Cohén, profesor de literatura española en el colegio donde Rut y Nelly descubren por su intermedio a los grandes escritores del siglo de oro judeo-español: Ibn Gabirol, Ibn Ezra, Maimónides, Yehuda Halevy. Pero si el regreso del ingeniero y su hija "a la fe de Israel por obra y gracia de un profesor de literatura judeo-española" (pág. 75) llenó de asombro a cuantos judíos se enteraron del acontecimiento, la subyugación de la promesa de la Pascua: *El año que viene en Jerusalem*, en la sensibilidad de Nelly pareció increíble a todos. Efectivamente, el descubrimiento de la verdadera Tierra Prometida durante una noche de Pascua sacudió a la hija del inmigrante italiano y conmovió a los otros contertulios para quienes Sion era algo lejano y mítico: Argentina... Palestina... Cómo consonaban dulcemente su ensueño estos nombres que de niña había oído acopiar tantas veces en algunas colonias de su provincia natal" (pág. 85).

Pero esta súbita revelación sionista, sin embargo, se detiene. La leyenda pascual se torna mero sueño y el mismo narrador del relato concluye con un triste epílogo que pone punto final a esta corta historia de una chica ingenua que una noche de Pascua "tomó al pie de la letra el ideal que los judíos colocan siempre más allá de su alcance" (pág. 85).

6. Las condiciones de vida de los inmigrantes judíos en un libro de relatos de Emilio Sertá

Emilio Sertá publicó en 1943 un libro de narraciones breves: *Judíos de Buenos Aires* (Relatos de Judíos) bajo el sello de Ediciones Ferial.³⁸ Sin ninguna pretensión literaria, estos trazos gruesos de la vida, humillaciones, desigualdades sociales y sueños de los inmigrantes judíos porteños tienen la acidez de algunas aguafuertes que, por momentos, se emparentan con algunas crónicas de Israel Chas de Cruz (*La butaca vacía y otros cuentos*, Ed. Tor, 1945) o con las historias de los cuenteros de las calles bogotanas de Salomón Brainsky (*Gente en la noria*, Judaica, 1945). Casi sin elaborar los conflictos que presenta en sus cuentos, más bien como una confesión a borbotones. Sertá atrapa porque su narración es punzante, por momentos cáustica y agresiva.³⁹ Acaso sea sospechosa la fobia que siente por las aristas avaras y voraces del judío que buscaba ansiosamente enriquecerse, pero está compensada en sus relatos por el sentimiento de solidaridad que experimenta ante el sufrimiento y desgracias de los judíos pobres y fracasados.

El primer relato, *El Legado*, describe el afanoso atesoramiento de dinero por parte de la abuela que comparte con su familia un miserable conventillo. Cuando se siente morir decide dejar a su nieto ese pequeño capital. El afán compulsivo por el ahorro, y la obsesiva convicción de que el dinero depara la única seguridad del inmigrante judío, es un motivo

recurrente en los escritores judíos modernos. No hay que confundir, sin embargo, esa afiebrada tenacidad con aquella otra sed insaciable de "Hacer la América" que quemaba a todos los inmigrantes por igual. Salomón Brainsky pone en boca de Abraham Iujtman ese consejo a su amigo Matel Zlates cuando apenas llegaba a Colombia: "Tienes que desechar todas las tonterías y tener fija en tu mente una sola cosa: dinero, dinero, y otra vez dinero. Si no. estás perdido para siempre"(pág. 12).

El testamento de la abuela de Shaike en el cuento de Serta, dramatiza, hasta convertirla en sospechosa, esa obsesión que tranquilizaba al judío inseguro] 24 y vulnerable. "Ese dinero es para tí, Shaike... Eris joven y comienzas a vivir. Puede servirte para comenzar tu fortuna, el dinero lo es todo, y más para un judío que necesita de él para ser respetado, para defenderse, ¿entiendes, niño mío?... Los goim están siempre contra los judíos, todos están contra los judíos, en todas partes, en todo el mundo, siempre, siempre... Pero el dinero les obliga a respetarnos. Es la valla de contención. Sólo con el dinero es fuerte el judío. Sólo con el dinero adquiere categoría de persona" (pág. 16).

Shaike no sabía que "el dinero tuviera una filosofía", acota el relator. Pero inmigrantes como Motel Zlates hicieron su propio aprendizaje de cómo al convertirse en Don Marcos, "un hombre respetable, con chequeras de todos los bancos más grandes de la ciudad", devenía una "persona". A ese nieto, no sólo le resulta incomprensible esta filosofía de la desesperación: para este judío joven y aquerenciado, el dinero no constituía una defensa sino la nueva posibilidad de disfrutar y gozar. Al comprarse con ese legado tan celosamente acumulado durante treinta años una "bicicleta, una raqueta de tenis y zapatos de fútbol", Shaike corrobora que para esta segunda generación de judíos el dinero podía servir para gozar del placer, jamás para "adquirir dignidad" (pág. 16). Disfrutarlo en el deporte, era apostar el cuerpo, su salud lozana: no hubo mejor inversión de dinero. Serta lo dice optimista: "América debe representar una superación sobre el viejo espíritu europeo. Y Shaike, por sobre todas las cosas, con su salud, su plena juventud, su vigor, su ingenua confianza, su fácil fe en el futuro, era la misma América" (pág. 18). Ya no más la pusilanimidad enancada sobre la carne macilente que acumulaba años de temor y oración para suplicar la protección divina. El atlético nieto, con su gesto desaprensivo, enterraba ese judaísmo obsoleto y conjurador que sólo podía encomendarse hacia arriba a la compasión de Dios, y hacia abajo, al fetichismo del dinero. Este joven nativo y dueño de sí, con ese gesto entona el kadish laico al sobreviviente de un mundo que desconfiaba tanto como temía al goy, para demostrarle que su desprecio desaparece al mismo tiempo en que se decide confiar y convivir con él. "Sí. La misma América que corría por su sangre roja, se hacía turgencia en sus músculos potentes y se acomodaba en su pecho de atleta" (pág. 18).

El temor y suspicacia hacia el goy corroe a otros inmigrantes que habitan el libro de Serta, como aquel cuéntenike pobre del relato *Medias, corbatas y ixtntaloncs*, cuya hermosa hija, cansada

de ser explotada en fábricas termina en una academia de baile y en la mala vida. El deterioro de la situación económica

del padre la va royendo moralmente al mismo tiempo que su rostro desfigurado por un cáncer de nariz la llena de vergüenza. La perdición de la hija en el mundo de los goim es un ultraje que le corroe al cuerpo del padre: un cáncer que le carcome la cara a medida que la miseria avanza y la hija se prostituye.

A veces el goy es una ilusión óptica, como le sucede a Bernardo en el cuento *Los anteojos*, otro judío pobre que un día se retira más temprano de su trabajo y camino a su casa cree ver a su mujer del brazo de otro hombre gentil, hasta que finalmente descubre su error causado por sus anteojos inadecuados. Comprueba aliviado que necesitaría otro par de anteojos para liberarse de espejismos molestos.

Los judíos que triunfan, es decir, aquellos que se enriquecen en el comercio, merecen las ironías más cáusticas de Sertá.

Y cuando estos pequeños comerciantes ostentosos casan a sus hijas con médicos y abogados, la ironía se convierte en fobia, y el tono farsesco deviene brulote. Es el caso del casamiento que organiza "el conocido comerciante Iosel Abramovich" en ocasión del enlace de su hija con "el doctor Hermán Bronstein".

La entrada de un médico en la familia de este comerciante triunfador le permite exclamar: "Argentina es un Gran País", expresión con que el autor titula el relato. Pero no sólo es un título fictivo. A diferencia de los otros cuentenikes desgraciados que terminan en el suicidio o devorados por la pobreza anímica. . . esos protoburgueses de Sertá que triunfan, anuncian su éxito comercial con letreros luminosos con sus nombres y apellidos: "en sus vidrieras de carteras, guantes, se saben, además, consagrados por los comerciantes más representativos del circuito Junín, Callao, Lavalle". Para los otros pobres, los "captznemen" de la familia, el padre de la novia no se dignaba mirarlos durante el banquete. Porque para estos pobretes "que se habían reunido en el extremo de una mesa como cómplices de un mismo delito, comiendo en silencio, todavía Argentina no era, no podía ser jamás un gran país" (pág. 61).

La compasión por los pobres, los fracasados y los enfermos constituye la contracara de los relatos de Sertá.

Para el inmigrante polaco que le promete a su mujer traerla al año que llega, Argentina no era un gran país. Luego de transcurridos 20, el verdulero ambulante muere sin cumplir su promesa. Eso a pesar de la imagen idealizada de un país fantástico, erizado de cúpulas y campanarios dorados" (págs. 43-52).

Tampoco Argentina era un gran país para el viejo Naum, viudo a la se126

mana que arribaron al país. Desde entonces vivía en una habitación de conventillo que compartía con un italiano "acólito del nazismo" que odiaba tanto a su patrón judío como a

su miserable compañero de pieza que escuchaba cada noche la maldición: "Son Uds., los judíos, quienes arruinan al país. ¡El oro de Uds.! ¡El sucio oro judío, nos tiene esclavizados!" (pág. 23).

Y a pesar de que el autor le atribuye a Naum una justificada impotencia ante la agresión antisemita por "la resignación milenaria de la raza", tampoco el desagravio y la venganza del "insignificante Naum" cuando el italiano le arrebató el retrato de su viuda puede devolverle el sosiego de que vive en un gran país.

Luego de la venganza de esa mirada aterrada "que tomara las miradas de todo un pueblo rencoroso, una mirada doliente de sufrimientos y angustia", tan sólo "esa mirada acerada de millones de ojos judíos que acusaban a sus perseguidores con los ojos de Naum, el insignificante Naum", pudo desagraviar su honra. Pero no le devolvió jamás la confianza de que Argentina es un gran país (pág. 129).

Y tampoco para el judío huelguista que cae preso Argentina es un gran país. Ni para su madre, como tan lúcidamente el dolor le hace ver a doña Clara cuando se entera, por un compañero, de la prisión de su hijo. Un mismo destino de lucha y prisión que afrontaron todos los integrantes revolucionarios de su familia en la Rusia zarista, se prolonga ahora en América, donde sólo le quedan "los retratos mudos, toscos, de campesinos rusos, con su inmovilidad de muertos, de ausentes, de lejanos". A esa galería de desaparecidos ingresará también su joven hijo Simón, "el único ser que no era cartón pintado", como los otros retratos. "Se lo quitaba el país cuya justicia está al servicio del poderoso, nunca del indigente", se lamentaba la madre solitaria (pág. 34).

7. La metáfora del fracaso de un inmigrante visto por sus hijos

La novela de José Zalsberg, *Abraliám*⁴¹, es el intento de dramatizar el destino de un inmigrante artesano, ex bundista, hijo de un sastre, nieto de un tonelero, que arriba a Buenos Aires en la primera década del siglo. Luego de innumerables changas como jornalero y obrero de la industria del mueble, llega a ser capataz hasta, finalmente, convertirse en propietario de un taller de carpintería y tapicería.

La rápida desproletarización de este inmigrante asalariado que tiene que trabajar duro 7 años para recién poder traer de Europa oriental a su esposa e hijo menor, epitomiza la parábola de los inmigrantes artesanos y obreros judíos que lograron muy pronto una posición independiente en ramas industriales de artículos de consumo, cuya sustitución de importaciones empieza a verificarse en el país durante los años de la Primera Guerra Mundial.

Es el caso de la industria del mueble, en la cual se especializa Abraham Holtzer, como tantos otros judíos que estuvieron en la vanguardia de esta rama de la industria liviana.

Pero si es posible corroborar con este ejemplo la relativa velocidad de estos inmigrantes asalariados para desproletarizarse respecto de los otros inmigrantes no judíos, ello no significa necesariamente un rápido progreso socioeconómico. De changador a capataz, de obrero especializado a tallcrista independiente, Abraham vivirá sin embargo toda su vida como inquilino en unas pocas habitaciones que se aumentarán a medida que prospere modestamente su tallercito en una calle de La Paternal. Pero tantos años de sacrificios y trabajo no le depara otro consuelo que anhelar para su séptimo hijo las ilusiones que no vio realizadas durante su vida rutinaria y gris. Tal como enseguida hemos de confrontar, su hijo Benjamín es quien cuestiona más críticamente los valores de pequeños burgueses: ascetismo, ahorro y la religión del trabajo de su padre, cuando descubre su inutilidad para poder prosperar en la Buenos Aires de los años 30.

En los primeros tres años de inmigración "fue nada más que eso, un obrero casi especializado en todo, 'un gringo que se las sabía todas', desde cortar una madera y barnizarla hasta cambiar cables de electricidad, reparar cerraduras, y vivir, o casi, con lo que otros ni siquiera desayunaban".

Así pudo llegar a ser capataz, pero al mismo tiempo continuaba con sus changas "y alquilaba un galpón y dos piezas con servicio y compraba mercancías y herramientas" (pág. 24).

Al momento de traer a su esposa Sara y a su hijo Benjamín, ya tenía instalado un tallercito de carpintería y un anexo de tapicería con tres operarios (pág. 44).

Desde entonces, la conquista de la independencia no le prometió otra aspiración que formar parte de una pequeña clase media no propietaria (quiso comprar un automóvil para el hijo preferido y no la casa, como se lo reprocha su amigo Morgenster).

Pero la muerte del amado hijo de la vejez metaforiza en la novela el proceso de agonía y fracaso que hacía tiempo rumiaba este inmigrante hasta terminar en la locura y la desesperación.

Uno de sus hijos adolescentes, Dani, lo percibe con lucidez a partir del momento traumático en que nace su hermano menor. En una suerte de monólogo interior, divaga: "Todos los mensajes dicen algo, si no, no serían mensajes. Porque para que un mensaje sea mensaje, tiene que decir algo... Por ejemplo, el mío dice esto: no estoy contento de que seamos uno punto. Debo llorar aunque no quiera punto. Abraham Abraham puntos suspensivos. Yo te creí mucho más fuerte puntos suspensivos. El Bund coma invierno

ruso coma los ferrocarriles coma la pobreza coma muertes aquí coma muertes allá... Pensé que con todo eso seríamos más duros coma y sin embargo qué veo. ... Abraham llora coma llora coma y llora" (pág. 144).

Tal como se corrobora en los otros monólogos del padre, Abraham expresa claramente su fracaso y la posesiva ilusión de prolongar en el hijo de la vejez los sueños que quedaron por el ríposo camino de inmigrante frustrado.

"Cuando Sara me lo dijo aquella noche, antes de que él empezara a llamarme de alguna manera, yo lo supe... Supe que me había terminado... Que había vivido todo ese tiempo para esperarlo... Para empezar a ser en él, otra vez, parte de lo que se fue, y parte de lo que no pude ser... hubiera podido dejar de ser, siendo en él mucho más de lo que yo solo fui... mucho más, estoy seguro..." (pág. 145).

La tragedia de la muerte sorpresiva del niño, irremisiblemente ha de replantear el sentido mismo de la vida de Abraham y de sus hijos.

El ideal de Gabriel es bien elocuente. Confesándole a su hermano mayor, su deseo profundo de ganar mucho dinero y salir con mujeres, le dice: "¡Eso es vida... eso y nada más! ¡El que quiera otra cosa es un boludo! ¡Es yo, sintiéndose feliz de volver a casa, de comer lo que le den, de trabajar por un sueldo de mierda, para de vez en cuando comprarse una pilcha y pagarse una concha que se la pasó medio mundo!... Lo digo en serio Benja, sin joda... Lo que yo quiero es eso..., una concha limpia, un buen auto para sacarla a pasear, un garage y una casa para guardarlos, y guita..., sobre todo mucha guita, para morfar lo que quisiera, como se debe y para que todo eso dure por lo menos hasta que me muera... ¿Pero cómo se hace? Eso es lo que yo me pregunto... A veces me digo, mirá al viejo, el viejo hizo guita, no mucha pero algo hizo. Claro que él era carpintero, cerrajero, electricista y no sé qué más y vos sos un tenedor de libros... Trabajás por un sueldo que si te alcanza está bien y si no tçodés, sin que puedas hacer algo para dejar de joderte... Me vas a decir que los tiempos cambian, que cuando él hizo lo que hizo, que no fue mucho, eran otros tiempos, y yo te doy la razón. Digo que esto es cierto, pero que también hoy hay gente que hace guita, mucha" (pág. 180). ^

En ningún momento del relato Abraham Hotzer se muestra preocupado por la continuidad judía de sus hijos. La narración apenas está pautada por algunas remembranzas culinarias de la cocina judía rusa (*kreplj*, *borsch*, *gtiefilte fish*) y la aceptación resignada, casi fatal, de la circuncisión durante los sucesivos nacimientos de los hijos (ej.: la descripción de la ceremonia ritual cuando circuncidan "a la víctima", de quien el *mohel* extrajo, "para exhibirlo ante el reducido público, el sonrojo de la virilidad sacrificada" (pág. 60).

Pero esta narración está hecha desde la mirada del hijo: no del padre. Porque a este ex bundista que se siente un derrotado en su país de inmigración, le es indiferente tanto el judaísmo como la realidad que lo circunda.

Morgenstern, amigo y locador, se lo reprocha: "Me parece que Ud. vive... entre el cielo y esto —agregó mirando el piso de tablas relucientes—. Por un lado, el taller, en el que todo es suyo, aparte del local, y por otro... Ud. conoce perfectamente la casa. Estoy seguro que hasta sabe cuántos adoquines hay en el patio, pero en cambio ignora todo lo que fue sucediendo del otro lado de la puerta a partir del año trece..." (pág. 58). Como si el narrador insinuase que precisamente a partir del año en que Abraham se instala como lallerista y pierde su condición de obrero asalariado, simultáneamente empieza a perder también el contacto con el país y su realidad. Ahora bien; este repliegue dentro del taller-comedor-dormitorio-cocina, este ensimismamiento junto a las caobas, pinos, nogal y tablones de roble, rodeado de tachuelas y plumas de ganso para tapizar, ¿no prefiguran acaso aquella atmósfera del *grotesco*, donde se iban disolviendo los contornos del cuerpo para sobrevivir una lenta agonía de estertores gestuales, el parkinson lingüístico y la senectud que condena prematuramente a los inmigrantes al soliloquio y la anomía? Este sordo coloquio en penumbra del padre que se precipita paulatina

mente en la depresión, antes todavía de la muerte trágica de su hijo menor, ¿acaso no es posible reconocerlo también en las imágenes del fracaso del inmigrante en las obras de Discépolo? Sólo que el ídish astillado y quejoso de los protagonistas de la novela de Salzman condensa la fractura interior de esos artesanos 110 integrados y que, de repente, apenas lo mascullan en un lenguaje extraño para sus hijos, tan extraño como irritante. Desde esta perspectiva ven los hijos de Abraham su fracaso, y los pocos *tics* de su identidad judía se revelan como excrecencias que 'agrotzcan' aún más el fracaso. Tal impresión surge claramente en la descripción crepuscular de Clotz, otro inmigrante que puso un bazar. Luego de la muerte de su esposa llegó a un convenio con su hijo para que atendiera el negocio. Durante las mañanas, se sienta en la vereda, al lado de la entrada, y lee el diario ídish, mascullando para sí viejas expresiones que molestan al relator, el cual lo describe desde afuera, como si fuese una ascéptica exterioridad neutral y objetiva: "Sin embargo, lo que más sorprendía de él, no era la postura que adoptaba su cuerpo, o lo que de él dejaba visible el diario, sino la forma en que lo leía: de atrás para adelante, gesticulando y repitiendo palabras en alta o baja voz y añadiendo otras ya sueltas y casi sin significado, a no ser por el que les daba su tono, o agrupadas, constituyendo sentencias que él recordaba con respetuoso beneplácito. De modo que no resultaba extraño que algún desconocido, al pasar junto a él, se detuviera creyendo ser interpelado y preguntara un tanto desconcertado: Qué o cómo..." (pág. 174).

Pero los principales interpelados, ofuscados y sin condescendencia alguna, son los hijos de estos inmigrantes, a quienes disgustan tanto la impasibilidad de esos prematuros ancianos como los entumecidos signos que delatan su judeidad. Casi con vergüenza, se refieren al ídish con el eufemismo de "idioma foráneo", o simplemente el "otro idioma". Cuando llega el momento del reproche, porque estorba la entrada de los clientes o porque se niega desaparecer de la vista de todos, Clotz le grita su verdad: "¿Ve? Él 110 está conforme, se queja de que le tapo la entrada, pero yo digo que un trato es un trato y que él quiere que yo mueva la silla, *yo quiero que él deje de vender cositas de Navidad y velas para ¡hs procesiones...* Le estaba hablando en el otro idioma, jorobándose como su hijo y apuntándole con el dedo índice, sacudiéndolo como si fuera un pene acabando de orinar. *Yo también estoy cansado de decirle que él tiene mi apellido y que vender todo eso con mi apellido, es como venderme a mí mismo, ni más ni menos, dígaselo. . .*" (págs. 177-8). (Subrayado mío L.S.)

Estos seres anónimos, quienes al cabo de una vida de trabajo y sacrificio, terminan como sonámbulos hablando consigo mismos en un circunloquio ídish, delatan en sus meandros la única fluencia verbal que alude a una identidad que sus hijos viven, tan obsoleta y enferma, como su padres.

La reclusión es una de las salidas. Es el caso del señor Clotz, quien luego de plegar su silhta cada mañana, "atravesaba el negocio sin mirar a los lados, como si todo el increíble amontonamiento de cosas allí dentro, incluyendo a su hijo, no existiesen o las hubiera olvidado". El negocio se desdibuja y no lo reconoce como si constituyera sólo un pasadizo, "algo por donde él pudiera trasladarse siempre con la silla bajo el brazo", y refugiarse, por último, en su cuarto, "lleno a cualquier hora de una densa oscuridad, abarrotada de som- b r a s . . . (p á g . 175).

En cambio, Abraham, en vez de la reclusión, elige la reminiscencia y el vagabundeo por la costa donde pesca junto a su nieto en horas tempranas del alba, abandonado con la mirada perdida en el río. A veces cree estar pescando el *carpas*, "ese pescado con muchas espinas que había donde él nació y con el cual la abuela hacía *guefilte fish*" (pág. 246).

Pero si los hijos de estos inmigrantes sólo heredan del judaísmo neutro de sus padres los nombres que denotan su origen (Benjamín, Gabriel, Raquel, José, Ana), o el signo de una circuncisión vergonzosa, sus nietos —especialmente Ignacio— descubren la diferencia y el prejuicio como el aprendizaje obligatorio e incomprensible de su condición judía en la escuela porteña.

A los seis años, el niño confiesa que "entonces me jodí", y no sólo porque le disgustaba estudiar el alfabeto y se aburría sin poder jugar. "No me gustaba el colegio, no, ni la señorita que era gorda y fea y vieja y a cada momento decía ¡Jesucristo!, cuando uno

se equivocaba; como yo no sabía quién era ese Jesucristo, todos se reían y me llamaban rusito. Yo me cabreaba muchísimo y les decía que me llamaba Pell, como mi papá... Por eso me tenía que pelear casi todos los días, después mamá se quejaba porque traía el delantal sucio. No me mandes, le decía, si no querés que me lo ensucie, no me mandes. Pero igual me mandaba, aunque se lo trajese sucio y viniese con un diente menos. Ella me decía: "Está mal que pelees por cualquier cosa, pero si te insultan peleá. Y por cada diente que me sacaban, me daba una moneda y un beso", (págs. 219-220).⁷

En segundo grado a este chico de ocho años "le gustó un poco más" el 1 3 2 colegio porque su hermanito también empezó a ir. Sin embargo, "si yo no me hubiera tenido que seguir peleando, ni me hubiesen seguido llamando ruso, ni las maestras diciendo que Jesucristo era bueno y nosotros malos, a lo mejor el colegio me hubiese gustado un poco más, aunque no mucho" (pág. 227).

8. El cuenterik y la manía ambulatoria

La narrativa de los hijos de inmigrantes que escriben sobre el fracaso de sus padres, obreros o cuenterikes, no es muy abundante. La novela del peruano Isaac Goldemberg *La vida a plazos de Don Jacobo Lerner* —quizás sea el intento literario más logrado en dar cuenta del fracaso no sólo económico de un cuenterik en la sierra peruana sino, especialmente, de su conflictiva aculturación y alineación en el nuevo país de inmigración—⁴². Su análisis, sin embargo, no forma parte de este libro.⁴⁸

Samuel Pecar, muy tangencialmente, ha reparado con agudeza en el pobre destino del padre del protagonista de su novela *La generación olvidada*⁴⁹. Este ex colono que abandonó su chacra por una incierta pero seductora aventura de vendedor ambulante, despierta en su hijo la sospecha de que acaso esa vocación itinerante, a costa del arraigo en la tierra, comporta así como un destino judío galútico.

"¿Por qué había emprendido aquel interminable peregrinaje por los pueblitos y villorrios de la provincia? ¿Por qué había abandonado la colonia? Si sus más bellos recuerdos se remontaban a aquella época, si sus ojos se encendían de gozo cuando rememoraba las veladas, las ceremonias religiosas, las obras teatrales representadas por ellos, los bailes largos y alegres como el día, las faenas duras y grises... Si incluso mantenía aún grabados en mi memoria sus rostros felices; mi madre, en la enorme cocina de la estancia, con el cabello aprisionado por un pañuelo de color, amasando el pan con sus manos, las mejillas llameantes y los dientes blancos de risas... Y mi padre, plantado en lo alto de una parva, sonriéndome, el sol a sus espaldas, umbroso y erguido como un ídolo de roca... Los dos fatigados, sudorosos, pero vivos, vivos, palpitanes, y no sombras, como ahora..." (pág. 148). Este acriollado judío de las colonias decide, sin embargo, abandonarlas, "tendido en la carretera, de^bruces, sin rostro, sin alma, reseco como un pobre fantoche desarticulado..."

A partir de ese momento, languidece no sólo como un hombre sin posibilidades de progreso: también agoniza su judaísmo. "El peregrinaje lo había desangrado. En las carreteras y en los caminos, en cada villa y en cada aldea yacían dispersos entrañas de su fe, jirones vivos de su judaísmo. El ponerse ahora su manto ritual, sus rezos, sus idas al templo dos veces al año, no era sino un pobre deseo de evocar lo perdido, tal como las actrices retiradas se endosan sus antiguas galas para regustar inolvidables noches de gloria" (pág. 149).

La pregunta que deja formulada Pecar, "¿Por qué, apenas asentado en una comarca, debía liar sus bártulos y saltar a otra?", trata de responderla en uno de sus últimos cuentos Bernardo Kordon ⁴⁰. Su *manta ambulatoria* la atribuye a los abuelos y ancestros: "Obligados durante veinte siglos a buscar un rincón para vivir, acumularon en mi sangre la renovada pena de la tierra que se deja y la ilusión de la tierra donde se llega. Desde la fuga de Egipto anduvieron dos mil años en busca de libertad, para finalmente volver a la boca del mismo lobo".

Nieto de un *jazán* e hijo de revolucionarios judíos rusos, "ya ambulé antes de nacer". Y lo que más recuerda Kordon, justamente, son sus vagabundeos, aquellos de la madre que volvió a su pueblo natal luego de la revolución del año 1905, y que no le impidió aprender "canciones muy tristes con voces muy bellas" a pesar de las patrullas cosacas. "Siempre me conmovió cómo los judíos se aferraron con toda el alma a culturas y costumbres de países donde fueron tratados como perros. Hasta su reciente muerte, mi madre siempre me preparó platos típicos de la cocina rusa, que para mí es el gusto de la infancia. Como lo fue esa canción rusa entremezclada con los estirados silbatos de las rondas policiales que se cruzaban en la noche del barrio de Almagro, silbato que en la flauta iniciaba el tango 'El apache argentino'. Tonadas ídich, criollas e italianas para el niño que crecía en la Babilonia del Plata" (pág. 3).

El abuelo *jazán* sobrecogía al nieto con su gesto de ensoñación, ese tipo de judío que "volvió a encontrar tocando el violín sobre el tejado del ghetto en los cuadros de Chagall". Precisamente de todos los otros miembros de su familia, sólo este artista lo subyugaba al oírle las plegarias y cantos, y sin entender los relatos, a la vez trágicos y jocosos de sus desintereses comerciales" (pág. 4).

El fracaso comercial de esos inmigrantes sensibles era el precio que pagaban por sus ensueños de ser los "artistas de la familia".

9. KID NANDUBAY, o el aprendizaje a golpes de ser judío

El relato de Bernardo Kordon *Kid Ñandubay*⁴⁸ se abre con la pelea de Jacobo a la cual lo desafia Rodríguez, porque para este patotero, su compañero de escuela era un judío de mierda. Toda la narración se tensa, precisamente, en el develamiento de por qué motivación profunda Jacobo Berstein abandona la casa paterna y quiere ser el boxeador profesional Kid Nandubay. Este personaje, gemelo de aquellos seres marginales y antihéroes como Toribio Torres, alias Gardclito y Juan Tolosa, no encuentran otra ubicación en la Argentina de los años 30 y 40 que la manía ambulatoria y el lumpenaje. Pero si una misma saga picaresca —y

la obsesión de orillar la aventura y la irresistible atracción por la fatalidad y la adversidad —, emparenta a estos tres grandes arquetipos del desarraigo argentino retratados por Kordon, Kid Ñandubay se delata, sin embargo, como un marginal muy particular. Porque el acto que desencadena su vocación de pelear y convertirse en un boxeador itinerante es una impostergable sed de desagraviar la dignidad de su origen despreciado. Precisamente, la construcción del relato se articula simultáneamente con la narración del periplo de este boxeador fracasado que pelea en diversos rings de ciudades de provincia, pero que, a la vez, emerge imbatible. Porque a pesar de sus derrotas, se siente un auténtico *combatiente* de sí mismo. La lona del ring será el espacio de su combate por mantenerse digno mientras la fuerza de sus brazos lo ayudarán a llevar bien alto la dignidad de su apellido judío. La impecable factura de la narración de Kordon permite, paulatina y pertinazmente, dar cuenta del proceso por el cual este inmigrante humillado decide descorrer el velo de Kid Ñandubay y asumir el golpe bajo, pero propio, de ser Jacobo Berstein. Pero serlo no en cualquier momento, sino en los fatídicos años 1939-40, en plena explosión antisemita.

En efecto, el núcleo generador de la narración gira en torno a un combate decisivo en Paraná donde le tocó enfrentar al santafesino Minella, cuya hinchada —entusiasmada con las primeras vacilaciones de Berstein— puso a gritar para que definiera pronto la pelea: "¡Hacé patria Minella y matá a un judío! Ese grito repetido me hizo cambiar de idea. Me repuse en medio de la pelea, convertí la bronca en pura calma y fui ordenando la pelea. Estudié tan fríamente a Minella como si en vez de enfrentar a un hombre se tratase de un insecto o una cosa. Y en los dos últimos rounds lo castigué a mi gusto contra las cuerdas, y su mirada ya no era fría, y buscaba la salvación a los lados. Lo salvó el gong del último round y el jurado le dio la pelea a Minella por puntos. Pero el público me ovacionó y ya nadie gritó que hiciera patria y matara al judío, sino que vitorearon a Jack Berstein, y muchos protestaron a los gritos porque me robaron esa pelea, y un miembro del jurado tuvo que explicar al público que no hubo tongo..." (pág. 234).

El relato se clausura con este autodesagravio, pero que, a la vez, reenvía a la humillación del rusito humillado por los compañeros del conventillo y la escuela barrial, momento a partir del cual elegirá ser boxeador y cambiar de nombre: "En el circo fui Kid Ñandubay, así me conocieron en algunos pueblos del Chaco, pero mi verdadero nombre es Jacobo Berstein. Aunque chamuyo el lunfardo como un fioca o un lanza (son dos formas diferentes), la verdad es que bien me acuerdo que era bastante crecido y no hablaba una sola palabra en castellano. Aquí con los recortes llevo mi cédula: Jacobo Berstein, nacido en Yargorod, provincia de Polovia, en Rusia. Cuando llegamos a Buenos Aires fuimos a vivir en un conventillo del Pasaje Carmen. Al día siguiente quise jugar con los pibes de mi edad. Pero yo solamente hablaba el idish y un poco de ruso. Todos me gritaban y se reían de mí. Yo los miraba con toda atención, desde muy chico aprendí a mirar como los boxeadores,

para estudiar cómo mover la boca y repetir todos los gestos que les veía hacer, y saber cuando de pronto me tiraban un golpe. Así fui aprendiendo el porteño y para hacerlo pronto pasaba el cha en la calle, y desde entonces nadie fue capaz de que me quedara un par de horas en mi casa o ir dos días seguidos a la escuela... Si alguien reía porque todavía hablaba como ruso, yo peleaba, o puteaba y salía rajando si el otro era mucho más grande, como pasaba con Rodríguez, que siempre me molestaba en la escuela tratándome de ruso...", (págs. 234-5).

Jacobo Berstein se transforma, pues, en campeón del barrio luego de esa suerte de autodesagravio con el gallego Rodríguez, quien no se animó a enfrentarlo en la Plaza Lavalle. Años después, la otra victoria de su dignidad sobre el santafesino Minella lo consagra ante sus propios ojos, como un verdadero combatiente: "Para mí el honor es pelear, y para usar la palabra que más me gusta, combatir".

La lectura de este acabado relato de Kordon, permite una reflexión suplementaria. Porque esa voluntad de pelear por el honor del judío humillado, 136
¿no inscribiría a *KUI Ñandubay* justo en el revés de la trama de textos que, como *El indigno*, de J. L. Borges, cmlblmatizan al judío con el sambenito del cobarde, el traidor y la mala fe?

10 Los refugiados judíos en las novelas de autores argentinos

Dos novelas, *Las aguas de Mará* (1958), de Marcos Soboleosky, y *Cercanos a la tierra* (1963), de Mauricio Rosenthal, son protagonizadas por inmigrantes judíos que arribaron a Argentina luego de la guerra mundial en condiciones muy particulares: eran apátridas y refugiados. Pero ambos libros se interesan menos en narrar las experiencias de esos sobrevivientes que ensayar una suerte de reflexión del destino del país en los años del peronismo y sus dilemas del ser nacional. Los refugiados de estas dos novelas no son protagonistas de sus respectivos dramas e historias personales en la época del Holocausto. Su presencia, más bien, sirve para contrapuntear, alegóricamente, las búsquedas existenciales de migrantes internos que hurgan un sentido a sus vidas desarraigadas en Buenos Aires, descubriendo, en el refugiado, al doble de una desventura tan semejante y odiosa. El otro recurso de la utilización del íefugiado judío se propone, además, ratificar prevenciones políticas: el antiperonismo fóbico de Rosenthal hace comparecer entre las víctimas del régimen, también a un inmigrante judío que es perseguido por un esbirro nazi al servicio del aparato represivo.

Las inquisiciones de Soboleosky acerca del ser argentino que ya habían comenzado con su novela anterior, *Después de la nada* (1957), se hace un soliloquio compartido en *Las aguas de Mará*. También ahora persiste ese estado de conciencia reflexiva a través de la cual Fernando Ocampo, hijo de una familia patricia riojana venida a menos, rumia su emigración forzada a Buenos Aires como si fuese el sobreviviente de una Argentina irreconocible en la metrópolis "invadida". Desde la Babel

insufrible, indaga, descastado, los supuestos rasgos del ser nacional recoleto y náufrago del aluvión de la otra Argentina que lo acecha. Temáticamente, la novela de Soboleosky se emparenta con la preocupación de los escritores de la década del 50 obsesionados en indagar el ser argentino.

Para tal fin, el personaje judío de la novela juega como el alter ego del otro desarraigado: un sobreviviente del Holocausto que llega por azar al país, se nacionaliza pero sin dejar de experimentar una extranjería raigal. La propuesta seduce: Hermán Drietz es su alter ego en la medida que sufre como Fernando Ocampo un exilio y desarraigo profundos. Pero este judío refugiado de la Segunda Guerra Mundial al mismo tiempo se constituye en la pesadilla y objeto inconsciente del odio nacionalista de Ocampo en la misma medida que simboliza la otra Argentina, esa aluvional y fantasmagórica que invade y usurpa a la real. Es la otra Nación mineral que el personaje de Soboleosky custodia en la sangre criolla y patricia, con el mismo celo de nobleza de sangre que ciertos provincianos hidalgos y trabajadores pobres en Mallea comulgan con una invisible e incontaminada Argentina ⁴⁷.

Finalmente, esta tensión con "el otro" del migrante riojano que comparte la precariedad de una misma habitación de pensión barata y anónima junto al extranjero, se resuelve en la mejor tradición nacionalista de las novelas con cipayos. Porque ese judío refugiado que inspiraba simpatía por un fatídico destino, de repente, es transformado en un espía al servicio de quién sabe qué sinarquía tentacular. Poco importa si muere por asesinato o suicidio: lo irremisible y perentorio era su desaparición física de escena.

Analicemos estos dos movimientos, alternados y cruzados, que articulan la novela escrita por un judío desdoblado que se propuso pensar el ser nacional como si fuese un personaje barresiano de Manuel Gálvez en *Hombres en soledad*, indignado por la sociedad fenicia y aluvional y sumido, simultáneamente, en ese halo metafísico y patricio del Mallea de *Bahía del Silencio* y *Chaves*.

10.1. Hermán Drietz: alter ego de Fernando Ocampo

Buenos Aires, para este riojano trasplantado, no es El País, así "como los argentinos cada día nos diferenciamos más". Por eso, le pide a Drietz que "no juzgue a Buenos Aires como si fuera la Argentina". El extranjero como él lleva aquí dos vidas, una cuando está entre los suyos; y otra —en la que se desdobra, ^{que es la} adaptación— si lo rodean aquellos que no son como él. Fernando Ocampo le ruega al judío refugiado que lo interprete bien: él no es un cultor de lo regional, o de cierto nativismo prefabricado... Creo que América, nuestra América sureña, es un continente de esperanzas, pero no para sus hijos. Desde hace un siglo se viene operando dentro de nuestras fronteras una persecución sutil, apenas perceptible y que hasta resulta de mal tono denunciar" ⁴⁸. A partir de aquí, Fernando Ocampo explicará en qué consiste la estafa de la cual se siente víctima. "Los argentinos vivimos una tragedia espiritual desde que nos divorciamos de España... Se le puede hacer a un cuerpo una transfusión, pero no vaciarle su sangre para introducirle otra, o varias simultáneamente" ¹¹¹.

Este heredero vitalicio de la tradición hispanocatólica que fundó ciudades coloniales se siente despojado de su Argentina "mineral y subyacente". Vive esperando, en silencio, la hora del desagravio por esa insolente invasión aluvional de un país vestido "con traje de calle para que los no argentinos se puedan arrimar sin asustarse" (pág. 62).

Y mientras rumia su frustración nacional, se la confiesa al único compañero de pensión: el refugiado judío. Ambos comparten su soledad de desarraigados en la misma habitación. La alfombrita que los separaba "hacia de tierra de nadie entre las dos camas turcas". Tierra de nadie donde vivían, suelo mineral que les sustrajeron: un mismo no ser, distinto, pero que los emparentaba.

Por eso Fernando Ocampo, el riojano que decide buscar mejor suerte en la ciudad puerto, le confiesa su fatalismo, la amputación "en la voluntad nacional" de los argentinos raigales como él que intuyen el fracaso, "pues *algo* nos dice que perderemos" (pág. 62). ¿Cuál es ese algo que el paradigma del ser nacional argentino siente la irresistible tentación de confesarlo al símbolo, simétrico e inverso, del no ser, el apátrida y el desaparegado? "¡Estamos cansados de dar, de ceder, de tolerar haciéndonos los que no vemos! ¡Si supiera, Drietz, lo que es sentirse a veces diferenciado, y escúcheme bien, hasta segregado! Porque los de la Argentina aparente representan un naipe poderoso en el juego de la gran estafa, simbolizan la sordina, la docilidad de una voz que ha considerado inelegante hablar, deducir, exponer" (pág. 62).

El poderoso influjo que ejercen el desarraigo y desapego de Herman es vivido por el riojano emigrado como un destino compartido en común. Una misma tragedia ontológica, "el naufragio de un hombre aún joven a quien estaba hundiendo una fatiga inmemorial". Pero ha de ser el judío quien le aclare que él no está en sus mismas condiciones para sentirse "un hombre que está solo y espera". El es un apátrida total: "Usted está en su tierra", le dice Drietz. "Pisa tierra firme, y tarde o temprano se reintegrará a sí mismo... Usted tiene aquí antepasados, tumbas, familias. Tiene un ayer que se vierte en esta actualidad que es... Usted, Ocampo, tiene *patria*, que significa la tierra de los padres. ¿Me entiende?... A usted le escriben y usted contesta. Usted no sufrió ninguna interrupción en las etapas de la vida. En este país hay revoluciones, alegrías o decepciones colectivas. Pero todo sigue un curso, todos al final admiten pertenecer a una familia que vive discutiendo, pero que está constituida.

Y yo, ¿a quién pertenezco?" (pág. 109).

He aquí el límite que separaba al riojano trasplantado voluntariamente en su exilio porteño de su alter ego: incluso, físicamente, la alfombrita del cuarto aparecía a los ojos de Drietz como "una delimitación de aguas territoriales".

Y si luego de ver la celda de Drietz, sin símbolos de algún culto, sin fotografías, sin la menor exteriorización de su intimidad, Ocampo se propuso asistirlo, no era por solidaridad sino por compasión cristiana y paternalismo noble. Objeto de fascinación, el

judío que apadrina, simultáneamente, es el objeto de profundo desprecio y odio que los nacionalistas argentinos auténticos experimentan ante los invasores, los inmigrantes por accidente, los refugiados, los apátridas: los Drietz.

De manera imperceptible, pero como si fuese la consumación de un destino inexorable, se procesa el desplazamiento del alter ego y hermano-de-desgracia-Drietz al judío-espía-Herman, en la conciencia de Ocampo. El correlato de este desplazamiento es el acentuamiento del peligro que significa para los nacionalistas la "invasión" de los apátridas que merodean Argentina. Las tertulias en casa de los revisionistas y monárquicos Acosta y Sievert —esos círculos ultramontanos que sueñan con la Restauración—, prometen conjurar las acechanzas de la invasión (pág.s 78-79). Y los peores invasores, insoportables para esta neurosis nacionalista, son aquellos que enmascaran su verdadero origen y despistan cualquier clasificación que permita, inequívocamente, exhibir sus estatutos de sangre y de parentesco. La indefinida e imprecisa condición judía de su compañero de pieza, muy pronto resultará sospechosa para Ocampo. Cuando le pregunta a quemarropa sobre su origen, apenas atina a responderle con una vaguedad tanto más sospechosa cuanto que encubre un marranismo sinuoso. Drietz se evade: "Es tan difícil saberlo en las familias austríacas o alemanas'. Porque este judío por azar al ser hijo de madre protestante y padre vergonzante ("La mía era una de esas familias que no tienen una religión positiva), dice haber sufrido el Holocausto también por accidente y, accidental¹⁴⁰

mente, arribó al país de inmigración. "Yo soy, amigo Ocampo, uno de los millares de europeos *no llegados* aquí, sino lanzados. Perdí a mis padres en un campo de concentración, nunca pude saber cuál fue y poco me interesa el dato. Como judíos nos expulsaron, y a ellos los exterminaron... Me gustó América. Al continente lo elegí, pero a este país no. Llegué aquí luego de intentar la reiniciación de mi vida en otras repúblicas americanas, donde me fue mal y no conseguí trabajar en lo que me gustaba..." (pág. 87).

Comprende el exilio de Ocampo, pero envidia profundamente el patriotismo, atávico y esencial, del riojano. Su autodefinición lo conmueve: "Soy argentino por fatalidad", le dice, "por una determinación inexorable que me precede, y esto que aparentemente pareciera anularme es lo que me cita y me conmueve". Frente suyo, Drietz se siente "una encomienda equivocada" que llegó por error al Río de la Plata: un no ser absoluto. Ni Argentina es su patria (a pesar que se nacionalizó) ni Austria (donde "no amé, no hice nada perdurable"). Hijo de un judío renegado, Drietz hace el aprendizaje de no ser, primero en el campo de concentración y luego en el país de inmigración accidental. "Mi padre sí, amaba hondamente su tierra, y tal vez al presenciar su arresto y la deportación de todos nosotros, lo que se estaba formando en mí, desapareció. ¿Qué recuerdos puedo guardar, sino los que se vinculaban con aquellos en que *dejamos de ser austríacos?*" (pág. 87).

Este no-ser ni austríaco ni argentino, este sobreviviente del Holocausto pero sin tener apego alguno con el judaísmo, este hijo de clases medias austríacas que se ufanan de los casi inexistentes "matices diferenciales entre católicos, protestantes y judíos", bien pronto va a encarnar el prototipo del conspirador; el *sinárquico*, el *espía*. Una mañana la policía lo cita para obligarlo a reconocer, misteriosamente, un delito de lesa traición: fotografiar instalaciones militares para un país extranjero. Cuando Fernando Ocampo logra interesar a un abogado influyente para saber su suerte, ya es demasiado tarde: Drietz se suicida. La muerte, súbita y confusa, lo restituye a sus orígenes. Sus exequias en el cementerio judío le revelan al nacionalista Ocampo el verdadero lugar, definitivo e incuestionable, que corresponde a un judío: la tierra junto con sus muertos. Porque si la xenofobia de Ocampo ante los "invasores" y "refugiados" le servía para racionalizar su desclasamiento y resentimiento de patricio venido a menos, la constatación de la muerte del judío Nahuin Herman 141 lo conmueve hasta poetizar su tragedia.

El espectáculo fúnebre de una Argentina cismática emociona a este futuro tacuara que no quiere tener "saldos exportables de personalidad" como esos ventrílocuos de judíos desdoblables. Simón vivo era un misterio: muerto se hace respetable y hasta su nuevo nombre de *Naiúm* le suena transparente y definitivo. Como su entierro, con todos los ritos ortodoxos de su religión ocultada. "Drietz está ahora con sus raíces, acaba de retornar, ha vuelto a sí mismo", pensaba Ocampo en el cementerio viendo a una comunidad estigmatizada y temida diciéndole el responso del *Kadish* a ese judío desconocido.

He aquí el lugar donde concluye el irracionalismo de ese telurismo nacionalista y xenófobo de las inquisiciones filosóficas del nacionalismo: santificar al enemigo, pero una vez muerto y enterrado. "Esa boca clausurada le había transmitido a él más de una presión aguda, le había esclarecido más de una duda, pensó Ocampo. Y se le escapó un gemido sin lágrima en su represión de criollo que no sabe llorar" (pág. 142).

Fernando Ocampo, al igual que su gemelo Artemio Saravia de la novela *La mitad de nada*, de Samuel Tarnopolsky, es un nacionalista que en la etapa previa a la acción violenta, todavía no manifiesta su antisemitismo larvado: uno tiene como amigo judío a Hermán, el otro a Braustein. Aun no llegó la hora de batirse y empuñar la divisa punzó. Viven —antes del frondizismo— el momento de la disconformidad existencial: sufrir intelectualmente el no ser argentino, lamentándose de esa humillación del "no estar hecho" todavía. Fernando concluye en el preciso tramo desde donde Artemio ha de empezar su aprendizaje: romper con sus amigos del colegio que no compartan la pasión del ser argentino. Y, por empezar, romper con sus amigos judíos. El aprenderá la lección de sus mentores nacionalistas impacientes de acción, una vez desenmascarados los verdaderos argentinos de los espurios.

"Nuestro país exige ahora una perfecta identificación. Hay un señor Isnardi, escritor rojo, cuyo padre se llama Gudnisky. Medio argentino, oculta cuidadosamente la mitad judía: usa el apellido materno", denuncia el nacionalista de la novela de Tarnopolsky escrita en la década del sesenta luego de la era de Tacuara. "Necesitamos argentinos enteros y claros, visibles testimonios de quiénes somos, de dónde venimos. Nuestra tierra sufre indigestión, hinchados por mimetizados residuos de éxodos, narices enderezadas por la cirugía estética y apellidos metamorfoseados para facilitar la penetración"

La metáfora mortuoria con que Fernando Ocampo se despide del amigo

El espectáculo fúnebre de una Argentina cismática emociona a este futuro tacuara que no quiere tener "saldos exportables de personalidad" como esos ventrílocuos de judíos desdoblables. Simón vivo era un misterio: muerto se hace respetable y hasta su nuevo nombre de *Naúm* le suena transparente y definitivo. Como su entierro, con todos los ritos ortodoxos de su religión ocultada. "Drietz está ahora con sus raíces, acaba de retornar, ha vuelto a sí mismo", pensaba Ocampo en el cementerio viendo a una comunidad estigmatizada y temida diciéndole el responso del *Kadish* a ese judío desconocido.

He aquí el lugar donde concluye el irracionalísimo de ese telurismo nacionalista y xenófobo de las inquisiciones filosóficas del nacionalismo: santificar al enemigo, pero una vez muerto y enterrado. "Esa boca clausurada le había transmitido a él más de una presión aguda, le había esclarecido más de una duda, pensó Ocampo. Y se le escapó un gemido sin lágrima en su represión de criollo que no sabe llorar" (pág. 142).

Fernando Ocampo, al igual que su gemelo Artemio Saravia de la novela *La mitad de nada*, de Samuel Tarnopolsky, es un nacionalista que en la etapa previa a la acción violenta, todavía no manifiesta su antisemitismo larvado: uno tiene como amigo judío a Hermán, el otro a Braustein. Aun no llegó la hora de batirse y empuñar la divisa punzó. Viven —antes del frondizismo— el momento de la disconformidad existencial: sufrir intelectualmente el no ser argentino, lamentándose de esa humillación del "no estar hecho" todavía. Fernando concluye en el preciso tramo desde donde Artemio ha de empezar su aprendizaje: romper con sus amigos del colegio que no compartan la pasión del ser argentino. Y, por empezar, romper con sus amigos judíos. El aprenderá la lección de sus mentores nacionalistas impacientes de acción, una vez desenmascarados los verdaderos argentinos de los espurios.

"Nuestro país exige ahora una perfecta identificación. Hay un señor Isnardi, escritor rojo, cuyo padre se llama Gudnisky. Medio argentino, oculta cuidadosamente la mitad judía: usa el apellido materno", denuncia el nacionalista de la novela de Tarnopolsky escrita en la década del sesenta luego de la era de Tacuara. "Necesitamos argentinos enteros y claros, visibles testimonios de quiénes somos, de dónde venimos. Nuestra tierra sufre indigestión, hinchados por mimetizados residuos de éxodos, narices enderezadas por la cirugía estética y apellidos metamorfoseados para facilitar la penetración"¹⁰.

La metáfora mortuoria con que Fernando Ocampo se despide del amigo judío acusado de espionaje prefigura, contenido, el grito de guerra de Tacuara, *Patria o muerte*, dirigido contra los judíos. Porque unos años después ya no habrá más piadosa compasión cristiana como la que le consagra Ocampo a su amigo judío muerto. Entonces, el bautismo de fuego del nacionalismo no se compadecerá de ningún Dietrich desterrado. "Todos tenemos un amigo judío, índice de nuestra debilidad. No nos endurecemos bastante, no perfeccionamos nuestra defensa. Nosotros queremos que nos devuelvan nuestra Argentina" —exclamará Lafuente en la novela de Tarnopolsky, inmisericorde—, "en ella tu bisabuelo que fue gobernador de San Juan y sacrificado en una revolución sin historia, tendrá su monumento, tu madre no correrá como liebre perseguida por los perros, de un empleo a otro para pagar tus libros; y vos cambiarás por una nueva tu camisa remendada... Vinieron a condición de trabajar la tierra. Se arreglaron en las primeras de cambio, para acomodarse en el asfalto, adueñarse de las fábricas, disimuladas con siglas importantes" ^M.

Este será el periplo de la sensibilidad nacionalista: de alter ego a distancia, la oscura fascinación que siente por el refugiado del nazismo se irá desplazando, implacable: ni aun muerto se lo respetará cuando el grito de guerra de Tacuara estalle y jure *Haga patria: mate un judío*. Porque el cambio en la estimación del refugiado judío ocurre en 1960, en un momento muy *simbólico*: a partir de la captura del criminal nazi Eichmann, los tacuaras, ultrajados en su soberanía invadida, se propondrán desagraviarla atacando a los sobrevivientes refugiados del carnicero de Auschwitz.

11 El estereotipo del refugiado judío en Cercanos a la tierra, de M. Rosenthal

Meyer Jaimchik es un sobreviviente polaco que logra huir en 1941 de Lwow a Italia, pasando a Portugal para arribar ¡legalmente a la Argentina. Gracias a la influencia de un diputado peronista deseoso de ampliar la clientela política, obtiene cédula de identidad y decide radicarse en un pueblo nuevo que la urbanización y crecimiento industrial de aquellos años promovían febrilmente en el Gran Buenos Aires.

La trama deliberadamente antiperonista del relato pretende situarse en el último año del gobierno justicialista, pero reconstruido a partir de un realismo fotográfico y adocenado. Precisamente, a través de esta opacidad fotográfica y su indiferenciado canje de imágenes larvales, el refugiado judío cumple una función simbólica en la novela de Rosenthal, ganadora en 1962 del 1er. Premio de la Editorial Israel que la publicó⁶⁴.

Ahora bien: la pobreza literaria del relato a causa de esa eanjeabilidad de las imágenes de los protagonistas, que permutan sus roles y juegan mecánicamente de contracaras, vacían de espesor y carnadura humanos a sus figuras. Sin embargo, es posible catalogar los distintos clisés con que el autor inviste al sobreviviente judío y, así, leer sus metamensajes.

1 1 1. El refugiado del Holocausto es salvado por el dinero

Meyer Jaimchik logra escapar en 1941 clandestinamente de Polonia y se refugia dos años en París. Luego de la ocupación alemana, escapa a Italia pagando soborno gracias a las "viejas alhajas" que pudo rescatar de la familia. "La técnica de la burocracia totalitaria en las fronteras de los países sojuzgados era muy simple: sólo podían escapar con vida aquellos que se encontraban en condiciones de pagar su precio". Gracias a este supuesto poder del dinero, el judío se habría salvado de morir. En Italia, Jaimchik usufructuó de esta ventaja: conoció a su mujer y el matrimonio pudo vivir sin problemas hasta que Mussolini "consideró a los hebreos como enemigos". Nuevamente el dinero lo salva al pagar un alto rásate, huyendo a Portugal. Luego de finalizada la guerra, viajan a América, ingresando clandestinamente a Buenos Aires vía Colonia, gracias otra vez al soborno pagado al dueño del lanchón que los cruzó a la otra orilla del Río de la Plata (pág. 28).

Leyendo las peripecias de este refugiado da la impresión que sólo el dinero fue suficiente para eludir el Holocausto: simplificación burda y peligrosa, ya que fue demagógicamente utilizada por la propaganda antisemita.

1 1 2 El apdtrida es ayudado por un inmigrante italiano naturalizado argentino y acogido por un cura católico

Una vez en Buenos Aires, Meyer Jaimchik es acogido por Fulvio Carnevale, inmigrante italiano que llegó en el Año del Centenario como obrero de la construcción. Al poco tiempo se hizo contratista de obras en Santos Lugares, escenario del relato de Rosenthal. Allí se construye un nuevo pueblo urbanizado con inmigrantes y cabecitas negras atraídos a la zona industrial textil en plena expansión de los años 50. El cura del lugar, Javier Elizondo, confraterniza con el nuevo vecino judío al saber que éste decidió comprar su lote de terreno al lado de la futura iglesia.

1 1 3 El crisol de razas de un sobreviviente del Holocausto

El verdadero protagonista de *Cercanos a la tierra* es el nuevo centro urbano que se construye en los alrededores del área textil. Sus pobladores son inmigrantes, criollos y migrantes del interior: "Comerciantes minoristas, burócratas del Estado, empleados de grandes o pequeñas empresas de capital privado se sumaban a suboficiales de las tres armas junto con obreros técnicos y los ineludibles pequeños rentistas". Esta población fluida y heterogénea —"inmigrantes italianos, españoles, algunas familias eslavas y pocos israelitas y cabecitas negras"— es descrita por el narrador como un utópico crisol de razas y nacionalidades. Todos se respetan y conviven en paz y trabajo. En este poblado, que tenía para Jaimchik los visos de un vecindario familiar, podía conversar "como viejos conocidos aunque muchos se veían por primera vez (nág. 166). Quizás por esta ausencia

de tensiones y suspicacias de una "bullente marea en la que los pequeños anhelos colectivos se estaban precisando con nitidez" el refugiado judío creía vislumbrar la síntesis de una América en elaboración, vasto continente forjado por los sueños de hombres de criterio liberal, patricios con sentimientos que él, un apátrida, exaltaba como un reflejo de inspiración divina. "Es la enseñanza vital de la Biblia —había pensado—. De toda esa Babel ya se ha conseguido hacer un país. Será la tierra propicia para mi Dudle, el suelo que habrá de recibir los huesos de Marietta y míos" (pág. 167).

Esta voluntad de crisol de razas y tierra de promisión se emblematiza desde el comienzo mismo del relato. En efecto, Meyer Jaimchik, el apátrida, decide comprar un lote a la empresa fraccionadora de terrenos de la futura Villa Vegares con dos condiciones: saber quiénes han de ser sus futuros vecinos y poder vivir al lado de la futura Iglesia, "porque va a ser el sitio más seguro del pueblo". Huyendo de la pesadilla del Holocausto, este sobreviviente exige saber quiénes serán sus vecinos "en las dos casas siguientes a las mías y a las cuatro que se van a edificar enfrente". Es una precaución necesaria, sin que ella sea la suspicacia que envenene una convivencia armoniosa y utópica. No teme de la población trabajadora del país, sino de los criminales nazis ocultos. "Aquí no se le pregunta al que llega cuáles son sus ideas. Pero tampoco se le pregunta qué ha hecho, qué ha sido en medio de un continente que tuvo Secciones de Asalto, Gestapo y Panzcrdivisionen" (pág. 15).

11.4. El sobreviviente del nazismo perseguido por su ex perseguidor nazi

El fantasma de los nazis que lo persiguen a este sobreviviente del nazismo en cada uno de los países europeos, logra adquirir en Argentina los contornos de una intriga policial. Esta es la verdadera intriga que interesa al autor: implicar a nazis que hallaron refugio bajo el gobierno de Perón en una cacería simultánea de antiperonistas y refugiados judíos del Holocausto como Jaimchik. Rosenthal no creyó más oportuno que montar un mecanismo de novela policial con ribetes de melodrama radial. Así, el mismo SS Kurt Bader que lo perseguía a Jaimchik en cada uno de los países a donde huía de la muerte, lo vuelve a encontrar en Buenos Aires en los meses previos a la Revolución Libertadora y el incendio de iglesias. Ex jefes nazis como Bader entrenan y ocupan puestos destacados entre las fuerzas parapoliciales del régimen destinados a reprimir huelgas ilegales y opositores peligrosos. De ahí que, en una misma e idéntica celada, el sobreviviente Jaimchik será objeto de la persecución de Bader tanto como los *façonniers* huelguistas de Villa Lynch quienes reclamaban libre importación de repuestos para sus telares y lanzaderas (págs. 25-26). En una misma persona, el autor emblematiza al régimen que detesta: Bader es antijudío, antiliberal y anticristiano. Luego de comandar el operativo de incendios a los templos, amenaza a los judíos: "Hemos festejado la destrucción de los templos y de las ratas... Mañana seguiremos la limpieza. ¡Nada de judíos ni de

façonniers! ¡Este país, como todos los países que quieren marchar adelante, necesita hombres v no maricas! ¡Hombres como el General, como Colmeiro, como Kurt Bader!" (pág. 275).

11.5. El mito de la confraternidad judeocristiana

Meyer Jaimchik quiere vivir al lado de la Iglesia, no sólo por motivos de seglaridad. Su interés en la amistad con el cura Javier Elizondo revela una perentoria necesidad de legitimación. La ocasión se presenta en oportunidad de la fiesta de inauguración de la casa propia del nuevo vecino judío, que coincidía, además, con los trabajos finales de la construcción de la Iglesia y la primera boda santificada en el templo. Todo el pueblo se hizo presente en un banquete pantagruélico cuyo menú internacional satisfizo todos los gustos, de españoles a checoslovacos. En el brindis, el cura Elizondo brindó por un gesto acerca del cual el dueño de casa pidió reserva: la donación de dinero para el campanario de la iglesia durante la cena. "Padre, me dijo, los dos servimos a Dios. Aquí se necesita una campana para llamar a los fieles. Permítame tener el honor de ser yo quien la haga colocar. Pero que no se conozca mi nombre", reveló el religioso tras una salva de aplausos (pág. 227).

¿Cuál fue la razón del secreto del donante judío? "Es por mis correligionarios. Existen fanáticos que no entenderán...", balbuceaba agradecido. Y levantando los ojos al cielo oró la oración de la confraternidad judeo-cristiana, como si con ella, se desdibujasen las diferencias entre sus vecinos italianos, criollos, españoles, checoslovacos, merced a un sagrado crisol de razas y religiones: "Una campana es un son que pasea por el cielo. ¿Acaso el Señor no llega hasta nosotros a través de la belleza de un mismo rito?" (pág. 238).

Antiperonismo y confraternidad judeo-cristiana, pues, son cara y contracara de una actitud ideológica recurrente del liberalismo judeoargentino, que la novela de Rosenthal, compendia hasta el grotesco: la confianza integracionista que depararían a los judíos sólo los regímenes democráticos y liberales.

Sin embargo, el mismo año en que *Cercanos a la tierra* obtuvo el Premio Editorial Israel, la comunidad judía fue sacudida por una ola de atentados antisemitas sin precedentes, y precisamente durante 1963, en pleno ejercicio de las instituciones democráticas y constitucionales.

Una a una, las fichas de este burdo dominó de literatura panfletaria, se van cayendo. Jaimchik colabora personalmente en la resistencia de los huelguistas (esconde en su hogar a los líderes) y también él formará parte de los comandos civiles que se organizan para el golpe. El ajusticiamiento del ex SS Rader a manos de uno de los *façonnières* es el principio del fin de un régimen íue, a ojos del autor, simboliza fascismo, populismo y antisemitismo.

Por supuesto, con salvedades y matices: Jaimchik, arribado clandestinamente al país, reconoce que gracias a las gestiones de un diputado peronista y caudillo vecinal pudo obtener la cédula de identidad (pág. 92). Eso no es óbice para aceptar, tácitamente, la interpretación que hace su correligionario de los supuestos móviles antisemitas del justicialismo cuando pretende perjudicar a los pequeños talleristas textiles de Villa Lynch. En efecto, el tallerista Miguel Schirman no sólo atribuye a la índole independiente de los *façonnières* —"que nos viene de la característica de nuestro trabajo"— las suspicacias del sindicalismo peronista, concediéndoles a las grandes fábricas

franquicias en perjuicio de los pequeños *façonners*. Lo grave de tal discriminación sería el deliberado desigmo de eliminar la competencia del *tallerista judío* de la industria textil, maniobra que escondería una bochornosa intolerancia ideológica: "Se dicen amigos de los judíos los jefes del Movimiento. O por lo menos indiferentes a toda discriminación... Doble juego —denuncia Schirman—, Demagogia. En estos países jóvenes y de inmigración, ¿qué características tiene esa demagogia? ¿Es criminal y antisemita como la de los países de Europa Central? No, no lo es, pues debe recordar usted, que es muy difícil para un sudamericano ponerse contra un judío, invocando las mismas causas que han dado forma a los pogroms del Viejo Mundo".

Ahora bien: en esta lectura fóbicamente antiperonista del proceso de industrialización liviana, los *façonners* habrían sido discriminados por comunistas: no por judíos. Ninguna alusión, en las varias páginas del libro dedicadas a los talleristas, del beneficio y promoción que ellos recibieron de los organismos oficiales del régimen para desarrollar precisamente, la industria textil en Villa Lynch

53.

NOTAS

<* Clusber, Samuel: *La levita gris*. Cuentos judíos de ambiente porteño. Babel, Bs. As., 1924. Todas las citas corresponden a esta edición. Desde su 2º libro, *Ruth y Noemí* (1934), firmará con el seudónimo de Enrique Espinoza.

¹² Eichelbaum, Samuel: *Nadie la conoció nunca*. Argentores. Carro de Tespis, Bs. Aires, 1956, págs. 54/55.

⁸ Op. cit., pág. 61.

⁴ *Ibidem*, pág. 62.

⁵ Ver libros clásicos sobre el tema como: Marotta, Sebastián: *El Movimiento Sindical argentino, su génesis y desarrollo*, Bs. As., 1961, Vol. II; de Santillán, Diego Abad: *La Fora, Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*, Bs. As., 1933; Luna, Félix, *Yrigoyen*, Bs. As., 1964; del Mazo, Gabriel: *El radicalismo. Ensayo para su historia y doctrina*, Bs. As., 1967; Godio, Julio: *La Semana Trágica de enero 1919*, Bs. As., 1972; Romariz, José: *La Semana Trágica*, Bs. As., 1952.

⁶ Viñas, David: *En la semana trágica*, Ed. Jorge Alvarez, Bs. As., 1936.

⁷ Mazia, Floreal: *Enero rojo-Semana negra*, Editorial Cartago, Bs. Aires, 1974.

⁸ El único estudio encarado hasta ahora sobre el carácter oficial y estatal del antisemitismo desatado durante la segunda semana de enero de 1919 es del investigador israelí Avni, Jaim: *Antisemitismo estatal en Argentina* (hebreo), capítulo del libro *El antisemitismo a través de las generaciones*, Jerusalén, 1980.

⁹ La mayoría de los textos de estos autores, escritos entre ambas guerras mundiales, fueron recogidas en 1944 en *Antología de la Literatura Judía en Argentina* (idish), Bs. Aires, op. cit. El análisis más sistemático emprendido hasta ahora sobre la literatura idish obrera en Argentina fue escrito por Iejiel Sheintuj, en la tesis de M.A., recordada anteriormente, op. cit., págs. 114-118. El investigador revela en su trabajo dos características sociológicas de la condición obrera judía tal como se refleja en la literatura

idish. Por un lado, la sobreexplotación de los trabajadores, y su pasividad, debido a una muy precaria organización sindical y condiciones de trabajo y de vida paupérrimas, con bajísimo nivel de conciencia de clase. A pesar de algunos trabajos teóricos de líderes obreros judíos como Pinie Wald, Sheintuj demuestra la contradicción entre el discurso político y combativo de la publicística de Wald ("Semblanzas de mi Ambiente" 1920), versión castellana del libro en idish *Bletlej* y los crepusculares textos literarios de escritores obreristas como Margalin (*Fun main Tzvisn Heimland*, escritos entre 1927/28 y publicados en 1953); los cuentos de Noe Vital (Incendio, En un Caluroso Día de Verano, Entre Perros, En dos Cuartos, En el Taller, Mal Día) que respiran un sofocante ambiente de fracaso y decepción. Apenas hay tímidos amagos de huelgas y rebeliones. Vid. Margalin: *Ver Ershter Zuyamensteis* (1929). También, la humillación del obrero judío a manos de los patroncitos sádicos y explotadores en el cuento de Berl Grinberg: *Tredn fun a Zeiguer* en "Blot un Vain", 1944 y en los relatos de N. Vital. El mismo un carpintero: *Shot un Feld* (1946) y su descripción de una huelga de carpinteros judíos en Najum. El segundo rasgo que descubre Sheintuj es la fácil desproletarización de estos obreros solitarios que sufren en silencio, y que, según su juicio, explicaría la ausencia de conciencia de clase en artesanos y trabajadores no calificados que eluden la proletarización al elegir trabajos independientes. Los que no lo logran, viven sumergidos en la desdicha y la pobreza de un artesanado estancado y sin movilidad (pág. 118).

Relato del libro de José Rabinovich: *Los Acusados*, traducido al castellano por Adela Shiapochnik, prólogo de Ricardo Baeza. Biblioteca Humanitas, Bs. Aires, 1947, págs. 11-20.

149 Las otras citas del cuento corresponden a esta edición.

¹¹ *Calmen y Don Pedro*, en *Tercera Clase*, ed. Linosa, Barcelona, 1969, pág. 165. Las citas del cuento pertenecen a esta edición.

¹² *La bailarina*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 188. Las otras citas del cuento pertenecen a esta edición.

³ *Las cinco carías*, en *Tercera Clase*, op. cit., pág. 32.

n *El colono*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 179. Las otras citas del cuento pertenecen a esta edición.

IB *El extranjero*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 56. Las otras citas del cuento corresponden a esta edición.

^{1°} *El ruso*, en *Tercera Clase*, op. cit., pág. 131. Las otras citas del cuento pertenecen a esta edición.

¹⁷ *La pareja*, en *Tercera Clase*, op. cit., págs. 191-196.

¹⁸ César Tiempo: *Un diálogo con José Rabinovich*. A manera de prólogo de *El pem* de Maidanek de José Rabinovich. Ed. Platense, La Plata, 1968, pág. 10.

¹⁰ Prólogo de Ricardo Baeza a *Los acusados*, pág. 8.

²⁰ *Ibidem*, pág. 10.

²¹ *Ibidem*, págs. 9-10.

² *Yoel, el comunista y Un budista en Kol Sidre*. Cuentos incluidos en *Tercera Clase*, op. cit., págs. 57-68 y 87-92, respectivamente.

²³ *Yo, con mis manos*, en *Tercera Clase*, op. cit., pág. 13.

^M *Sarampión*, en *Tercera Clase*, op. cit., pág. 105.

^{2.1} *El Pergamino*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 77.

²⁹ *El peón Elías y sus dos hijos* en "Los muertos no quieren creerlo", Ed. Platense, La Plata, 1969, págs. 229-238.

" *Patrón*", en *Tercera Clase*, op. cit., págs. 123-130.

²⁸ *La Grande*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 219.

²⁸ *El comerciante*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 219.

³⁰ *El actor*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 219.

⁸¹ *El propietario*, en *Los Acusados*, op. cit., pág. 219.

³² Ver la caracterización del *Poeta Maldito* que hace Eliahu Toker a propósito de la poesía de Moïshe Leib Halpern, en *Diálogo*, n° 12, Jerusalem, págs. 50-54, 1980.

³³ *Camparuis a media asta*, Compañía Gral. Fabril Editora, Bs. Aires, 1969. Apuntes sobre vida y obra de José Rabinovich por Lázaro Liacho. Ver especialmente los capítulos titulados: *El judío tiene atravesada la Iglesia* (págs. 57-66), *Crece la Iglesia, crece el temor de los judíos* (págs. 147-158), *Un judío y un cristiano frente a frente* (págs. 273-284).

Korn, Francis, et al: *Buenos Aires. Los huéspedes del 20*. Sudamericana, 1974. Vid: cap. *El otro*, págs. 151-188. „A⁸⁵R^{ab}cmch, José: *Sobras de una juventud*. (Memorias). Tercer tomo. Ed. Crisol, Bs. As., 1U79. (Las citas son de esta edición).

³⁰ Esta farsa en tres cuadros fue incorporada en *Ulith y Soemí*, Babel, 1934, págs. 113-156.

⁸⁷ Publicado en su segundo libro *Ruth y Noemí*, págs. 47/48. Glusberg firma por primera vez con su seudónimo literario de Enrique Espinoza, en Babel, Bs. As., 1934.

³⁸ Serta, Emilio: *Judíos en Buenos Aires* (relatos de judíos), Ed. Feria, 1943.

³⁹ La superficialidad de Serta se inscribe justo en el espacio simétrico pero inverso del psicologismo apesadumbrado pero burlón de los relatos y bufonadas de Manuel Kris. Cf. *Prontuario de lo grotesco*, Ed. Sem, Bs. As., 1934.

⁴⁰ Brainsky, Salomón, *Gente en la noria*, Judaica, Bs. As., 1945, pág. 12.

⁴¹ Salzsberg, José: *Abraham*, Síntesis Dosmil, Caracas, 1975. Todas las citas pertenecen a esta edición.

⁴² Goldemberg, Isaac: *La vida a plazos de Jacobo Lerner*. Ediciones del Norte, 1980. Hanover, USA. La primera edición en inglés fue de 1976. Persea Books. New York. La primera edición en castellano apareció en 1978, Ed. Libre, Lima.

⁴³ Senkman, Leonardo: *El fracaso de un cuentenik en el Perú de los años 30*, en *Nueva Presencia*, 20 diciembre 1980.

⁴⁴ Pecar, Samuel: *La generación olvidada*, Candelabro, Bs. As., 1958, cap. XIII.

⁴⁵ Kordon, Bernardo: *Manía ambulatoria*, Ed El Ateneo, 1978, *Un rincón para vivir*, págs. 1/10.

⁴⁰ Kid Nandubay se publicó en el libro de relatos *A punto de reventar*, Bs. As., 1971. La edición aquí utilizada es de Galerna, 1981, que recoge además los cuentos: *Alias Gardelito* y *Un horizonte de cemento*.

⁴⁷ Ver *Historia de una pasión argentina*, de Eduardo Mallea, Espasa, 1951 y *La Bahía del Silencio*, Sudamericana, 1950. La obsesiva indagación del *Ser Nacional*, degradado por espurios enemigos, irrumpe en la literatura argentina alrededor de 1930. El célebre ensayo de Ezequiel Martínez Estrada *Radiografía de La Pampa*, publicado en 1933, constituye la primera toma de conciencia importante. Otros escritores prodigaron ensayos y novelas sobre el *ser argentino*. Además de Mallea, ver *La Argentina en nuestros libros*, de Manuel Gálvez, *El mito gaucho* de Carlos Astrada, *El pecado original de América*, de Murena, etc. Consultar Prieto, Adolfo: *Literatura y subdesarrollo*, Biblioteca Popular C. Vigil, Rosario 1968, págs. 107/132. Un excelente análisis del maniqueísmo cultural y las antinomias esencialistas y teluristas de Mallea ha sido escrito por Blás Matamoros: *Oligarquía y literatura*, Ed. del Sol, Libros del Tercer Mundo, Bs. As., 1975, págs. 67/132.

El refugiado judío, seducido por el destino del patricio provinciano exiliado en Buenos Aires, no tiene nada en común con ese personaje que nimia la soledad de las novelas de Mallea, salvo la fascinación de su autor por Martín Tregua o Chaves. Pero —vale la pena recordarlo— el protagonista narrador de *La bahía del silencio* vive completamente ajeno a los sobresaltos como a las contingencias del momento: es un miembro natural de la aristocracia del país que lo piensa y lo sufre, pero en tanto áulico habitante de sangre del solar de la nacionalidad: "Yo no sentía a la Argentina en cualquiera de los posibles modos de hacer en ella; la sentía de otra manera, la sentía siéndola ...".

También el protagonista de Chaves, a pesar de ser un modesto trabajador, podía encarnar a la "Argentina invisible" por la esencialidad de Su vínculo hidalgo con la tierra

⁴⁸ Soboleosky, Marcos: *Las aguas de Mora*, Ed. Goyanarte, Bs. As., 1960, pág. 61. Todas las citas que se mencionan pertenecen a esta edición.

<> *Ibíd*em, pág. 61.

¡>0 Tarnopolsky, Samuel: *La mitad de nada*. Ed. Candelabro, Bs. As., 1969, pág. 53.

⁶¹ *Ibíd*em, págs. 55/56.

⁵² Rosenthal, Mauricio: *Cercanos a la Tierra*, Ed. Israel, Bs. As., 1963. El Premio Editorial Israel le fue adjudicado con motivo de la celebración del 25^o aniversario de la casa editora. El jurado estuvo integrado por Luis Emilio Soto, José Isaacson y Eugenio Hendler. La denotación antiperonista del libro surge inmediatamente en la misma presentación de la solapa: "Enfocada sobre algunos sectores de la población porteña, la imaginación del autor ha configurado una trama que en su vivaz y colorida expresión literaria dirá al lector mucho de lo que ocurrió en nuestro país durante aquellos años de triste memoria . . ." El autor Mauricio Rosenthal "conjuga armoniosamente la raigambre judía con una auténtica argentinidad". Rosenthal es autor de los relatos *Pampa húmeda* y la novela *Las cenizas de Dios*. Dirigió la publicación de una serie de seis tomos sobre diversos aspectos de la obra de Sarmiento, editada por la dirección de Cultura del M. de Educación de la Nación.

⁵³ Para una reseña histórica de las luchas y logros de la industria del tejido de punto que protagonizaron los judíos cf. *Zanbuj 1961 Shtriker Fabrikant Farein* (idish) (25^o Aniversario). Especialmente la entrevista con Iehosua Ruzal págs. 71/89 y "La situación de la industria en 1945" que relata Milshtcin. Allí es posible entender las dificultades del crédito para comprar materia prima y "rectilíneas" nuevas, amén de la despiadada competencia entre los industriales textiles y los talleristas judíos. También, las rivalidades políticas entre la Federación Obrera Textil (socialista) y su Sección Tejido de Punto (comunista). Ver, para la Industria del Mueble: *El industrial maderero*, julio, 1950. Revista de la Asociación gremial, donde predominaban judíos. Vid. Otto Buczen, págs. 22/30.

CAPÍTULO VI

César Tiempo: la integración judeo-argentina

1. El Sábado y el goy porteño

El motivo central de la poética de César Tiempo gira en torno de la metáfora del Sábado.

A partir de su *Libro para la pausa del Sábado* (que ganó el Primer Premio Municipal de Poesía 1930), se suceden *Sahatión Argentino* (1933, con prólogo de Rafael Cansinos Assens y Enrique Méndez Calzada y un romance dedicado al autor por Fernandez Moreno), *Sabadomingo* (1938) y *Sábado Pleno* (1950).

Curioso destino de este inmigrante judío. Huyendo de los pogroms ucranianos, Israel Zeitlin arribó de casualidad a la Argentina. Pero confiesa en su autobiografía que ya en "el brumoso mundo de mi subconciencia estaba elaborándose *mi destino municipal porteño*"¹. Y, efectivamente, ese destino elegido aun antes de tocar puerto en Buenos Aires y a pesar del periplo inmigratorio, hizo que del primero al último de sus libros, sea el no-judío, el porteño, su flamante y definitivo compatriota: Ese testigo elegido para que presencie los develamientos de su metáfora sabática.

Sus dramas y comedias de temática judía —*El teatro soy yo, Pan criollo*— también tuvieron como destinatario a ese mismo goy porteño, que aceptó naturalmente que Israel Zeitlin cambiase su nombre por el de César Tiempo.

Ahora bien, esa mutación se parece demasiado a una verdadera conversión *cívica*, porque la metáfora del Sábado siempre será ofrendada por César Tiempo a su amado compatriota porteño.

Sus dramas y comedias de temática judía como *El teatro soy yo* y *Pan criollo*, tuvieron expresamente como destinatario al compatriota gentil de Buenos Aires. A manera de prólogo, el autor explicó al lector de *Pan criollo* que nuestro ghetto —o judería—, para decirlo en palabra que no exaspere el crespito nacionalismo verbal de los puristas al uso", no se parecía en nada a los sórdidos ghettos venecianos, ni a los de Lemberg, Varsovia, Cracovia, Odesa o Kiev. Tampoco, al ghetto de los soñadores de Israel Zangwill, o de Michael Gold. La principal virtud, según Tiempo, del ghetto porteño era "que no estaba emparedado a semejanza de tas antiguos ghettos europeos". Más aún, insólitamente, "las iglesias católicas suelen llenarse de muchachos judíos, que se dan cita sacrilegamente con muchachas cristianas".

Su lector goy era cortésmente prevenido de que el habitante hebreo de calle Iunín, de avenida Corrientes, ele Tucumán y de La valle, no obstante "el espíritu de solidaridad extraterrena que mantiene vinculados a tas israelitas a través de todas las vicisitudes", era capaz de emocionarse leyendo en *ídish* "la primera versión que hizo del admirable *Don Segundo Sombra*, Pinie Katz, director del diario «Di Presse»".

Ese es el lector preferido a quien Tiempo confiaba sus más hondos secretos. Pero es en la poesía, especialmente, desde donde César Tiempo invitaba a su lector criollo a ponerse en su lugar, deleitándose en el narcisismo profundo que experimenta un inmigrante, el cual, de huésped, se hace dueño de casa, al abrirle las puertas mágicas del Sábado al goy porteño transformándolo en el legítimo huésped sabático de Buenos Aires. Como si la poesía, en esa pausa del sábado, lo convirtiera al anfitrión César Tiempo en el agradecido poeta que hablase por todos sus correligionarios inmigrantes, para ofrecer, ritualmente, el homenaje semanal a la sociedad huésped, transformada en la verdadera Tierra de Promisión.

El editor de César Tiempo —*Gleizer*, editor judío de libros argentinos de Scalabrini Ortiz, Vicente Cuitiño, Arturo Cancela— también subrayó inequívocamente la intención de destinar *Libro para la pausa del Sábado* a lectores gentiles.

Pero esta necesidad de escribir fundamentalmente pura tas *goim* sobre lemas, ambientes, y nostalgias judías, esa complacencia de desgranar tas sentidos más variados a símbolos y metáforas profundamente judíos como el Sábado, va constituyendo un espacio literario donde Israel Zeitlin se ausenta, imperceptible, para dejar escribir a César Tiempo. Dicho de otro modo, la poesía, el teatro, las crónicas y hasta tas guiones cinematográficos nos develan los sentidos más profundos del judío Israel Zeitlin, quien busca la complicidad del lector goy para que sea testigo de esa prodigiosa conversión que, al cabo de la lectura, se hace llamar César Tiempo.

Quizás el ejercicio poético de César Tiempo en torno a la metáfora del *sálxidomingo*, tal como lo veremos, implique el deseo raigal de expresar el anhelo del judío inmigrante en pos de su arraigo y naturalización. ¿No habrá elegido Israel Zeitlin la palabra poética del *Sábado* como si fuesen las frases 110 articuladas por sí mismas sino por los nuevos sentidos con que las carga César Tiempo al buscar nacionalizarse a través de la poesía argentina, ese cultor temprano del lunfardo y oficiante de Boedo? ¿No habría, por empezar, que indagar en el espesor de sus palabras más judías, para que ellas nos remitan, precisamente, a aquella penumbra del deseo de integración nacional, por más que César Tiempo se arremanse en las pausas sabáticas para enmascarar, pudoroso, ese deseo inarticulado?

Esta sospecha nos guiará en el abordaje de aquello que habita encubierto en su poesía. Encubrimiento que ya había iniciado su oficio de poeta, cuando firmaba bajo el seudónimo de Clara Beter, esa "broma" literaria con que escribió el diario de una prostituta judía: *Versos de una...* (1926).

Pero, antes, empezaremos con César Tiempo, para llegar, después, a Clara Beter.

judeo-argentino aquerenciado? "Judío y argentino / con blasón de inmigrantes, / sin gárrulos desplantes / cumple con tu destino" (*Gaya Nesciencia*, pág. 32).

El "sábado nuestro, por fin, llega a la judería porteña". Es "un oleaje rubio", un "viento rubio", una "lluvia rubia" que bendice y da reposo festivo. Pero esta bendición es una placidez vista desde "afuera" de las casas grises del ghetto. Le basta mecer "los dorados racimos de muchachas" que alegran la tarde cuando el sol se recoge. O se solaza contemplando el momento de "encender tus cúpulas". Porque en esa jornada de gracia, "abre el ghetto sus tímidas ventanas / por donde irrumpe generosamente la lluvia celestial de las mañanas". Es la hora del júbilo y el aleluya: la sorpresa y la camaradería estallan cuando se confunde la lluvia con el sol en el ghetto. Lluvia rubia y festiva bendiciendo a los judíos ante los ojos del sol argentino. "Aleluya que hermanas / voz semita y cristiana". Esta es la dicha y la pena sonrientes del sábado porteño: "Más alta que las lágrimas y la cruz de su orgullo".

Esta caricia del viento rubio que siente el sábado no sólo "redime" al judío, sino "hace que en cada esquina encuentres una frase / de amor y en todas partes veas hermanos..," Y la ilusión de su transfiguración ni bien franquee la judería: "Y así regocijado, así profundo, / al trasponer las calles imaginas / que el mismo viento con que te iluminas / dora todas las cúpulas del mundo (pág. 71).

Pero así como la lluvia rubia y femenina fecunda el país de naturalización, mientras el sol de mayo *nacionaliza* al inmigrante con su libertad y tolerancia, el sábado y el domingo cumplen funciones semejantes.

La paz, el pudor religioso, la humildad del huésped y su trémula presencia hecha de espíritu y rezo, caracterizan el sábado judío de César Tiempo. El domingo, en cambio, es el varón aventurero y goloso, el dueño de casa que no precisa justificar sus desmesuras y caprichos.

El domingo ancho de espaldas / corre detrás de las faldas / se arroja sin cespitar / como una muchacha al mar. / Y a la media tarde es huésped / verbeneante del césped..." Mientras el ritmo de la pausa sabática es otro: El sábado, de puntillas / se acerca, llama en la sombra / y dulcemente lo nombra / con un amor sin orillas" (pág. 143).

Ahora bien: el maridaje del sabadomingo es el primer sentido fundante, 156

a través de las palabras poéticas que expresan indirectamente el deseo integracionista de César Tiempo.

"Pausa de rezo callado" es la "terca presencia del sábado", dice el poeta judeoargentino. Es que la "ternura, serenidad / en el hervor de la ciudad" consagra al judío en las nupcias ciudadanas. Mientras, el novio, "goloso domingo inquieto / con música y sin secreto", agita su ansiedad. Este maridaje de la judía y el cristiano se metaforiza en el sabadomingo. Metáfora bifronte y transaccional: "una boca para el beso / otra boca para el rezo: / fiebre y paz" (pág. 141).

Pero esta pareja mixta se sacramentiza en los esponsales cívicos y pierde sus diferencias: a fuer de complementarse, sus roles se aparean tan naturalmente como el sol y la lluvia, el agua y la tierra, la noche y el día, el varón y la hembra. El viernes anticipa y celebra doblemente este matrimonio tan mundano como la vida de la calle, esa que aman "el heleno y el judío / pueblos de ruedas y de sueños / con un pasado actual y vivo".

Porque el viernes es el heraldo —todavía profano y mundanal— de la virgen princesa sabática. Ese bálsamo que santifica la ciudad *goy*, y que invita a gozar de su paz, sin diferencias de religión o raza:

*"Sábado de la pausa —shabat—, del armisticio,
de la renovación —chadasch—, de luna
nueva —neonemia— para la fortuna
de quien desea, lejos del bidlicio,
buscar asilo en la misericordia
del ocio activo, de la paz sagrada,
y de espaldas a vértigo y discordia
amar a Dios y no pensar en nada. .."* (pág. 147).

El poeta le pregunta al viernes: "¿Por qué después de amar el sábado / amas la risa del domingo?" Y se responde, autocomplaciente y conciliador:

*"Viernes, el padre trajinero,
Sábado, la esposa festiva,
Domingo, el hijo callejero y
alrededor la vida viva. La vida
viva, viva, viva
sin unidad y sin distingo
todos arriba, arriba, arriba
Dios, Viernes, Sábado y Domingo"* (pág. 43).

Hay otra variación que intenta César Tiempo alrededor de la inisma metáfora del sabadomingo. En su poema *Oración* devela el sentido del rol masculino y paternal del domingo así como la gravidez de la dulce espera del sábado, pareja mixta que anuncia la llegada del mixto hijo sabadomingo:

*Luna, madre del Sábado, trasfunde tu amorosa
serenidad, tu polen de ;wz, tu alma viajera en la esposa*

*que espera la llegada del hijo como una melodiosa
consagración pascual de fruto en primavera.*

*Domingo, hijo del sol, que tu luz no la hiera
tu alabandina luz que no descansa;
que el clamor de la calle se haga música mansa
para el hijo que avanza
con un temblor de agua que busca su ribera.*

*Sabado Domingo, el niño nuevo como la danza que muere y que
renace sobre la tierra herida, llega con su esperanza a buscar
tu esjjeranza, una nuidre judía que con su amor te lo
alcanza, dale tu claridad jxira toda la vida", (pág. 1.54).*

Ahora bien, este fruto de vientre judío fecundado por el sol cristiano y dominguero es el hijo de una concepción tan inmaculada como invisible. Porque sólo en el espacio encantado y oculto del lecho nupcial es donde se encuentran y esconden semanalmente el sábado y el domingo. Los otros días de la semana no les pertenecen: los días hábiles muestran las diferencias profundas y procaces que distinguen el sábado judío del domingo cristiano. En la madrugada del lunes, "el sábado partió con su amor en la albada / y el domingo está solo con sus pobres anillos", luego que "la música del sábado ya se ha desvanecido / y el domingo padece su viudez en el suelo", (pág. 140).

En cambio, mientras dura la pausa sabática, se detiene el tiempo, los otros están neutralizados y la acechanza desaparece: "calle desierta / sueñas y nada más".

Ninguna amenaza perturba el abandono poético de la judería porque "no escuchas el tumulto, el clamor, la reyerta. / Sueñas y nada más". El riesgo semanal del domingo es que no engendre el hijo anhelado, el sabadomingo: porque "el domingo está siempre sediento de aventuras", mientras "el sábado es sólo la oración y la rosa".

En cierto sentido, los días semanales son menos crueles para la princesa sabática que el domingo infiel. Porque este riesgo constituye la amenaza siempre pendiente, la ingrata sorpresa para el judío del sábado: alumbrar no para orear las heridas del judío sino para mostrarlas ante todo el mundo: "Pero el sol del domingo tiene una luz alerta, / señala a tus hermanos humillados, sin raz. / Te consternó su hado, su herida descubierta / y ya no sueñas más". (*Sálxulo herido*, pág. 198).

3 La herida del sabadomingo

El descubrimiento de esos "hermanos humillados" y la constatación dolorosa de la "herida descubierta" se presentan como posibilidad permanente en el corazón mismo del domingo. Pero este riesgo se transforma en pesadilla cotidiana durante los días de la semana cuando el privilegio sabático de soñar y gozar de la inmunidad del día sagrado se revela como el índice irremisible de la angustia semanal del judío.

Es el mismo dolor de aquel venerable anciano cuyo retrato se exhibe en el escaparate de una agencia de lotería de la Avenida de Mayo y del cual, "nadie sabrá en la calle viendo tus ojos mansos / el dolor que te abrasa sin piedad por adentro / mientras ruedan las olas del tráfico impetuoso / bajo un cie'o dehiciente, cristalino, andariego. / Israelita que vives / otra vida de réprobo / más allá de las vanas luces de la vidriera, / ¡sólo yo te comprendo...!" (págs. 39-50).

Y es el mismo dolor de la desesperanza, el "dolor judío de soñar en vano , con esto, aquello y lo que no se alcanza, / mientras los pobres sueños te llevan de la mano / se desespera tu esperanza..."

Es el dolor de cantar y amar en pretérito imperfecto de subjuntivo ante los pogroms europeos de 1938 que le hace exclamar: "Yo cantara, cantarí, cantase / venático cantor del barrio hebreo, / si no viese transido como veo / que Judá se deshace... / Yo amara, amaría, amase, / sueño y mis sueños tienen otra vida, / ¿dejaré que la vida me arrase / como a Judá, enorme y suicida?" (págs. 144-145).

Ahora bien, este reconocimiento del dolor judío, esta corroboración de vivir en estado convaleciente a pesar del júbilo milagroso e incierto del sabadomingo, sin embargo, no es vivido como un estigma. Por el contrario: lo ostenta como un blasón de nobleza.

En las variaciones sabáticas sobre los temas del dolor en particular "En la ciudad de la matanza", de Bialik, César Tiempo propone una suerte de honrosa derrota, jamás una retirada desesperada: "¿Vete y huye? / No, un hombre como yo no huye nunca, / los bueyes me enseñaron a hacer lenta la marcha, / torpe es mi lengua, roto candelabro, / y cae como un hacha pesada mi palabra. .. / No se leña el destino como un roto tabor; / alaré a mi cintura mis viejas herramientas / y como un jornalero que no cobra su día / regresaré a mi casa, diáfana entre las piedras..." (pág. 178).

Este jornalero despedido, regresa a su casa y se pone a cantar solo. A pesar de los infortunios ("¿Cual es mi crimen? ¿Cuál mi fortaleza? / ¿Quién sitió mi morada? ¿Quién me venció de amor?"), a pesar de la adversidad, el poeta propone cantar a la hermandad, en una actitud más bien evangélica y cristiana.

"Sin amor de padre y de madre / sin redención, sin amistad, / hermanos míos, ¿qué esperamos / para bailar, para bailar?"

Este dolor que ennoblece hasta irrumpir en canto y baile, es un timbre de honor que el poeta ostenta por todos los rincones de la ciudad, "trenzadas barbas con guedejas / la vejez y la mocedad".

*Ondule así la rueda rubia que se
prolongue sin cesar desde el
altar al ahlutorio y desde el
centro al arrabal.*

*Sin un gesto, sin una mueca, las
manos no deben temblar, si sabrán
nuestros enemigos
lo que sufrimos, si sabrán.
Levantemos la copa en alto,
viva la vida y el holgar
los que nos odian, que nos vean
bailar como hermanos en paz... (pág. 181).*

En su poema *Reacción* —variación sabática esta vez sobre el libro de Judas Macabeo—, reconoce que "todos tuvimos / un gran amor que fracasó en silencio". Pero se consuela con el misterio paulino de muerte y resurrección al evocar que "la historia de Israel —tú la conoces— es una historia de resurrecciones. / Dolor que quiere ser eterno ./ no lo hagamos fugaz..." (pág. 202).

Y a pesar de que llega la hora en que decimos "¡Basta, ya nadie nos humillará!", busca al Dios de los que padecen y esperan para ser perdonado misericordiosamente junto a sus hermanos de infortunio". Su orgullo lo hará buscar al "dios fecundo que une como el sol a los pueblos / no el dios que recompensa solamente a los muertos".

Porque para César Tiempo, la nobleza del sufrimiento sólo es capaz de misericordia: jamás alberga rencor. Por eso en la búsqueda del dios que tiene "sed de vida, sed de amor y de paz sobre la tierra herida", la condición universal del sufrimiento tornará también la búsqueda de Dios en una búsqueda indiscriminada: "dónde está Dios de todos y de ninguno..." (pág. 204).

Ahora bien, esta orgullosa manera de vivir el dolor judío se nutre del mismo orgullo de aquel judío argentino que no toleraba la afrenta antisemita de ningún Hugo Wast.

Porque este poeta integrado al país y a las letras nacionales, forma parte de esos intelectuales que como Eichelbaum, Gerchunoff, Dickman, Glusberg, "llevaban con

dignidad el nombre de argentinos, porque saben llevar con dignidad el nombre de judíos", como lo afirmó Verbitzky.

4 La judería porteño de César Tiempo

Algunos poemas de César Tiempo, de tono conmemorativo y nostálgico, reconstruyen ciertos ambientes y personajes del ghetto judeo-porteño del 30. En su autobiografía, el poeta confesó su explícita voluntad de haber escrito *Libro para la jxiusa del Sábado* para mostrar "el pequeño mundo que he descubierto para la lírica nacional, un mundo rubio y laborioso que alguien ha llamado 'fermento de humanidad'", (pág. 29).

Quizás influenciado por el Israel Zangwill de *Los soñadores del ghetto* (más que por su otro libro *El rey de los schnorers*), tal vez por *Judíos sin dinero*, de Michael Gold, César Tiempo haya logrado llamar la atención de intelectuales no judíos como César Moreno o Méndez Calzada. Este último confiesa su asombro de descubrir "todo un mundo, a la vez tan próximo y tan distante para los que, viviendo en esta gran Babel sudamericana, apenas lo habíamos podido entrever", (pág. 21).

El Primer Premio Municipal de Poesía de 1930 consagraba el ingreso de ese mundo rubio en la literatura nacional precisamente en el momento en que se inauguraba la era uriburista, el estallido de la xenofobia y la suspicacia antisemita.

Méndez Calzada no dejó de aludir en su disertación, con motivo del Premio a César Tiempo, al significado espiritual de su aporte en "esta época de colosales negociados y formidables negociantes" y luego de evocar las "puertas abiertas de la patria" a todos los hombres de buena voluntad, "a despecho de cualquier perturbación ocasional y necesariamente pasajera", (pág. 19).

Pero, ¿realmente la literatura nacional reconoció al ghetto judío en el libro de poemas de César Tiempo? Ubiquémonos en las coordenadas históricas. Mil novecientos treinta marcaba la culminación de esa sensación de fracaso político del proyecto liberal, y literariamente el tema del inmigrante, ora en la novelística (Arlt), ora en el teatro (Discépolo), poetizó su derrota, embelleciendo una frustración social, económica, cultural, a través de aquello que David Viñas ha llamado el mito del fracaso³. De ahí que si los taños en obras teatrales como *Mateo* o *Stéfano* fueron diseñados como figuras esperpénticas y fantasmales que rumian el ocaso de su derrota, las siluetas del ghetto evocadas líricamente por César Tiempo ¿no poetizan más bien la bohemia judía de Villa Crespo y del Once?

En sus poemas, esos barrios son una zona de pintoresca marginalidad, calles donde se enamoran las muchachas tristes y sin dote, y cuyos bares son frecuentados por soñadores y poetas. Esta zona encantada del ghetto es la elegida por César Tiempo para ser poetizada. En cambio, aquel pujante progreso de la comunidad inmigrante que se integraba febrilmente a la economía 162

de las clases medias, esos sectores aburguesados cuyo éxito los antisemitas como Hugo Wast jamás les perdonaron a los judíos argentinos, casi no aparecen en los poemas de C. Tiempo.

Porque cuando los burgueses y comerciantes de la judería porteña son retratados, el cáustico humor del poeta los fustiga hasta el ridículo y la imprecación.

Las clases medias de origen migratorio ya se habían reconocido en los nuevos géneros literarios y dramáticos de los años veinte: desde el sainete al grotesco, desde las aguafuertes a la literatura social de Boedo y el cancionero popular.

Es decir, desde Roberto Arlt a Enrique González Tuñón, desde Elias Castelnuovo a José Portogalo y José Pedroni, para no insistir siempre con Olivari, Discépolo y Discepolín.

Ya veremos que también César Tiempo debutó con su primer libro de poesías en 1926, impostado por el nombre de Clara Beter. Ese diario poético de una prostituta judía con inquietudes sociales que compartía los arquetipos e impostaciones que tanto gustaban a los escritores de Boedo.

Pero cuando César Tiempo fue consagrado en 1930 por su *Poemas para la pausa del Sábado*, ¿no lo fue por la bohemia del ghetto, por su lenguaje castizo, como reconociera Méndez Calzada (pág. 21), o acaso por el ademán popular que bien pronto lo conduciría a ser miembro de número de la Academia Porteña del Lunfardo?

Judío, pero porteño; castizo, pero popular, el ámbito verdadero de este poeta es un ghetto imaginario de soñadores, de novias sin dote y de pobres que salmodian devociones sabáticas en las calles de Buenos Aires. Sus judíos más entrañables son como aquel venerable anciano cuyo retrato se exhibe en el escaparate de una agencia de lotería de la Avenida de Mayo: "El solideo, las barbas fluviales y las cejas / de patriarca te otorgan un semblante sagrado", (pág. 48). Los hijos de este inmigrante se ganan la vida con humildad: "Venden pan de milagro: / billetes para un viaje veloz entre las nubes / con su ración de loopings y aterrizajes drásticos". Mientras la memoria del padre los ampara: "con esa sonrisa sin destino / y esas barbas talmúdicas su menester profano", (pág. 49).

Algunas muchachas judías que el poeta canta, como Noemí por ejemplo, son tan seductoras para la sensibilidad de sus amigos cristianos como Raquel

de Castilla, esa amante judía legendaria de Alfonso VII. La Noemí del ghetto, moza de hostería, que sirve platos tradicionales (desde *borsh alkefir*), les hace guiños a los parroquianos mientras alterna un tango con el *Jad-Gadya*.

"En su vaivén remonta por el hilo sutil / de su mimosa voz, desde las espirales / de un tango hasta el pueril / y sagrado *jad-gadya* de las fiestas pascuales".

Las muchachas judías que se quedan para vestir santos enternecen al poeta, no porque sean poco atractivas, como aquella cuya puerta no traspone nunca un casamentero, sino porque carece de dote: "Pobre judía pobre que .te irán con la pena / de no ser la señora de Fulano de Tal!" (pág. 72).

Las fantasías matrimoniales del poeta lo conducen a prometerles a sus novias los casamientos más pomposos: "en la sinagoga de Paso / y cuando esté trizado el vaso / como que hay Dios nos besaremos / se bailará luego hasta el alba, se charlará hasta por los codos / y habrá tijera para todos / si a la ocasión la pintan calva", (pág. 81).

La "letra para un vals que algún día bailaré contigo" evoca románticamente chopos oscuros, licántropa luna, címbalos de oro, diáfanos acuarios, címbalos y lámpara verde y orillas del lago donde nacen peces bermejos y rosas. El poeta se extasía con su amada: "y en el blando vaivén de las mozas / tremeluca tu gracia judía", (pág. 84).

Es el mismo estremecimiento amoroso de abrazar a la novia judía y porteña el que lo lleva a la "Pronunciación de un nombre querido" una tarde de Adar: "Cuando la vi desenluté mi pena / corbatas rojas anudaron gozos / y al disipar mis sueños dolorosos / supe su nombre musical: ¡Elena! / Lo digo ahora y lo proclamo mío / con la satisfacción de un viejo anhelo: / tener un día bajo el mismo cielo / de Buenos Aires un amor judío. / Mas no un amor jerosolimitano / —que ella es porteña como mi ventura / puedo contarle sin literatura, / sin fatua voz y sin orgullo vano", (p. 113).

El tono triste de la poesía de Fernández Moreno y de Banchs palpita en los versos para una *Muchacha de la Colonia* quien deja de recibir cartas de su amado de la ciudad y "vuelve triste a la chacra dobladita de congoja / que tú nunca fuiste novia".

La noche hiemal en el ghetto transita el escalofrío del amor por las calles de la judería helada de un crudo invierno: "Surcan los ríos de asfalto / los Lacrozes soñolientos. / Transgresores circuncisos / del séptimo mandamien164

to / naufragan en la luz fatua / de los zaguanes magnéticos. / La noche luce en Pasteur / zapatos de terciopelo... / Un gato gime de amor / desde el alar de su imperio. / Jchová sonrío piadoso / bajo sus barbas de cielo", (pág. 63).

Tampoco se olvida César Tiempo del romancero español al exhumar un bello *Romance de los hijos del chamarilero*, (págs. 67-68).

Las calles porteñas del ghetto no se molestan porque en ellas trafiquen, gesticulen o amen los judíos inmigrantes; la calle de la feria "es claudicante / tienda gitana con mercadería, / la calle rubia como esa judía / que pudo ser tu amiga y fue tu amante". Esta calle donde sopla "el viento rubio" de la judería, también es "la calle azul del tráfico impetuoso / con su eglógica fiesta de Lacrozes", porque es la calle "en fin, que proporciona voces / para cantar todo lo que es hermoso". Esta deliberada voluntad de poetizar la belleza triste del ghetto, será condensada en metáforas como el viento *zahori*, el *oi)ejaje rubio*, la *lluvia rubia*.

A tal punto vive ese influjo que el habitante hechizado de la judería, "al trasponer las calles imagina / que el mismo viento con que te iluminas / dora todas las cúpulas del mundo", (pág. 71).

El sábado de Pascua "Dios está en la calle" y Junín y Lavalle "tienen ojos claros". Los hombres alternan su jornada entre el amor y la oración: "Moza erubesciente / de avisgado talle se ha transfigurado / Junín y Lavalle. / ... f Y hasta que avasalle / la sombra el confín / del día en la calle / orará Lavalle / y amará Junín".

El ghetto porteño aloja a soñadores que aguardan la princesa sábado, el "sábado azul de rubia cabellera, / solo en el ghetto un corazón te espera / sin gestos, honda, apasionadamente", (pág. 58).

Los Lacrozes de "eglógico ropaje" serpentean en el ghetto y comunican con el resto de la ciudad porteña, y cuando algún visitante gentil se interna por sus calles descubre que las corbatas que venden los bolicheros judíos "vienen de un simple mundo elemental / donde las formas tienen una sola raíz" y si "no tienen en las piedras preciosas el destello / pero sí su epicarpio (¿no es un fruto el color?) / y como la congoja se anuda en el cuello, / que no en vano es el hombre su creador", (pág. 57).

La bohemia del ghetto se aloja y sueña en los bares, como aquel que después de desaparecer de las cercanías de Callao y Corrientes, también dispersó a los amigos. "Todavía / sus sueños impetuosos y su limpia alegría / deben

resplandecer en tu salón". El bar donde trasnochaba para escribir sus versos y una novela trunca: "Un poco cursi, un poco dolorosa / con la muchacha más hermosa / que nadie conoció nunca", (pág. 110). Pero de todos los bares de César Tiempo, ninguno como el Bar Internacional, donde la bohemia judeoporteña se daba cita al filo de la madrugada "como un cabildo abierto". La evocación de don Alberto Gerchunoff, "el maestro de la prosa labrada", es un tributo de fervor y cariño por el patrono de los intelectuales judeoargentinos. "Obeso como una enciclopedia / y sabio en menesteres de cocina / su abacil figura domina / aquel escenario de comedia / donde sus dotes caudalosos / dignas de un gran rabino o un señor de la iglesia, / se lucen en el juego sutil de la parresia / al hablar con la música capital de sus prosas / un poco orquesta a viento y un poco contrabajo, / triunfante en los 'allegros' con su batuta fiel / como el menú que ordena en su

propio agasajo, / pero es un Heliogábalo de paz y de trabajo / y el *inane, thecel, phares* no reza para él", (pág. 119). ^

La ironía cáustica con que César Tiempo describe a los burgueses que triunfan en la colectividad de los años treinta no sólo corrobora esa otra zona de marginalidad y bohemia que el poeta rescata como el ámbito encantado y genuino del ghetto, sino que, a través de ese desdén, lírico y moralista, también verifica la pujanza del ascenso socioeconómico de esas clases medias ávidas de escapar de la pobreza y el trabajo asalariado.

En su *Canto fúnebre a un bar desaparecido* recordaba que la inesperada desaparición "alteró el curso de la rutinaria / vida de esos burgueses de precaria / e inverosímil imaginación / de esos burgueses que a las mismas horas / y con la misma unción, todos los días / abdican el mostrador de sus roperías / y transfiriendo el cetro a sus señoras, / entran con la cabeza descubierta / cuando la mediatarde despuntando / una sonrisa — por la misma puerta / de siempre, y con el mismo gesto blando / van a integrar la rueda de violentos / ademanes que en su ángulo porfía / —con su té ruso y su filatelia— / por retener el Muro de los Lamentos", (pág. 109).

En su otro poema, *Tributo a la inmortalidad del Bar Internacional*, "las incsas rebosantes de pequeños burgueses / y doctores, doctores, doctores", se divierten con la orquesta de balalaikas y los chistes de los animadores rusos. Y si los hábitos del bar vienen "a recrearse desde el tacto a la vista / y olvidar la verberación de las nagaikas / y la sevicia de los juliganes". Pero también los 166

acercan al bar los anhelos de encontrar "un buen partido para sus hijas halconeras / que buscan en los bailes de la Ezra maridos / y tienen en la Hebraica novios espumaderas", (pág. 117).

Las hijas casaderas de estos pequeños burgueses son objeto de desprecio e ironía cada vez que ellas fijan citas en la confitería Etual, "adheridas al cómplice teléfono nupcial / y estremeciendo de erres guturales los cables". Pues estas aventuras de "epílogo anodino / con escalas en tu Salón / para Familias, cuyo desatino / más grave era oprimirse el corazón / mutuamente, / con más o menos pasión".

¡Qué lejos están de aquellas otras veneradas muchachas pobres, sin dote y soñadoras que enternecían a César Tiempo! La genuina *idishe meidale* del poeta nada tiene que ver con las casaderas muchachas del ghetto aburguesado. Por eso, cuando intentó noviar con Ruth, la hija de un burgués de esos "rebosantes de injurias y de pesos", le parecía una rubia boba "que suelen verse en ciertos melodramas".

También los doctores y universitarios judíos que ansiosamente descubrieron la movilidad y el prestigio que deparaban las profesiones liberales —médicos y abogados

especialmente— aparecen como blanco de sus pullas. Esos jóvenes son para Tiempo los "adeptos a la Hebraica / con cierta prosopopeya de jumentos / que desconocen la Ley Mosaica / e infringen todos los Mandamientos, /ya quienes la Universidad / otorga título y desenfado / para danzar en el tinglado / de su flexuosa vanidad..." (pág. 110).

El status social del médico dentro de la colectividad, objeto de la codicia matrimonial de las burguesas que ansian maridar el dinero recién atesorado con el prestigio del doctor, ya había sido motivo de una farsa teatral que en 1937 escribió Enrique Espinoza para *Judaica* (nº 50).

Pero en ninguna otra composición poética de César Tiempo la ironía contra los burgueses se crispa hasta el desprecio y la imprecación como en su *Arenga en ja muerte de Jaim Najman Bialik*. Allí denunció —colérico— la completa insensibilidad de esa colectividad aburguesada ante la noticia del fallecimiento del poeta nacional judío. Los diarios de la colectividad "pudieron publicar la noticia en 'Sociales' / junto a la crónica de la fiesta / con que la familia Barabanchik / celebra la circuncisión de su vástago", le espeta furibundo. E inmediatamente recuerda que los cuéntenik siguen su partida de dominó en el bar Pilsen, y las muchachas que quieren casarse no pasan bajo los andamios: un día como todos los demás. "Jaim Najman Bialik ha muerto. / Hoy en el Internacional hay pescado relleno / y un buen stock de doctores para nuestras pobres hijas lánguidas".

César Tiempo atribuye la indiferencia de esos judíos velozmente aburguesados hacia su pasado de "pogroms" ("cuando los juliganes violaban a vuestras madres / y estábais en los sótanos temblorosos e inútiles") al adiposo y materialista éxito del dinero, esa cegadora voracidad por salvarse de la humillación mediante una transacción rápida y astuta: "Señores burgueses que infringís todos los Mandamientos / y estáis los sábados sobre vuestros libros de tapas negras / pasándoles la mano por el lomo a las cifras / para que se alarguen como los gatos, / os he visto en los templos resplandecientes / apartados como los 'pur sangs' en los bretes suntuosos / con los ojillos redondos y desvaídos / y las altas galeras y los 'thalésem' de seda pura, / queriendo sobornar a Dios / que os conoce mejor que vuestros empleados..." (pág. 185).

Pero veamos más de cerca la significación de esta condena a ciertos sectores de la colectividad judía, materialista e hipócrita, de los años 30.

Una primera distancia es inevitable respecto de otros creadores de aquellos años. Así, inversamente a los locos de Arlt, o al revés de esos exasperados y derrotados personajes grotescos de Discépolo, el afán desesperado de dinero y su búsqueda empecinada por parte de estos judíos pequeñoburgueses¹ a través del comercio (abiertos

incluso los días sábados), ¿acaso no representaba para César Tiempo la contracara exitosa, y por lo tanto condenable, de esos inmigrantes desproletarizados que tanto desdeñaba su bohemia lunfarda y popular de Boedo?

Porque César Tiempo no sólo se lamenta sinceramente de la insensibilidad de algunos judíos del ghetto, apegados al dinero, sino que, al igual que otros poetas de Boedo, también condena por materialista el que en vez de embellecerse espiritualmente a través de la derrota material, eligen sobornar a Dios e infringen sus mandamientos porque sólo ansian *salvarse* a través del éxito.

Esta arenga a una comunidad aburguesada que hasta olvidó por dinero su pasado de masacres, ¿no es vista desde los ojos de quien comparte con Julián Centeya y Cátulo Castillo una profunda vocación de escribir la elegía del inmigrante inadaptado y marginal, que sólo merece vivir en cualquier ghetto siempre que sea una comarca orillada por el sueño trasnochador y el canto de los seres humildes? En el fondo, a César Tiempo le molestaba el triunfo eco

nómico de la colectividad en tanto grupo. Justamente, en esos años, cuando otros inmigrantes se veían condenados al feroz aislamiento de luchar cada uno por su cuenta en faenas duras e infructuosas, acosados por la desocupación y la falta de dinero, César Tiempo prefiere soñar sentado en el bar desde el cual divisa la "rural caravana de Lacrozes, con las almas rubias y sus sueños veloces". O, como lo dice claramente en su *Tributo a la inmortalidad del Bar Internacional*: "Cuando el poeta baja a la tierra, es decir / cuando se queda solo frente a la realidad / y ella está lejos, ella que le enseñó a reír /ya ver en las tinieblas claridad, claridad..." (pág. 118). Son los instantes en que César Tiempo necesita de la compañía de otros bohemios y escritores (en este caso Samuel Eichelbaum) y no las figuras desagradables como Meier Dreier, avenegra, "ese masoreta muy siglo veinte, los códigos / son su Tora y los pleitos sus mandamientos". Mientras su porteño sanhedrín son los Tribunales donde oficia de procurador de litigios "y sobre crucifijos jura solemne / aunque, buen israelita, no jura en vano.. ." (pág. 64).

Esta es, pues, la metáfora del ghetto porteño que consagró la literatura nacional en 1930. El ghetto del sabadomingo, ese "oleaje rubio" que se despega del progreso urbano real, eligiendo, en cambio, evitar en las comarcas de la ensoñación, la nostalgia y el amor.

El primer libro de Israel Zeitlin fue una impostura literaria: *Versos de nna...*, escrito en 1927 por una supuesta prostituta que se hacía llamar Clara Beter. Tiempo después se descubrió al verdadero autor de ese diario poético de una inmigrante judía humillada. Tal como dijera Elias Castelnuovo en su prólogo al libro con el seudónimo de Ronald Chaves, "rezuman demasiada verdad los versos para atribuirlos a una imaginación desgobernada.

Clara Beter existe". Pero en su afán de rescatar una literatura humilde y de gente pobre que propiciaba el obrerismo anárquico de Boedo, sólo veía en esos poemas, "la voz angustiada de los lupanares". Ni una sola palabra aludía al explícito origen judío ruso de la prostituta poetisa.

En 1977 se reeditaron los *Versos de una...* con un estudio crítico de Estelle Irizarry quien, por primera vez, indagó en los orígenes judíos de la protagonista y sus profundos vínculos con el verdadero autor. Por empezar, Irizarry demuestra que César Tiempo le ha prestado a Clara Beter elementos de su propia historia familiar (ejemplo: *Patio de la infancia* se emparenta filialmente con su hermano David, su abuela y hermana menor aludidos en *Sabatión argentino*). Una misma devoción por la heroína de *Resurrección*, de León Tolstov, identifica a la Katiushka de *Versos de una...* con el niño de *Niñez pecosa* de *Sabatión argentino*, hermanos por la estética redentorista de Boedo*.

Pero luego de aludir a la sugestiva voluntad de Clara Beter para engañar y enmascarar su sensibilidad poética oculta tras la cara pintarrajeada (juego de parecer y ser, como en el poema *Amorío ciudadano*, donde prostituta y cliente simulan ser novios), Irizarry se detiene a analizar un poema clave: *Atavismo*.

"Yo debo dar las gracias a mi raza judía / que me ha hecho ahorrativa. / Mostrándome lejanos horizontes / y adunando la prosa a la poesía. / El presente es la prosa / y el sueño del mañana, poesía. / Hoy debemos sufrir —para nosotras / esa es la ley suprema de la vida— / pero el futuro puede ser en nuestras / manos, dócil arcilla. / Modelemos entonces las estatuas / de nuestro porvenir hermanas mías", (pág. 25).

Irizarry cree que es un poema clave porque le permite encontrar "lazos sutiles e implacables" —tal como César Tiempo afirma que existen siempre entre sus distintos libros— en poemas donde se describe el dolor judío del poeta. Así, *Laudator temporis acti*, *Variaciones sobre un poema judío de André Spire*, *Retahila al venerab'úe anciano cuyo retrato se exhibe en el escaparate de una agencia de lotería*, serían algunos ejemplos.

Pero la prostituta Clara Beter es, además, "una judía doblemente errante", "alienada de su Ucrania nativa y de su pueblo arraigado en la Argentina".

La crítica portorriqueña cree encontrar ese desamparo doblemente dramático, líricamente expresado en la doble orfandad de Clara Beter: huérfana de padres y de sábado. Sólo el domingo, como día de descanso y renovación puede reemplazar el sábado interdicto para ella. "Lejos, bien lejos de las fauces de la urbe / poder soñar, reír, cantar, sentir cariño / y serenar el corazón... ¡Bcdita seas / claridad de las mañanas del domingo!".

Ahora bien, Clara Beter no tiene ningún signo en común con aquellas prostitutas judías polacas de la organización *Migdal* que, en esos mismos años (mientras miles de

lectores devoraban los 10.000 ejemplares de las ediciones de *Versos de una...*), mostraban la otra faz de la inmigración, la miseria y la abyección.

El agradecimiento de Clara Beter a su "raza judía" no surge por el espíritu ahorrativo que le permitirá ayudar a su otra hermanita huérfana, sino para vivir en la ensoñación del mañana, esa poesía diferente a la prosa del presente y que se alimenta —como bien lo demuestra Irizarry—, en el sueño de la hermana redentora de César Tiempo: "¿Qué día, qué día traerán estas aguas / la nave en que vengan los hombres de allende? / Los hombres que digan la buena palabra / que esperamos siempre" (*Frente al Océano*, pág. 35).

Pero no es este aspecto de la protagonista el que nos interesa destacar ahora. Más bien estamos tentados de develar otro sentido que engloba y condensa esa esperanza buena palabra de la protagonista impostada por César Tiempo.

Porque esa inmigrante judía fracasada, estafada como tantos otros inmigrantes por un país que le prometía la prosperidad y el decoro pero que sólo le dio la humillación de vender su cuerpo, ¿no le permitió a Israel Zeitlin desde el anonimato y la impostura tal vez, escribir la metáfora judía del inmigrante que poetiza su fracaso? ¿Acaso esta prostituta separada simultáneamente de la sociedad huésped y de su comunidad de origen, no se rescata a sí misma sino a través de ese atavismo que la salva del infortunio mediante la ensoñación poética? ¿Qué mejor metáfora para lirizar el fracaso inmigrante que ser judía, puta y poetisa al mismo tiempo, aguardando la "resurrección", con ese dejo de fe tolstoiana y evangélica tan cara a los escritores de Boedo de los años 20? Porque si el ademán desesperado de otros contemporáneos literarios de Clara Beter los lanzaba, crispados, a la locura, el suicidio, la invención genial, pero maniática, o al crimen, ¿acaso la vida y pasión de Clara Beter no le permitió a César Tiempo poetizar la metáfora de esta María Magdalena que buscaba purificarse en el sufrimiento y redimirse por el arte?

"Me entrego a todos, mas no soy de nadie; / para ganarme el pan vendo mi cuerpo / que he de vender para guardar intactos / mi corazón, mis penas y mis sueños", (pág. 15).

Por último, queda el enigma del enmascaramiento del autor. Aunque en verdad se trataba de un púdico disfraz antes que de una estratagema desmistificadora. Porque, ¿acaso era posible en 1926 que un poeta llamado Israel Zeitlin escribiera abiertamente ese diario sincero y desgarrado de una inmigrante judía que se prostituye para poder vivir?

Descartada, entonces, toda intención de escribir el mundo sórdido de las prostitutas de la Migdal, ¿no es coherente suponer que el autor de *Sabación porteño*, mentiría si hubiese propuesto lirizar el fracaso de una inmigración como la judía que conoció mucho mejor suerte económica que los pobres de Portugal o aquellos taños grotescos de Discépolo?

No es posible descartar todas esas significaciones implícitas del poemario atribuyendo la aventura de publicar *Versos de una...* al simple humor de César Tiempo, aduciendo que hizo, nada más, que una ingeniosa y desopilante broma literaria. En todo caso, ese punzante sentido del humor y la toma de pelo porteño con los cuales vuelve a publicar en 1974 *Cüara Beter y otras fatamorganas*, no estaban en 1926. La impostura poética de aquel momento constituyó el bautismo literario del apostolado social de Israel Zeitlin. En efecto, compañero de bohemia popular y lunfarda de Boedo, Clara Beter anticipa a César Tiempo en los mitos y ritos de una concepción de la literatura que denuncia las injusticias y el dolor. Pero no es casual que ese primer dolor que busca testimoniar surja en la judería, encarnado en una estampa femenina que evoca las pecadoras humildes de Carriego. En Clara Beter hay algo de cristiana piedad, a pesar de ser una prostituta judía que consuela la amarga vida de su cliente obrero: "¡Tú que así sufres, mereces la efímera / fiesta que quiere brindarte mi cuerpo!" Su sed de salvación es tan intensa como su caridad. Por eso sueña que ha de florecer una rosa de Jericó en su pecho, ilusa como una Magdalena, aguardando "el Cristo que me unja con su óleo de paz..." (pág. 28).

Obviamente, ese evangelismo no podría brotar de labios prostituidos de las "polacas" de la Migdal, ni tampoco podía ser suscripto, abiertamente, por un joven poeta que se llamara Israel Zeitling.

Por fin, cuando decidió firmar con el seudónimo que lo acompañará hasta su muerte, César Tiempo será consagrado como el poeta de la *judería porteña* que canta el *shabat* para todos sus conciudadanos que respetan el domingo.

5. La integración posible del judío argentino durante la Década Infame

César Tiempo ha dramatizado en dos obras teatrales el periplo de la integración del judío a la sociedad argentina justamente en los años de ascenso del nacionalismo y xenofobia. El primer intento, *El teatro soy yo*,⁸ farsa dramática en 3 actos, de "negros, judíos y gente de teatro", fue estrenada en el *Smart* el 3 de noviembre de 1933, por la compañía que dirigía Enrique Guastavino.

El segundo, *Pan criollo*⁶ en 1937. Ambos buscan plantear los conflictos que supone la integración judía al país.

En el primer caso, a través de la afanosa búsqueda del éxito artístico de una novel autora teatral; en el segundo, mediante el matrimonio mixto.

Myriam Sambati6n encama en *El teatro soy yo* el tes6n y la decidida voluntad de triunfar por parte de una joven escritora que anhela conquistar Buenos Aires a poco que llega de la chacra de su familia colona, y que la conduce al ego6smo justamente con otro compa6ero de infortunio: el escritor negro Gaspar Liberi6n. En un arranque de celos y envidia denuncia al director de la comedia el plagio de una escena del autor negro. Este ha de simbolizar el drama del racismo en la misma medida que la ambici6n y carrerismo estigmatizan a la intelectual jud6a que desea llegar al mundo art6stico porte6o. Su fracaso, sin embargo, muestra los l6mites que una sociedad prejuiciosa y racista levanta ante los intelectuales jud6os y de color. El declarado prop6sito del autor por hermanar los destinos del negro y la jud6a en una misma suerte para afrontar la adversidad y el dolor, s6lo surge en la pieza a partir del fracaso de ambos, no antes. Hasta ese momento Myriam Sambati6n no s6lo se distancia del negro sino que lo ataca y colabora en su desprestigio, llevada por una profunda ambici6n exitista y competitiva. Pero cuando descubre, luego del estreno de su pieza, que la cr6tica se ensa6a con ella por su condici6n jud6a, comprende amargamente el plafond que le impide a una diferente ser aceptada en la 6lite cultural. Por eso ella se interroga, angustiada, al leer la mala cr6tica del cronista: "¿Pero qu6 tiene que ver con todo eso mi condici6n de jud6a? Y ah6, en ese papelucho no hacen m6s que pas6rme por las narices: 'La autora como buena jud6a que es... En cada escena asoma su esp6ritu jud6o... S6lo una mentalidad jud6a puede concebir...'", descubre un destino que cre6a haber obviado gracias al talento y la voluntad: Es el momento que toma conciencia cabal de sus l6mites: "Sufren porque una jud6a puede triunfar. Quisieran sofocarme, eliminarme ...", grita desesperada e impotente (p6g. 103). "Podr6an referirse a los bodrios de cualquier otro autor y estoy segura que no escribir6an que asoma en ellos el esp6ritu cat6lico, o protestante o mahometano".

Sin embargo, la verdadera conciencia de la discriminaci6n y el prejuicio est6 encarnada en el negro y no en la jud6a intelectual. Ella es la hija de colonos que ha sufrido, no el rechazo y el odio racial, sino la pobreza y estancamiento rural, all6 en C6eres, "mi pueblito natal, donde he visto rodar siempre la misma luna sobre los campos anochecidos, y yendo en sulky los domingos a la estaci6n para recibir alg6n peri6dico de Buenos Aires, o alguna palabra amable de los viajeros de comercio que me sonre6an desde el tren, con una sonrisa que me endulzaba toda la semana, a pesar de sus dientes amarillos". Esta muchacha frivola y ambiciosa quiere triunfar a toda costa en la gran ciudad segura de su talento literario y teatral. No niega al escritor negro "que pudo haberlo hecho feliz" en un momento de celos en "que ha estado ciega y loca". La motivaci6n sigue siendo el deseo de triunfo. En cambio, el autor de color reprocha a Myriam que no haya asumido dignamente la cr6tica del cronista antisemita. "Eso debi6

haberla enorgullecido", le espeta. "Sí. sobre todo hacer que comprendiese mi situación. Somos nosotros, en realidad, los modernos judíos. Llevamos en la piel, tiznada para siempre, como una marca infamante, el signo de la raza. Ustedes se confunden, se mezclan, se disgregan, truecan sus apellidos y hasta su religión. Y el mundo los acepta y hasta los recibe con esa alegría con que se obtiene una presa valiosa..." (pág. 122).

Este es el verdadero drama de Myriam: afanarse por triunfar sin que se perciba su origen. Gaspar no puede siquiera intentar eso por el color: por eso, el símbolo de ese calvario racial es el judeonegro Al Johnson, quien "nos representa a ambos: Uds. conocen la borrasca de los pogroms y nosotros la tempestad sangrienta de los linchamientos", (pág. 124).

No obstante este planteo básico de la farsa de Cesar Tiempo, algunos ecos de la prensa con motivo de su estreno coinciden en negar la existencia de un problema racial judío en la Argentina de 1933. Recordemos el significado del año: el triunfo del nazismo europeo y el apogeo de la ofensiva de la Legión Cívica Argentina. Escuadras fascistas con motivo del tercer aniversario de la revolución uriburista desfilaron sus 3.000 legionarios en Buenos Aires, por la avenida Belgrano hacia la Recoleta. Uno de sus más conspicuos legionarios fue Santiago Díaz Vieyra, cofundador de "Bandera Argentina" en 1932 y luego Cabildo' en 1942, desde donde se incitaba al pogrom con el pretexto de la sagrada cruzada anticomunista. El amago pogromista de agosto de 1932, movilizó a la colectividad y mereció una interpelación al ministro del Interior, Dr. Meló, por parte del Dr. Manacorda de la bancada socialista. Ese mismo año 1933 presencié la escalada general de las agresiones legionarias: asesinato del diputado cordobés socialista José Guevara el 20/9/33, de un obrero de Ave174

llaneda el 20/10; el 4/11 cayó muerto un manifestante mientras hablaba Repetto en la Capital (Vid; Oscar Troncoso: *La Legión Cívica*, "Panorama" 3/11/70, págs. 50-51).

Ese mismo año se constituye el "*Comité de ayuda contra las persecuciones antijudías en Alemania*" y la "*Org. Popular contra el Antisemitismo*". Sin embargo, "Tribuna Hebrea", a través de su cronista teatral apuntaba el 6 de noviembre de 1933 que en la obra de César Tiempo *no* existía el planteo de un problema racial "que por otra parte no existe entre nosotros en lo que respecta a los negros ni, por supuesto, con relación a los judíos". Este sólo existiría "en otros países donde (...) han adquirido un predominio legítimo del que han sido desposeídos", (pág. 203).

"Tribuna Libre" consideraba "que comparar el destino de los judíos con el de los negros nos parece exagerado", y "más en este país, donde unos y otros gozan de una igualdad absoluta". Y como recordándole a César Tiempo lo injusto de su denuncia, le señala su triunfo en las letras del país: "Si no es cierto, que nos lo diga el mismo autor, premiado recientemente con el Primer Premio de la Municipalidad por una obra literaria", (pág. 205).

"Mundo Israelita", en cambio, reconoce el problema judío que encarna Myriam Sambati6n, pero visto como los l6mites que debe sufrir "una escritora jud6a triunfante" en la sociedad prejuiciosa que no consiente el 6xito al artista de ese origen. "¿C6mo discutir su existencia si la vemos reproducida tan a menudo, todos los d6as y bajo todos los cielos? Quiz6s ayer mismo lo hemos presenciado en la injusta relegaci6n que de Tiempo y su producci6n ha hecho el mundillo teatral porte6o, posiblemente herido por las certeras reflexiones que del ambiente de tel6n para adentro ha sugerido al autor de *El teatro soy yo*" (p6g. 211.) "El Mundo" cre6a que el odio racial planteado en la pieza est6 "un tanto magnificado por el autor". "La Prensa" no niega abiertamente el problema tal como lo hab6a hecho el 15 de marzo de 1920 con motivo del estreno de *El Dr. Kohn*, de Max Nordau ("Negamos categor6icamente que exista entre nosotros el virus antiespiritual del antisemitismo"), pero prefiere destacar la intolerancia que despierta "el tes6n, la voluntad de hierro que lleva al triunfo a la escritora jud6a" (p6g. 194). Tampoco "La Raz6n" esta vez va a reaccionar como en la ocasi6n de la obra de Nordau, cuando afirmaba el 12/3/20 el inter6s de la obra "aunque ajena a las preocupaciones de nuestro p6blico". Esta vez preferir6 175 univsalizar el estigma de todos aquellos que sufren: —el negro, el jud6o, el artista "son seres estigmatizados, nacidos para luchar contra un medio ambiente hostil, que a la larga lo vence", en un fatalismo que s6lo puede encomendarlos a la maldici6n de un *Inri ineluctable*", p6gs. 191-2).

PAN CRIOLLO:

6. La integraci6n judeo-argentina a pesar del antisemitismo

En 1935 C6sar Tiempo publicaba dos respuestas, inequ6vocamente vinculadas a la campaa antisemita del nacionalismo criollo y a la literatura antijud6a que firmaba Hugo Wast. Una, en forma de folleto, la titul6 agresivamente: *La campaa antisemita y el director de la Biblioteca Nacional* (editado por "Mundo Israelita"). All6 denunciaba los libros *Kah6l y Oro*, de Mart6nez Zuvir6a, en los cuales el autor cat6lico y nacionalista novelaba la trama de los *Protocolos de los Sabios de S6n* situados en la Buenos Aires de la reacci6n ultramontana y del Congreso Eucar6stico Internacional. La otra respuesta, la escribi6 como obra dram6tica: *Alfarda*, estrenada en noviembre de 1935 en la sala del Teatro Argentino. En realidad —tal como en seguida lo analizaremos— se trataba del primer desenlace que C6sar Tiempo hab6a escrito para su comedia *Pan criollo*.

Dos a6os despu6s, C. Tiempo estrenar6 la versi6n definitiva y consagratoria de *Pan criollo*, "comedia gravemente c6mica o lo que a Ud. le parezca, en cuatro estampas y dos desenlaces". Sin embargo, el estreno triunfal del 9 de abril de 1937 en el Teatro Nacional, de Buenos Aires, por la Compaa Mui6o-Alippi, ya que hab6a dejado de lado el primer desenlace, seg6n la versi6n de *Alfarda*.

Porque, de ahora en más, *Pan criollo*, galardonada nada menos que con el Premio Nacional de Teatro 1937, y sin el embarazoso desenlace de *Alfarda*, simbolizará el anhelo profundo de integración social y cultural de los inmigrantes judíos a la Argentina de la Década Infame, a pesar de los amagos del nacionalismo antisemita por segregarlos de la pujante sociedad y economía durante los años del justismo y Ortiz. Ahora bien: *Pan criollo* no debe ser leído como una crónica de esa pujanza, sino como el testimonio de uno de sus reclamos más persistentes: la asimilación y el crisol de razas. Sus protagonistas no son los prósperos y cotizados doctores de la colectividad, sino los *shnors* y *shtemayels* de Junín y Lavalle.⁷ No hay comerciantes de importación ni fabricantes talleristas para la industria del mueble y la confección, rápidamente desproletarizados. Sus personajes son pobres artesanos y cuenteros.

El protagonista, por ejemplo, don Salomón Lefonejo, se ocupa de una agencia de lotería, pero gracias a sus virtudes de probidad y honradez fue designado Juez de Paz para dirimir pequeños pleitos entre el vecindario pobre y abigarrado del ghetto porteño.

Y si el conflicto surge en el momento en que la hija del protagonista quiere casarse con un *goy*, a pesar del repudio del padre, el verdadero significado dramático de la obra es su desenlace conciliador: el padre perdona a su hija, y acepta al yerno criollo. El *Pan criollo* que ha de amasar todos los días en una colonia entrerriana deviene la metáfora de la integración judcoargentina que reconoce, finalmente, que "judíos y cristianos deben trabajar juntos para hacer de la Argentina una nación próspera".

Primera lectura, entonces: coexistencia, armonía y confianza judeo-argentina. Sin embargo la significación ideológica que connotaba *Pan criollo* en los años de la reacción nacionalista y de los ecos cada vez más amenazadores del nazismo (simultáneamente con una política discriminatoria en materia de inmigración de refugiados judíos centro-europeos), parecía ir mucho más allá. Porque el velado "mensaje" de la obra, a través del protagonista que proclamó: "Sangre judía y corazón argentino harán dulce la tierra que nos da el pan y el amor más alto que las parvas", suena como algo más que la aculturación deseada por los inmigrantes judíos del tipo de Salomón Lefonejo durante los años finales del justismo y en los comienzos de la época de Ortiz-Castillo. Ellos parecieran suponer, atemorizados, la imprescindible disposición de hacer concesiones de su etnicidad cultural a cambio de ser honorablemente aceptados en la sociedad argentina. Comer el *Pan criollo* que amasan gringos y criollos, no consagraba esa metáfora lírica, suerte de eucaristía mediante la cual también la sangre judía y el corazón argentino debían amasar el crisol de la nacionalidad para satisfacer el reclamo nacionalista de esos años que demandaba, especialmente de los judíos, acriollarse, integrarse, mestizarse con la raza latina de raíz hispánica, criolla y católica.

Analizaremos, pues, estas significaciones posibles que ofrecen ciertas situaciones de la obra de César Tiempo, cuya generosa invitación a todos los gringos de comer juntos el *Pan criollo* de la nacionalidad, le valió el Premio Nacional de Teatro 1937.

6 1 De ALFARDA al nuevo desenlace de PAN CRIOLLO

El fin del último acto de *Pan criollo* es un fin de comedia feliz: don Salomón, resignado, consiente en aceptar a su yerno criollo quien trabajará en su chacra como uno más de la familia, sin diferencias, "porque parece que el cielo campesino nos pone buenos a todos. Y el amor nos hace a todos iguales". El amor vence igual que la virtud: don Salomón será elegido Alcalde de la Colonia.

Pero César Tiempo había ensayado otro desenlace para su obra, que incluso fue estrenado dos años antes, la noche del 20 de noviembre de 1935 en la sala del Argentino, por la Compañía de Teatro Independiente dirigida por Miguel Mileo. Era un desenlace dramático, titulado *Alfarda*, donde Salomón Lefonejo se transformaba en un Shylock porteño, agobiado por su destino impuesto por los goim, que, para conjurarlo, sólo podía hacerle frente con el dinero simbolizado en la dote que iba a limpiar la deshonra de su hija. Este epílogo "shakespeareano" era introducido en la obra por Myriam Sambati6n —la nrotagonista de su anterior comedia *El teatro soy yo*—, quien explicaba en el proscenio el sentido del título de la pieza: "*Alfarda* era el nombre de la contribuci6n que pagaban moros y judíos en los reinos cristianos. El israelita, en el mundo moderno, sigue pagando esa contribuci6n con moneda más dolorosa. La libra de carne que exigía Shylok ahora se la exigen a él multiplicada. Son libras de carne y de espíritu lo que le cuesta la diàspora" (pág. 80). Estas palabras puestas en boca de Myriam por el joven dramaturgo el mismo año que había publicado su folleto *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional* para responder a Hugo Wast, resonaban como una prolongaci6n de su valiente alegato, dicho ahora sobre un escenario porteño: "En el país donde se albergue, el judío entrega lo mejor de su vida y de su inteligencia; crea constantemente -y la historia de la civilizaci6n lo confirma— núcleos protogenéticos de cultura y progreso y, sin embargo, su tributo, su *alfarda*, es más onerosa y dolorosa que la de cualquier otro pueblo de la tierra. Es generoso y el entorno lo hace mezquino. Es soñador y el entorno lo hace materialista. Debe renunciar a su tradici6n de poesía, a la luz melodiosa de los candelabros, a la dulce pausa del sábado... La *alfarda* se hace cada día más amarga y más dura... Don Salomón Lefonejo fue un arquitecto de su propio destino y aquí en la pieza, aparece en el anochecer de su vida, transfigurado en un hombre sórdido y cruel, contrariando su idiosincrasia..." (pág. 80).

Este era, precisamente, el núcleo dramático que le interesaba subrayar a C. Tiempo en 1935: la transfiguraci6n de un judío patriarcal y noble en un hombre sórdido y cruel por el tributo, la *alfarda* que le obligaban a acumular para sobrevivir. Dos años después, el desenlace será otro completamente distinto y con el cual *Pan criollo* triunfó en el teatro nacional: la aceptaci6n, no de la *alfarda*, sino del *crisol de razas*.

En efecto, desembarazado de la *alfarda*, el drama se hace comedia, y *Pan criollo* será aplaudida por todos los públicos y la crítica teatral como el símbolo de "la uni6n de dos razas": la criolla y ia judía. Así, en la versi6n definitiva del desenlace de *Pan criollo*, don Salomón acepta a su yerno goi

pero en virtud de una súbita revelación: la tierra donde mora y trabaja, se le aparece como un bálsamo, dulce epifanía que, mágicamente, acrisola a todos, gringos y criollos.

También para César Tiempo, la tierra entrerriana se transmuta en Tierra de Promisión, que cvanesce diferencias y sublima ancestrales prevenciones étnicas y religiosas. Don Salomón, ex juez de paz y próximo a ser alcalde del pueblo entrerriano, sentencia el juicio de la integración de los inmigrantes judíos gracias a los misteriosos efluvios de la tierra: "... Nosotros fabricamos el *kóilech*, ese pan trenzado, a veccs dulce y a veces amargo, como la vida misma. Aquí, en esta *tierra de promisión*, el pan criollo debe hacerse sagrado en nuestras bocas. ¿Por qué si le damos nuestros brazos para que se levante el trigo como un mar, todo rubio y se derrame el grano de las trilladoras como una lluvia de perlas y se mezclan en el cielo de las veintidós colonias el canto de todos los que trabajamos el campo, gauchos y judíos, por qué no vamos a entregarles nuestra sangre también?" (pág. 76).

Y si la Tierra de Promisión no hace distinciones y anula diferencias, por supuesto que el amor bendice la unión de una judía y un católico como el común sacramento que todos los hijos de la tierra comparten por igual:

"Si en el festín de Baltasar aparecieron de repente tres palabras tremendas, sería porque los comilones se lo merecían. Pero si yo tuviera una gran pared y pudiera escribir con grandes letras, como Dios escribiría una sola palabra: *amor*, para que todos se la repartan, como el pan *criollo*, el pan de la tierra, que aquí no se le mezquina a nadie...", dice feliz don Salomón Lefonejo. Precisamente, el primer acto en sus nuevas funciones de Alcalde será desprenderse de sus ahorros atesorados por la lotería ganada, lo cual ya no será más aquella odiosa *alfarda* con la cual deseaba limpiar su deshonra de judío herido en lo más hondo de su honor.

De ahora en más, el judío alcalde invertirá ⁴⁴.. todo lo que tengo en regalarle a este pueblo un elevador de granos. Sangre judía y corazón argentino harán dulce la tierra que nos da el pan y el amor más alto que las parvas".

De manera, pues, que tierra y amor acrisolan *sangre judía y corazón argentino* en la comedia de César Tiempo. Ahora bien: ésta es la significación que aplaudieron tanto el público porteño como los críticos teatrales. A tal punto, que *Pan criollo* conquistó el Premio Nacional de Teatro 1937 concedido por la Comisión Nacional de Cultura, presidida nada menos que por un nacionalista católico y celoso inquisidor de la asimilación de los inmigrantes: el senador Matías Sánchez Sorondo.

Un examen pormenorizado de este entusiasmo de los sectores nacionalistas por esta obra de César Tiempo, acaso ilumine esa ribera todavía en penumbras de la aceptación de intelectuales judíos inmigrantes en ciertas esferas de la cultura y el arte nacional en la Buenos Aires de la Década Infame.

Por empezar, el crítico Arturo Berenguer Carisomo, que se definía a sí mismo "católico militante", exaltaba desde las páginas de "El Diario Español" el "gran sainete porteño con tonos de tragedia: *Pan criollo*"^s. A él lo dejaba "indemne e indiferente, lo que haya '*de judaizante*', de defensa racial" en la obra de Tiempo. Y sin disimular su prevención por algunos "detestables israelitas", Berenguer Carisomo se solazaba en rescatar para el pintoresquismo porteño los perfiles sainetescos de "esa pintura colorida y vistosa de un rincón del ghetto de Buenos Aires". No obstante, le reprochaba al autor que todo el tercer acto que transcurría en las calles del ghetto constituía un "exceso teatral", cuya acción de una hora larga "nos pondría francamente nerviosos...", a no ser por la dirección tan perspicaz de Elias Alippi y una decoración magnífica". Pero han sido los "tonos de tragedia" de la pieza los que habían decididamente conmovido a ese crítico católico y nacionalista: "Es fatal que en toda obra de tema judío el conflicto surja de los amores entre un cristiano y una judía o viceversa, pero en que este tema' es el más trágico de cuantos puedan presentarse en ellos; es, además, el 'tema' más actual, más virulento de la cultura israelita: la *asimilación*, el ver que la raza cerrada y oclusa en ellos mismos, pugna por entroncarse con otros elementos, debe constituir en los hombres de aquella stirpe una preocupación constante, una zozobra terrible..." Pero congratula al autor que la resolución de este conflicto lo resuelva "con un profundo tono de la tierra". Es lo que Berenguer Carisomo más admiraba en Tiempo, "un israelita sincero y apasionado, al mismo tiempo que un hombre muy de nuestro medio..., quien ha visto con toda crudeza este duelo a muerte y lo ha resuelto con un profundo tono de la tierra, de la tierra nuestra, para todos los hombres del mundo, en ese 'pan criollo' simbólico, amasado con el sudor de las razas..." (pág. 118).

Horacio Rega Molina apuntaba, en "Mundo Argentino" y continuando la misma línea de reflexión, que *Pan criollo* "simboliza el don de nuestra tierra, que no niega nada al que acerca sus manos a ella". Inmediatamente, el crítico hace la ineludible prevención de la demanda asimilacionista, común a nacionalistas y liberales: "Por eso mismo, no deben persistir ni continuarse ideas que no se fundan con la conciencia argentina, como en la unidad del pan se mezclan y le dan sabor todos sus elementos", (pág. 113).

Esta insistencia en la demanda asimilacionista, reiterémoslo una vez más, no provenía sólo de los nacionalistas y católicos de los años 30. El liberalismo con que inequívocamente opinaba y juzgaba "La Nación", también exigía, muy particularmente de los inmigrantes judíos, fusionarse en el crisol de la raza latina. Este constituye el motivo de la celebración de la obra de César Tiempo, por oposición a la tendencia autocecesionista que el diario de los Mitre le adjudicaba a la colectividad de inmigrantes en abril de 1937: "Si bien nuestra patria, tierra de promisión, ha aglutinado a todas las razas, en la Capital Federal, especialmente, el núcleo hebreo ha resistido durante algún tiempo a la fusión racial. Históricamente perseguidos, con el recuerdo viviente en su memoria, de los pogroms sangrientos de la Europa Central, los judíos que llegaron a nuestra tierra se mantuvieron encerrados en su Talmud, ligados estrechamente en su Sinagoga alrededor del rabino y casándose

exclusivamente entre ellos por intermedio del 'casamentero', curiosa figura, incomprensible en nuestro libre ambiente. Vivían en barrios separados, con diarios escritos en su idioma, con caracteres jeroglíficos, y rehuían la fusión de razas. La segunda generación de judíos en la Argentina, y eso se notó más prontamente en las colonias de campaña, se volcó con decisión creciente en el crisol de razas que es la República Argentina. También en la Capital Federal el crecimiento desordenado e impetuoso de la ciudad diseminó a los judíos por diversos barrios e introdujo cuñas en sus antes cerrados 'ghettos'. El colegio, más adelante la Facultad, directamente la calle, fueron infundiendo confianza a la juventud israelita, que poco a poco fue alzándose contra la arbitraria imposición exclusivista de sus padres y la pujanza libre de las pasiones hizo el resto..." (págs. 102-3). Esta suerte de explicación sociológica que ensayaba el crítico de "La Nación" para diferenciar la segunda generación aculturada a la cual César Tiempo pertenecía, de aquellos judíos inmigrantes que condenaban los matrimonios mixtos, lo conducía, previsiblemente, a destacar en el protagonista central de la comedia aquellos rasgos *acriollados* de judío integrado. Así, Salomón Lefonejo es descripto "como uno de esos judíos que están ya vinculados a nuestro medio, hasta el extremo de haber llegado a ser juez de paz en una parroquia central". Pero si el crítico se encrespa porque don Salomón Lefonejo "se resiste *todavía* a la fusión de razas", su irritación se parece más a una bonachona indulgencia: sabe que el protagonista ha de deponer sus atavismos en el desenlace dramático, merced al "humanizante influjo de la naturaleza", porque "cuando el amor lo exige deben abandonarse en esta tierra generosa las prevenciones raciales..." Ese influjo del campo entrerriano y del amor le impondrán la solución conciliadora, "que reunirá bajo su techo, y con su bendición al cristiano y la judía, como el *pan criollo* amalgama el sudor de cristianos y judíos que juntos trabajan esta tierra generosa", (pág. 103).

Idéntica indulgencia comparte el crítico socialista de "La Vanguardia" (11/4/1937) para con don Lefonejo, en quien reconoce las virtudes de laboriosidad, firmeza y honradez hasta el momento del conflicto en que "surge el judío apegado a los dictados inflexibles de su religión". El fundador de "La Vanguardia", Juan B. Justo, ya había expresado una odiosa aversión para con la persistencia del uso del *ídish* y su cultura por parte de los judíos inmigrantes argentinos. A tal punto que en 1923 se negó a escribir para un periódico judío de Buenos Aires que se editaba en castellano: "Mundo Israelita", en donde sí escribía, entre otros, Leopoldo Lugones ⁹. Este desprecio hacia el particularismo judío y su etnocentrismo, J. B. Justo pretendía explicarlo por su celo empeñado para que los trabajadores inmigrantes se asimilasen y naturalizaran rápidamente. No obstante, su larvado antisemitismo cultural no puede ser explicado sólo por su anticlericalismo, cualquiera fuese la religión de los trabajadores ¹⁰.

Un conflicto tan clave en las relaciones de exogamia del grupo judío no podía pasar, pues, desaprovechado por "La Vanguardia" a propósito de *Pan criollo*. De ahí que el crítico teatral felicitara al autor por haber elegido un desenlace donde el ambiente campestre, "no en vano se ha hecho sentir sobre Lefonejo. Pasada la crisis, reconoce el derecho de sus hijos, y en su hogar hallarán

refugio la hija y su compañero. El pan criollo amasado con los sudores del trabajo de todos, ha de ser partido también entre todos", (pág. 106).

Y ensayando una suerte de juicio semiológico sobre la asimilación semejante al de "La Nación", el crítico de "La Vanguardia" —comiserativo e indulgente— hace esta reflexión: "Admitamos que el problema, puramente sentimental ya ha sido superado por la joven generación judía que hoy día se mueve bajo el peso de otros más graves, ni más ni menos que lo que estructuran la vida de todas las colectividades. Pero reconozcamos que tal ha sido la directa intención del autor", (p. 106).

Pero incluso intelectuales judíos, como Mauricio Rosenthal, coincidían en celebrar a *Pan criollo* como el símbolo de la fusión de razas. Desde "Columna" (12 de abril de 1937), escribía: "Pensamos que en estas tierras fuertes, síntesis de corrientes demográficas fecundas, las viejas estructuras raciales sufren la influencia disyuntiva de los contactos extraños a su misma esencia. El hebraísmo (...) pudo mantenerse incontaminado y prístino, con su añejo sabor de mirra, mientras vivió encerrado en el ámbito neumático de sus tradiciones. A este aislamiento contribuyó el estado de prescindencia social de las juderías... Pero en nuestro país, crisol de una fusión heterogénea, sus descendientes no han vivido la odisea trágica de los genitores, sus conciencias tuvieron amplia expansión, y por remate, la convivencia democrática hizo languidecer las enseñanzas talmúdicas... Esto pasa, refiriéndonos a nuestro país, en todas las razas. Es frecuente oír las quejas de padres italianos sobre el indiferente apego que sus hijos criollos sienten hacia la península". De ahí que Rosenthal concluya, no tanto haciendo una crítica teatral, como ensayando un intento de interpretación cultural de la asimilación del inmigrante judío en Argentina:

"El espíritu judaico, o, para generalizar (que es lo que nos place), el espíritu religioso, con sus tabús y prejuicios, va cediendo su posición inexorable a un *humanismo* más amplio y latente en nuestro pueblo... Nuestro pueblo no siente las diferenciaciones raciales, pues posee un común origen de aluvión. El alma criolla, como el 'pan criollo' del poeta, fue amasada con muchas manos: sobre las bateas en que fermenta su levadura se mezclan el sudor y el esfuerzo de innúmeros seres", (págs. 115-116).

6. 2. PAN CRIOLLO: Premio Nacional de Teatro. 1937

La adjudicación del Premio Nacional de Teatro 1937 a *Pan criollo* tiene una doble significación: consagraba un premio nacional a un autor judío y, además, legitimaba la integración de los judíos a la cultura argentina premiando una temática muy cara al nacionalismo cultural que concedió el galardón: el crisol de razas.

Si *Los gauchos judíos*, de Alberto Gerchunoff, había legitimado la presencia judía en el campo argentino, apelando a recrear una suerte de geórgica bíblica en tierras entrerrianas, veintisiete años después César Tiempo hace consagrar al ghetto porteño a través de un gran sainete costumbrista que apelaba, subrepticamente, al teatro de tesis. La judería de Buenos Aires ya había sido premiada en 1930 con el poemario de César Tiempo *Libro jxira la pausa del sáljado*, el cual mereció el Primer

Premio Municipal de Poesía. Sin embargo, el premio de 1930, a diferencia del de 1937, no aludía para nada al crisol de razas con que estuvo totalmente connotado el premio a *Pan criollo*.

En efecto, la Comisión Nacional de Cultura que lo galardonó fue presidida por un hombre que hizo del crisol de razas un credo celosamente vigilado por su militancia católica: el senador Matías Sánchez Sorondo.

Este senador conservador, simpatizante fascista y nacionalista, fue ministro del Interior del general Uriburu y había estado al frente de una cruzada anticomunista desde el Senado Nacional, la cual se ensañó con escuelas judías de orientación izquierdista en los mismos años en que otro conocido católico nacionalista y antisemita rabioso, Hugo Wast, publicaba sus novelas antijudías, *El Kahal*, y *Oro*, en 1935. Ese mismo año César Tiempo respondió a esa literatura antisemita (*La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional*. Ed. Mundo Israelita, 1935) con valentía y talento de polemista fogoso. Los círculos nacionalistas, por cierto, lo atacaron desde sus pasquines. Ahora bien: tres años después, uno de ellos, "Bandera Argentina", el más leído de aquellos años y el más fascista de todos los periódicos nacionalistas, lo saluda alborozado con motivo del Premio Nacional de Teatro a *Pan criollo*. "Originalidad, gracia de estilo, vena lírica, cultura filosófica. Un gran escritor, en suma", adjetivaba "Bandera Argentina" (edición del 22/12/1937, pág. 4). Sin embargo, como si tuviese que justificar ante el lector nacionalista y antisemita tamaño exabrupto, el redactor del diario anticomunista y antijudío que dirigía Juan E. Carulla aclara, didáctico:

"Nuestros amigos se preguntarán: —Pero, ¿cómo? ¿No habían éstos combatido a César Tiempo desde las mismas columnas en que ahora lo alaban? Así es, en efecto. Hemos combatido al hombre de izquierda, al polemista combativo del libelo contra Hugo Wast, el autor de *Sábado* y otros poemas y artículos de tendencia judaizante. Ahora alabamos al escritor y el artista. Son dos cosas distintas. En el campo de las ideas sociales y religiosas somos sus adversarios, pero, ¿por qué habríamos de serlo en el de las puras abstracciones estéticas? Si el izquierdismo contencioso de César Tiempo nos ofuscara tanto como para impedirnos apreciar la belleza de su obra literaria, no seríamos lo que tanto nos gusta ser: inteligencias libres en el ancho perímetro de la doctrina nacionalista" ⁿ.

El artículo concluía con la reproducción de la carta que César Tiempo dirigió al senador Sánchez Sorondo, presidente de la Comisión Nacional de Cultura que lo premió. Aquí yace el secreto del sospechoso encanto que despierta ese joven poeta y dramaturgo judío al nacionalismo fascista de "Bandera Argentina". Porque César Tiempo, luego de agradecer el premio, hizo una suerte de promesa por la cual se sentía lo suficientemente templado como para "mantener la mirada fija en el semblante de la Patria".

¿César Tiempo, escritor judío y *resyretado* por los nacionalistas antisemitas de "Bandera Argentina"? Sí. Y mucho más aún.

Algunos nacionalistas, como aquel que lo felicitaba desde "La República" el 11 de abril de 1937, iniciaba su elogio con esta significativa caracterización del autor de *Pan criollo*: "César Tiempo es un poeta de honda raigambre en la judería argentina y a la vez un *autor comprendido y estimulado en los sectores más cerrados de los cenáculos nacionalistas*. Es el suyo un caso raro de armónica correspondencia entre las obligaciones de su alma hebrea y las que 1 ■■ dicta su corazón argentino", (pág. 112).

En efecto, este autor "comprendido y estimulado en los sectores más cerrados de los cenáculos nacionalistas" constituye un *caso raro* de escritor judeoargentino. Su vinculación con notorios nacionalistas se hizo pública cuando, con la colaboración de uno de ellos, Pedro Juan Vignale, publicó en 1927 su primer libro: *Exposición de la actual poesía argentina* (Ed. Minerva). Hacia 1934, Vignale ya dirigía una prestigiosa revista cultural nacionalista —"Gazeta de Buenos Aires"—, donde escribían los hermanos Irazusta, Manuel Gálvez, Homero Gullielmini, A. Casella, Ramón Dolí, Bruno Tacobella, entre otros. En 1940 el amigo de César Tiempo escribirá junto con los nacionalistas republicanos en la prestigiosa revista "Nuevo Orden" que dirigía Ernesto Palacios ¹².

Estas simpatías y mutuas amistades eran conocidas por diarios ultramontanos y antisemitas como "Bandera Argentina". Por eso, si al desprecio por el boedismo izquierdista de escritores populares como Roberto Mariani, Leónidas Barletta o Elías Castelnuovo el nacionalismo fascista de Juan Carulla sentía una incontenible repugnancia cuando, además, el izquierdista era y escribía sobre temas judaizantes, el intento de "Bandera Argentina" de separar las ideas estéticas de aquellas sociales y étnicas de César Tiempo parece una paradoja. Ahora bien: esta paradoja no resulta tan indescifrable tratándose de una obra como *Pan criollo*.

"Le tomamos la palabra al escritor semita César Tiempo", decía el título de la nota laudatoria que publicaba "Bandera Argentina" a propósito del flamante Premio Nacional de Teatro. Pero, ¿cuál era la palabra empeñada por el escritor semita que tanto gustó a los nacionalistas? En una primera lectura, se trataba de una sugestiva frase de la carta de agradecimiento de César Tiempo al senador Sánchez Sorondo. Allí escribía el dramaturgo que "aprendió a mantener la mira fija en el semblante de la Patria". Pero en una segunda lectura, y superpuesta con la significación nacionalista de la obra premiada, ¿acaso la palabra que "Bandera Argentina" le tomó al escritor semita no era sino aquella promesa del *pan criollo* con que Tiempo traducía la exigencia nacionalista del *crisol de razas*? ¿No será que le tomaba la palabra al escritor semita para "fustigar el prejuicio de la moral judía, escogiendo a uno de los suyos (Salomón Lefonejo), viejo israelita, bondadoso y justo que ejerce su ministerio con la rectitud de un Apóstol", tal como interpretaba el otro crítico nacionalista a *Pan criollo* desde las columnas de "La República"? (pág. 113).

Más allá de juzgar si César Tiempo cumplió o no la interpretación nació ¹⁸⁶nalista de la promesa empeñada en *Pan criollo*, un hecho recurrente es posible constatar en los vínculos del escritor semita con el nacionalismo argentino. Porque César Tiempo políticamente apoyará al peronismo —tal como lo hizo su amigo Pedro J. Vignale— y el justicialismo ha de consagrarlo como hombre de la cultura nacional en dos momentos claves del peronismo en el poder. Uno, cuando lo designó director del prestigioso suplemento literario del diario "La Prensa"

en 1951, ocasión en que Perón nacionalizó el matutino conservador de los Gainza Paz; otro, durante el tercer gobierno peronista, al designar a César Tiempo director del Teatro Nacional Cervantes, en 1973.

Luego del Premio Nacional de 1937, el dramaturgo que había cambiado totalmente su *Alfarda* de 1935 por el consagratorio final de *Pan criollo*, pareciera haberse sentido *estimulado y comprendido* suficientemente como para extender, también en el plano de la poesía, esos cruzamientos, maridajes y síntesis que lo condujeron al premio nacional de teatro. Porque, ¿caso es mera coincidencia temporal que al *oximoron* dramático de *Pan criollo* (y sus connotaciones de *sangre judía y corazón argentino*) se suceda, un año después, con *Sabadomingo*, que condensa el emblema poético del crisol del sábado judío con el domingo cristiano en un oximoron lírico tan famoso que se incorporará definitivamente a las letras argentinas como aquel otro de *Los gauchos judíos*?

Es cierto: desde 1933 César Tiempo ya utilizaba el oximoron de *Sabatión argentino* al titular así su tercer libro de poesías. Pero, luego del Premio Nacional de Teatro, *Sabatión argentino* se concentra, galvaniza y acrisola hasta lograr tal síntesis que en 1938 el oximoron no sólo connota esa escarapela cívica que ostenta el inmigrante que vive en la judería porteña, sino incluso logra transformarse en un oximoron que también connota la fusión religiosa. *Sabadomingo*, en efecto, es el oximoron lírico que acuñó el consagrado escritor nacional César Tiempo para connotar — ¿inspirado tal vez en aquella sagrada contigüidad del Antiguo y Nuevo Testamento? — una integración no sólo posible sino *real* de los judíos en la Buenos Aires de los últimos años de la opulenta Década Infame, con su ancha movilidad social y cultural.

6.3 Ghetto porteño y sainete costumbrista

Han sido los críticos judíos quienes, sea para alabarlo o detractarlo, destacaron el ámbito de la judería porteña como el verdadero protagonista colectivo de la "comedia gravemente cómica" *Pan criollo*.

En efecto, Edmundo Guibourg señalaba en "Crítica" (15/4/1937) que por primera vez en una obra de cuatro actos, tres "transcurren su acción dentro del radio de lo que el autor no vacila en llamar 'el ghetto de Buenos Aires'". Y luego de recordar, en cambio, que con *Los ganchos judíos*, de Gerchunoff, y con el drama *El judío Aarón*, de S. Eichelbaum, las colonias judías se hicieron conocer al público argentino, Guibourg lamentaba que en saínetes de autores como Carlos M. Pacheco apenas daban cuenta con burdos estereotipos del judío porteño, "en sus acuarelas del conventillo y la calle donde tipos judíos aparecían a los consabidos italianos, españoles, turcos, alemanes, franceses, ingleses y demás gringos de la Torre de Babel porteña". Porque al ruso bastaba caracterizarlo "imitando por arbitraria aproximación la endiablada jerga con palabras carentes de sentido, terminadas

en *imsk* y *aski* y llenas de *jota*. Parravicini acentuó esa composición fácil, que desde entonces ha seguido invariable en los saínetes del país", (pág. 100).

Con César Tiempo, pues, "el ghetto local que se halla tan cerca de nuestra observación directa" tiene por primera vez un descollante pintor fiel, sin esa "caprichosa deformación grosera" con que había sido llevado a escena por el género chico argentino hasta entonces.

¿Cuáles eran los rasgos de este ghetto porteño que rescataba Guibourg? Por un lado ese cuadro pintoresquista y costumbrista, del "hormigueo del ghetto", cuyos personajes populares Tiempo "los hace chapurrear en jerigonza que destroza el castellano, en contraposición al habla localmente porteña de los hijos". Es el humor judío que espiritualiza la caricatura, y "que precisamente encuentra sus mejores antecedentes en famosos costumbristas del judaísmo como Scholem Aleijem". Por el otro lado, Guibourg tenía conciencia de la complejidad y lo abigarrado del ghetto: "... un medio que sustenta problemas de relación hartamente complejos, ya que están de por medio atavismos y exclusivismos, usos y costumbres tradicionales, una diferenciación racial y ritos propios". El humorismo y la ternura del protagonista —"funcionario probo y patriarcal" se encargará de ir desbrozando el "abigarramiento chillón de la 188

calle judía". Así, don Salomón Lefonejo no habla con la jerga, "tratándose de un hombre definitivamente aclimatado e identificado con el país de adopción. La jerga es, por el contrario, natural en los vecinos del "ghetto" que acuden al juzgado de paz y que reeditan allí escenas cotidianas de la barriada que por ser típicas se parecen..., a trozos costumbristas del mentado Scholem Aleijem". (pág. 101).

Para Guibourg, en definitiva, "la mayor virtud de la comedia residía en "el sabor popular que trasciende". De esta manera, deja de ser el centro del conflicto el problema del crisol de razas, ya que para este crítico, Lefonejo "no preconiza la fusión: sólo la acepta, vencido él mismo en la ranciedad de su empecinamiento, por la fuerza de los hechos".

También para Augusto Guibourg —hermano de Edmundo, y a quien fuera dedicada la obra junto a Arturo Cerretani— *Pan criollo* no era una obra de tesis, pero "si bien la fusión de razas no debe ser fomentada como norma, tampoco debe ser entorpecida cuando el amor lo impone". Admiraba a Lefonejo como personaje equilibrado y extraído del ghetto porteño, al cual el autor quiso emblemizarlo en un personaje casi integrado y ecuánime: juez de paz y lotero, "administra justicia con la voz secular del Talmud y la Biblia sin ignorar las palabras luminosas del Nuevo Testamento. Socorre al necesitado, consuela al afligido, contiene el brazo de los perversos. Ama a esta tierra argentina en la

que ha encontrado refugio y donde ninguna persona sensata piensa introducir los 'pogroms'..." (pág. 107).

Pero precisamente estas virtudes del personaje que emblematicaba el ghetto porteño —con las machiettas de sainete de los *Jacobos* que frecuentan el Juzgado de Paz— fueron el centro del ataque de otros críticos judíos indignados por la obra.

Luis Kardúner, por ejemplo, condensó en su demoledor ataque a *Pan criollo* todos los incisivos ideológicos que molestaban a los otros judíos de la comunidad real ofendidos de verse expuestos al espectáculo sainetesco y el clisé pintoresquista ¹³.

7. El espectáculo del ghetto porteño

7.1. Lumpen, artesanos, vagabundos y soñadores del ghetto porteño

El encanto de César Tiempo por la gente pobre y humilde del ghetto surge en su recreación de los tipos humanos que desfilan en el primer acto para resolver sus litigios en el Juzgado de Paz. Un jornalero —"transparente a fuerza de ayuno", que le reclama a su patrón haberes impagos y a quien asesora el famoso Meier Dreier—; el procurador avenegra —"un israelita que habla con el aplomo de esos charlatanes que se enroscan una serpiente al cuello y venden cortaplumas híbridos para mondar papas"— (pág. 24); una pobre "y canija" viuda que buscan desalojar de su habitación por falta de pago de los alquileres atrasados; el pobre colorado "de rostro congestionado, pelo de hoguera y traza cómica" —que reclama el colchón prestado a un reciente refugiado de Alemania; bolicheros sefardíes—, Beraja Benrayan, Moisés Subulun, y Pintos, Alberto, a quienes se les demanda incumplimiento de pago y no reconocimiento de la deuda firmada; una mujer que precisa certificado de pobreza para recuperar su máquina de coser embargada en el Banco Municipal. Estos son algunos de sus tan amados "*schnorers* (vagos) y de sus *schletnils* o *schlemaelys*, los *zogoibis* o desventuradillos israelitas que habitan nuestro ghetto", dice César Tiempo en el prólogo a *Pan criollo*. Allí intenta una caracterización de "*nuestro ghetto* o *judería*, para decirlo en palabra que no exaspere el cespido nacionalismo verbal de los puristas al uso" (ironiza de la prevención de los Hugo Wast para con las concentraciones judías en Buenos Aires de esos años. Pero se trata, según Tiempo, de un ghetto muy distinto a aquellos venecianos, "sórdidos y bien queridos como una pequeña

patria, según gustaban decir los Tharaud, ni a los que cuentan con más representantes entre nosotros, de Lemberg, Varsovia, Vilna, Cracovia, Berdichew, Kovno, Ekaterinoslaw, Odesa o Kiev: ni al fijado para siempre por el genio conmovido de Israel Zangwill: el Londres de Peticoat Lañe y Wentworth Street, y por Michael Gold, el soñador rebelde del East Side neoyorkino". El ghetto porteño de César Tiempo no tiene muralla y está poblado de esos seres humildes y lumpen: *schnorers, schlemih;* ellos son en las calles somnolientas, el estigma y el paradigma de una incapacidad para la lucha que se resuelve en pura acción dialéctica (pág. 9). Entre ellos, hay poetas atorrantes como Melquisedec Pinchas, que a cambio 190

de un vasito de 'brunfn' (aguardiente) traduce al ídish las candorosas aleluyas con que la Liga Isralieta Argentina Contra la Tuberculosis simplifica sus preceptos higiénicos". En ese ghetto sin murallas, los más soñadores esperan plácidamente en la esquina de Junín y Lavalle, la llegada del Mesías.

7.2 El ghetto porteño sin muros y sus vecinos cristianos: una feliz convivencia

Al Mesías lo esperan todos los soñadores; "pobres y ricos, desalmados y puros, sabios y zafios". Pero César Tiempo se apresura a hacer una aclaración fundamental para explicar la falta de impaciencia de quienes esperan desde la esquina de Junín y Lavalle al Mesías; dice: "Claro que lo esperan con menos sobresaltos y menos angustias aquí, en esta *'tierra de consolación'*, que en Alemania o Polonia, por ejemplo".

Esta tierra de consolación porteña, hasta le hace olvidar a muchos la otra, la verdadera tierra prometida por el Mesías. Sobre todo si ellos son los hijos jóvenes de estos inmigrantes que, además, gustan de muchachas criollas y les encantan las aventuras sacrilegas en el mismo barrio cristiano al que franquean sin necesidad de saltar muros o empalizadas como en los odiosos ghettos europeos:

"El ghetto porteño no está emparedado a semejanza de los antiguos ghettos europeos y las iglesias católicas suelen llenarse de muchachos judíos, que se dan cita sacrilegamente con muchachas cristianas", (pág. 10).

Esta feliz convivencia que orilla el sacrilegio, como fueron para don Salomón Lefonejo las citas de su hija Lea con el secretario cristiano del Juzgado de Paz, sin embargo ya se habían preanunciado en múltiples usos y hábitos de la cultura cristiana porteña, los cuales fueron, subrepticamente, incorporándose en el trabajo y el lenguaje de judíos acriollados como el protagonista de *Pan criollo*. Por empezar, don Salomón dispensa justicia de paz socorrido por los Evangelios y el Antiguo Testamento, y por cada cita del Talmud recuerda otra de los Apóstoles. El crucifijo, en el Juzgado, convive con libros judíos rituales y sus

mismas parábolas y metáforas yuxtaponen refranes del *Martin Fierro* con otras del folklore humorístico judío tradicional. La vecindad judeogentil en el corazón del ghetto porteño, pues, nada tiene que ver con aquellos 191 sobresaltos y angustias de los judíos europeos. La mejor prueba para don Salomón de esta armónica convivencia ha sido su designación como Juez de Paz: "No me han preguntado si era rico para hacerme Juez. Los vecinos dijeron que era bueno y me dieron autoridad para hacer justicia entre los pobres. Ayer estuvo en el Juzgado el mismo Presidente de la Cámara para ver las audiencias. Y después me felicitó... Cuando me acuerdo de los cosacos que pudieron matarnos en aquel pogrom y me suenan en los oídos los gritos horribles de los juliganes... Me siento feliz de estar en esta linda tierra, que devuelve bien por bien y permite a un pobre judío decir su limpia verdad..." (2*? Acto, pág. 44).

Pero a pesar de ese tenaz y persistente proceso de aculturación de los inmigrantes judíos del ghetto sin muros gracias a una convivencia feliz, César Tiempo caracteriza aquello que, a pesar de los factores centrífugos de la integración, cohesionan un compacto gregarismo a los judíos porteños. De ahí que, no obstante aquellas citas sacrilegas de muchachos judíos con muchachas cristianas, "flota por encima de la Diáspora un espíritu de solidaridad extraterrena y terrena, al mismo tiempo que mantiene vinculados a los israelitas a través de todas las vicisitudes, y ese espíritu es el que han pretendido interpretar algunos escritores de Buenos Aires, enraizados en ese fermento de Humanidad". Para agregar de inmediato: "No olvidemos que la primera versión que se hizo del admirable *Don Segundo Sombra*, la realizó al ídich y aquí, Piñe Katz, director del diario 'Di Presse'". (págs. 9-10).

7.3 La intimidad del ghetto porteño

Al poderoso impulso de gregarismo judío del ghetto porteño, César Tiempo lo denomina "alegría teúrgica que lo empujó a esta solidaridad, que quizás él mismo no sepa explicarse, fuera del placer ocioso y astringente de hallarse nuevamente entre los suyos en las tertulias lentas de los sábados".

Pero, ¿dónde se reúnen los judíos porteños? "Antes eran los cafés heterodoxos los que por su ubicación estratégica sabían atraerse, como el desaparecido Bar Pampa, a la grey desde la sonochada. Ahora hay paraninfos judíos con niñas que estudian sobre el mostrador, mientras la filatería de los parroquianos electriza el aire y las pingües señoras de vastos cuellos surcados por innumerables collares, sirenas próximas a ser devoradas por un maremoto de polvos de arroz, miran derechamente a los ojos de los posibles, futuros, ansiados yernos, como si leyeran un censo, y hay músicas y fragancias perdidas flotando sobre las narices de angazo". (pág. 10).

A los templos sinagogas de calle Libertad o Paso se añaden las modestísimas sinagogas privadas de la calle Lavalle, Villa Crespo o de Mataderos.

Las abigarradas multitudes que transitan las calles del tercer acto de *Pan criollo*, como Junín —entre Corrientes y Tucumán— a cualquier hora del día muestran los tipos judíos más populares,

"con barbas proféticas, amarillentas sonrisas, ojos verdes y azules, salpicando el cuadro matronas en perpetua gravidez, apellidos intransitables cabalgando sobre los turbios cristales de los comercios escuchimizados y muchachas en flor, cuya alegría prenupcial es el candelabro fragante que arde en la mano oscura del ghetto..."

En Lavalle, rumbo a Pueyrredón, "la judería cambia de semblante como si hubiéramos traspuesto un pueblo a través de la niebla. Aquí, a los característicos cambalaches de compra y venta, a las inclusas de relojes, a las 'bakerais' (fábricas de pan), en cuyas vidrieras florece el 'kolich', ese pan ensortijado y, a veces, dulce, a las quesadillas, a los 'beigla', ha sucedido un hacinamiento de caserones y conventillos, zaguanes con puestos de fruta y balcones donde se orea la colchonería privada, mientras surcan aquel arco babélico, morconas y chamarileros piafantes. Al lado de ese edificio recién nacido, que ayer nomás fue albergue de media colectividad y ahora abre insolentemente sus fauces de garaje, nos hallamos con la sinagoga y Talmud Torá Beni Israel, cuyos oficios rituales nos es dado contemplar desde la calle, a través de la sala, y a la caída de la tarde, cuando un grupo de fieles eleva sus preces a Adonay conducidos por la voz clásica y poderosa de un hebreo esmirriado, revestido del clásico 'thales', que aspira a competir guturalmente con Israel Barsky, el Ober Cantor del Gran Templo de la Congregación Israelita de Buenos Aires, donde dilapida su dinamismo envidiable don Jacobo Bobroff, a quien hay que recurrir inevitablemente para presenciar alguna ceremonia importante o escuchar los admirables conciertos de órgano que brinda el maestro Rabinov y que, en los días consagrados a la liturgia, se emplea a fondo, mientras rebotan contra los estupendos vitraux las voces del coro juvenil", (pág. 11).

Esta es la genuina intimidad del ghetto de César Tiempo que en el tercer acto se escenifica con todas sus machietas y clisés de sainete: desde las comadres desgreñadas que lavan en las enormes piletas de los conventillos "la ropa de tres generaciones de judíos", hasta los letrillos de las instituciones comunitarias que fueron creadas por los inmigrantes (Sociedad Jevra Michnaes, Schomreir Schabos, etc.), *Mohalim* que circuncidan ritualmente y *kuénténikes* buhoneros se cruzan en el bar de la esquina del barrio judío, comentando el último artículo del "Idische Tzaitung", "desde cuyas empalizadas sus redactores detienen en el aire los cohetes de la reacción antisemita" del país, (pág. 58).

Es este "hervidero rubio de las calles judaicas, cruzado por la verde corriente de los Laerozes", que fue representado por primera vez como el espectáculo del ghetto porteño.

Un ghetto, sin embargo, que *Pan criollo* esquematisó en sainete, aunque a veces palpita el hábito del "viento rubio" cantado por César Tiempo en *Libro para la pausa del sábado* y *Sabatión argentino*, tal como lo señalaba Arturo Cerretani en "Ahora" (pág. 102).

Este ghetto pintoresquista y sainetesco, por último, no evoca el sudor para ganar *el pan de Buenos Aires* que, en esos años, numerosos jóvenes judíos nativos, "chupatinta soñador, mecanógrafos y oficinistas", se afanaban en el ghetto sin estridencias costumbristas, robándole horas de sueño sobre la máquina de escribir, como confesaba Lázaro Liacho ¹⁴.

NOTAS

¹ Tiempo, César, *Capturas recomendadas*. Ediciones de Librería del Jurista, Bs. As., 1978. Prólogo de Osvaldo Guglielmino, pág. 9.

² Tiempo, César: *Sábado pleno*. Volumen que incluyen sus libros "Libro para la pausa del sábado", "Sabatió argentino", "Sabadomingo", "Nuevas devociones", Ed. M. Gleizer, Bs. As., 1955, Romance a César Tiempo por Fernández Moreno y Valoración del autor por Enrique Méndez Calzada, pág. 31. Todas las citas corresponden a esta edición de sus obras.

³ Viñas, David: *Grotesco, inmigración y fracaso*, Corregidor, Bs. As., 1971, pág. 47.

Irizarry, Estrile: *El argentino César Tiempo y sus "versos de una . . ."*, en Clara Beter: *Versos de una ...*, Ed. del Rescate, Bs. As., 1977, pág. 65. Las referencias a esta crítica de bUniv. de Ceorgetown, USA, corresponden a esta edición.

tiempo, César: *El teatro soy yo*, Librería Anaconda, 1933, Bs. As. Las citas corresponden a esta edición, pág. 103.

" Tiempo, César: *Pan criollo*, Talleres Gráficos Porter Hnos., Bs. As., 1938. Las citas corresponden a esta edición, pág. 23.

⁷ Karduner, Luis: *Carta abierta a César Tiempo*. Con motivo del estreno de "Pan criollo". *Judaica N*? 50, agosto 1937. Karduner compara los estereotipos de la obra con los clisés antisemitas que del judío hacían los melodraams. "Judío" de Ivo Pelay, y "La librería de Abramoff", de Di Yorio, pág. 101.

⁸ Todas las citas que correspondan a los comentarios críticos de *Pan criollo* fueron extraídas de la edición de la obra publicada por Ed. Columba, 1938. En las llamadas sucesivas se indicará n<? de página de esa edición donde se transcribieron los comentarios periodísticos a propósito del estreno de la pieza.

⁹ Juan B. Justo: *Por qué no me gusta escribir para una hoja que se dice Israelita*, en "El Marxismo y la cuestión judía", Plus Ultra, Bs. As., 1965, págs. 171-175.

¹⁰ Juan B. Justo: Educación Pública, Bs. As., La Vanguardia, 1930, pág. 32.

¹¹ Bandera Argentina: "Le tomamos la palabra al escritor semita C. Tiempo", 22-12-1937.

¹² Zuleta Alvarez: El Nacionalismo Argentino, Plus Ultra, Bs. As. 1976, t. II, págs. 206-9.

¹³ Karduner, Luis: *Carta abierta a C. Tiempo*, op. cit.

Karduner criticaba las *machiettas* de los personajes típicos judíos, los cítales, creía, estaban ridiculizados hasta el escarnio: le imputaba a César Tiempo la responsabilidad do hacer gozar a los antisemitas con sus *jacoibos* justamente en un momento en que los clisés antijudíos eran propalados por la prensa nacionalista. Además, le reprochaba no haber elegido judíos más representativos de la actividad cultural, educativa y societaria de la comunidad organizada, en lugar de liacer desfilan una galería de personajes de los tajos fondos y arquetipos de la avaricia y espíritu de lucro de la mitología antisemita. Tampoco aceptaba, la veracidad del tipo de Juez de Paz encarnado en Lefonejo, quien, según Karduner, nunca podría consultar el Código Civil y la Biblia en su despacho, flanqueado por la Cruz y la Torá.

El espectáculo, en síntesis, producía profundo malestar al espectador judío, aunque gustase al *goi* porteño, a costa de bastardear la idiosincrasia de la colectividad jtideoporteña.

¹⁴ Liacho, Lázaro: *Pan de Buenos Aires*, Anaconda, Bs. As., 1935, pág. 16.

SEGUNDA PARTE

GERCHUNOFF Y LOS DESAFIOS DE LA INTEGRACION JUDEOARGENTINA

"En la Argentina y acaso en no pocos medios sudamericanos empieza a difundirse la preocupación del semitismo y del antisemitismo. Con hostilidad abierta u oblicua se mezcla al judío, su presencia o ausencia, a la discusión de cuestiones comunes de política, de economía, de transformación social... En 1919, a raíz de lo que se llamó la "Semana de Enero"..., grupos de jóvenes nacionalistas invadieron el barrio judaico, vudtrataron a ancianos y mujeres al amparo indiferente de la fuerza pública, y vincularon así su reacción contra las ideas de reforma con un primer furor antisemita. Entonces pudo decir don Leopoldo Lugones que se trataba de un falso problema. Hoy no sería fácil sostenerlo porque esa falsedad se ha vuelto, por lo menos, universal". (A. GERCHUNOFF, prólogo a Renacimiento de Israel [2937] de L. Leivinshon).

CAPITULO I

Gerchunoff y la crisis del liberalismo argentino

A menudo, a la madrugada, después de un día de identificación honda con la universal vida cristiana de la metrópolis y del país, siento *una morbosa necesidad de ghetto*. Es cuando me sumerjo en el café de Corrientes, donde, entre el disturbio de los vasos de té y los pleitos del barrio, contemplo la traslación aluvional de ese mundo fabuloso y extraño. La misteriosa atracción de la judeidad se satisface en mí como si regresara de un viaje a Varsovia, a Budapest, a Odessa.

A. Gerchunoí: *El pino y la palmera*.

La producción literaria más importante de Gerchunoff fue publicada entre 1910 y 1932. Luego de su consagratorio *Los gauchos judíos*, se suceden *Nuestro Señor Don Quijote* (1913), *Cuentos de ayer* (1919), *El cristianismo precristiano* y *La jofaina maravillosa* (1924), *La asamblea de la bohardilla* y *Roberto Payró* (1925), *El hombre que habló en la Sorbona* (1926), *Enrique Heine, el poeta de nuestra intimidad* (1927), *Los amores de Banij Spinoza* (1932). Los otros libros, *El hombre importante* (1934) y *La clínica del Dr. Mefistófeles* (1937), literariamente inferiores, fueron publicados en una época crítica para Gerchunoff, pero preludiaban quince años de valiente y fervorosa lucha periodística y política contra el fascismo. Eran los años de la Década Infame, la Segunda Guerra Mundial, la revolución de junio de 1943 y el peronismo en el poder. El silencio de su producción literaria estuvo relevado por su militancia antinazi y un tenaz combate en favor del pueblo judío.

Ahora bien, sólo una cronología mecanicista puede hacer un corte definitivo de la década del treinta para indicar un *antes* y un *después* en la creación de Gerchunoff, quien se sentía profundamente afectado por la crisis del liberalismo en el país y el triunfo del nazismo y el fascismo europeos. Porque si resulta obvio que su producción más relevante fue publicada durante la década radical, ya a partir de la primera posguerra mundial y la Semana Trágica, hacía tiempo que verificaba los primeros síntomas de una aguda crisis del liberalismo, que lo enmudecerá literariamente desde 1936. Fue esta crisis de la república liberal, a la que rindió su fervoroso homenaje como judcoargentino en el Centenario, que lo condujo precisamente a auscultar los signos de su descomposición política y los temerarios desplazamientos ideológicos hacia la derecha nacionalista. Esta crisis intuyó que habría de afectarlo en su doble condición de argentino y judío, luego de haber predicado, paradigmáticamente, la integración en la Tierra de Promisión argentina.

Pero si, tal como veremos en seguida, la percepción de estos alarmantes síntomas de la quiebra del ideario Mayo-Caseros-Centenario, Gerchunoff los expresará sin ambages en el periodismo, o a través de su militancia política, literariamente ellos no aparecen explicitados ni, tampoco, metafóricos. Pero en un nivel más profundo, a pesar de la conciencia cabal de la crisis que instauró el nacionalismo vernáculo y la de la Segunda Guerra Mundial, su obra literaria continuaba desarrollando los grandes motivos que legitimaron la identidad liberal de su judeoargentinitismo. Muy particularmente mencionaremos dos de esos motivos: su *filocristianismo* y su *hispanismo*. Sin embargo, aquel iºlurismo campestre con que buscó legitimar a sus *gauchos judíos* ya no vuelve a aparecer en su obra posterior a 1910. Pero esta ausencia del motivo central

que consagrara a Gerchunoff en la literatura argentina, naturalizándolo como judío aquerenciado, no es casual. Porque en los años inmediatamente posteriores a la "restauración nacionalista" y de la exhumación, precisamente, del gaucho y del "payador" con que la xenofobia vernácula buscó combatir a las colectividades extranjeras que no se asimilaban acusándolas de introducir el cosmopolitismo en el país, el modelo cultural gauchesco dejó de ser eficaz para Gerchunoff. Más aún: al discriminar tajantemente quién es argentino y quién cipayo, el nacionalismo argentino le había sustraído a Gerchunoff el derecho mismo de invocar al gaucho y a la tierra para legitimar la argentinidad del judío. Por eso, el repliegue de Gerchunoff durante la década del 20 hacia la inmaculada tradición judeocristiana, así como su reiterada y fervorosa peregrinación al Quijote, fundan un nuevo estilo literario y calibran una pasión cívica por ostentar una identidad que buscaba legitimarse y ser legitimada. Este periplo lo trazan libros ancillares escritos en 1924, como *El cristianismo precristiano*, *Im jofaina maravillosa* y *Los amores de Baruj Spinoza* de 1932, hasta su postumo *Retorno a Don Quijote* de 1951.

¿Significó acaso este repliegue que el escritor dudaba de la posibilidad misma de integración de los judíos a la Argentina de los años 30 y 40? No. Pero tampoco sigue creyendo Gerchunoff en esa utopía de la Tierra de Promisión que lo había impulsado, agradecido, a escribir en su *Autobiografía* de 1914 palabras que ya no volverá a escribir con tanta efusión: "...y como no hay en la Argentina cuestiones religiosas, el judío pierde poco a poco su perfil característico, se despoja gradualmente de las aristas ásperas que determina el látigo de la persecución; los hijos de los israelitas residentes en las ciudades o en la campiña argentina son casi chauvinistas y aun los más viejos, los que han nacido en Odessa o en Varsovia, son profundamente patriotas, son honda y sinceramente argentinos... Yo, sin ir más lejos, desempeño funciones oficiales, y hay israelitas que tienen cátedras universitarias, sin que el hecho asombre ni irrite. Son ciudadanos argentinos y a nadie interesa saber en qué templo rezan, si son o no católicos..."².

Esto fue escrito por Gerchunoff mientras cumplía en Europa una misión cultural que le confió Roque Sáenz Peña, aquel presidente que solía enviar su carruaje para gozar de la gracia de *raconteur* que ostentaba Gerchunoff en aquellos años de la *belle époque* liberal.

Sin embargo, a su regreso de la Europa prebélica, publicó en julio de 1915 la impresión que le causó la falacia de la integración liberal de los judíos alemanes. Más allá de su germanofobia, asombra por su incisiva penetración: "El judío rara vez llega a los cargos notables del ejército y nunca es estimado por los alemanes. Es siempre el judío. Por más que habite su palacio de Kurfürstendam, por más que domine la cátedra, escriba en las columnas del 'Berliner Tageblatt' u ocupe la tribuna parlamentaria, será siempre el judío, el despreciado judío, semejante al que sirvió de modelo a las burlas horribles en la época de las corporaciones urbanas y en los siglos en que se asaltaban las sinagogas. .. No lo masacran como en la Edad Media, por cierto pudor de cultum y, sobre todo, porque necesitan de su banco, de su diario, de su cátedra. Eso

sí, lo desdennan. Los judíos alemanes no lo ocultan, y el diputado Bernstein me lo ha confesado lleno de melancolía. Me dijo: 'Aquí somos los eternos judíos'" ³.

1. Gerchunoff y la Semana Trágica

La Semana Trágica de enero de 1919 le había confirmado esa profunda sospecha que le inspiraba el nacionalismo xenóforo del régimen yrigoyenista, contra el cual editó un furibundo ataque en el "Nuevo Régimen" (1918). Pero el pogrom que se abatió sobre el barrio judío del Once, en busca del ruso maximalista a manos de guardias blancos que organizaba la Liga Patriótica, jamás lo soñó en sus peores pesadillas. Y el que había presenciado luego del asesinato del coronel Falcón en 1909, era un juego inocuo. Tampoco los judíos de Buenos Aires estuvieron preparados para una violencia dirigida (y amparada) por las fuerzas del orden, con el pretexto de reprimir la movilización obrera luego de la huelga general en los talleres Vassena. Indulgentes intelectuales filosemitas como Lugones y Palacios salieron al cruce para reiterarles a los compungidos israelitas que el antisemitismo argentino no existía. Era un "falso problema". Leopoldo Lugones siguió reiterando en "Vida Nuestra" su tesis consoladora y paternalista: "El antisemitismo en nuestro país es postizo; lo fomentan aquí los frailes extranjeros, infestando el alma de nuestra clase gobernante" *.

Roberto Giusti, el mismo escritor que en 1909 había polemizado con Ricardo Rojas cuando publicó *La restauración nacionalista* para hacerle ver que al gringo se lo odiaba porque se lo consideraba un socialista o un anarquista, y no porque amenazaba a la "argentinidad" con las estatuas de Garibaldi y Mazzini en el barrio de la Boca, ese mismo intelectual le recordaba a Rojas el carácter de "guerra santa contra el extranjero", esa "paliza más dada a los gringos" en mayo de 1909 ⁵. Sin embargo Giusti perdía en 1919 la lucidez para analizar el fenómeno antisemita, reprochándoles a las víctimas del pogrom cierta culpa. "Me parece que la colectividad judía residente en Argentina paicce cumplir por entero su destino histórico, le falta aislarse menos, mezclarse más al torrente de la vida argentina..."

Justamente ese reclamo, que escondía una profunda suspicacia, la que 202 compartían en 1919 todos aquellos que exigían una inmigración *asimilable* y *deseable*, era el reproche que más dolía a integracionistas como Gerchunoff.

Ya que para él ese sofisma liberal: "Los odian, no porque son judíos, sino porque son poco argentinos" le afectaba mucho más que la irrupción salvaje del antisemitismo. Giusti también

formaba parte del Corifeo que recordaba aquel sofisma: "Hombres y mujeres deben vincularse por los lazos de la sangre a los hombres y mujeres de las demás naciones y religiones"⁶.

Dicho de otra manera: en la Argentina oficial del yrigoyenismo, que abrió los canales de participación comercial, industrial e intelectual a las clases medias inmigrantes (con la activa movilidad de la colectividad judía), la demanda de la asimilación era la invocación consensual del crisol de razas, tal como lo entendía un nacionalista como Rojas, o un liberal como Ingenieros.

En las respuestas a la encuesta que organizó la revista "Vida Nuestra", además, se buscaba ocultar la existencia misma del antisemitismo tras la espuria distinción entre "reprimir el maximalismo" y "tolerancia a los "honestos trabajadores inmigrantes".

Hasta Carlos Dalmiro Vialc, quien denunciara desde "Vida Nuestra" el carácter pogromista de los sucesos sangrientos de enero de 1919 recordando su antecedente inmediato ("Los judíos no deben extrañarse de lo que les ha sucedido en Buenos Aires durante la primera semana de Enero. Si es necesario llamar a esto antisemitismo, habría que reconocer que es *ni segunda manifestación en nuestras calles*, pues la primera fue en mayo de 1910), finalmente concluye reduciendo a la judeofobia como mera arma en la lucha "entre los dos partidos: el europeo civilizador vs. el americano nacionalista"⁷.

Así, el "¡Mueran los gringos!" de las bandas armadas que asolaron el destile de "la parte civilizada de la población porteña que festejaba el triunfo de los aliados en la Avenida de Mayo" en 1918, sería para Viale también responsable del "¡Muera el ruso!", un año después. Pero por más que subsuman el antisemitismo en la agresiva ofensiva nacionalista xenófoba que desató la represión contra las movilizaciones obreras y el patológico irónico que inspiraba el maximalismo, intelectuales como Viale o Calou denunciaban la vulnerabilidad del judío, poniendo el dedo en la llaga cívica que más dolía al optimismo integraionista de los judcoargentinos como Gerchunoff.

"Ahora, como entonces, han sido avasallados, robados, apaleados, asesinados, presos y vejados", sentenciaba Viale, patético, para inmediatamente demistificar la metáfora bíblica-criolla de Darío:

"Hombres, mujeres y niños: todos aquellos patriarcas, Saras viejas, Rebecas, Rubenes, Benjamines", en cuyos labios puso el poeta en su *Canto a la Argentina*, las sagradas palabras: "Hemos encontrado a Sión"⁸.

J. P. Calou, después de recordar el estupor que le causó el primer pogrom de 1910, ese "primer antecedente probatorio del gran fracaso espiritual de este pueblo", pasa revista a los chivos emisarios con que se ensañaba la xenofobia que viene gritando "la patria está en peligro" desde varios años atrás, hasta llegar a su paroxismo durante la Semana Trágica.

"En un principio —escribe Calou— nuestro patriotismo se manifestó en un odio sistemático hacia ciertos inmigrantes que provenían de la Italia meridional. El Mediodía nos fue siempre sospechoso. Oí decir esto: 'No parece napolitano; es tan bueno'. Vino después el odio al español.

Ahora le toca el turno a Israel" Pero el turno de los judíos les llegó en un momento particular de la lucha de clases que irrumpió en el país: cuando el maximalismo fue el sambenito que había que vestir a "Israel en Argentina", tal como rezaba algunos años atrás un editorial de "La Nación" (19/6/1914), y que en 1919 se reformulaba así: "Si quieren regenerar la sociedad, que van a su país". Calou, con ironía, replicaba al prestigioso diario de los Mitre: "El regenerador tiene que ser argentino. De lo contrario, la equinosis. ¿Cómo puede nacer un regenerador en la calle Bacacay?"¹⁰. Con el agravante, además, de que su identificación resultaba obvia: "Ya que allí donde pasa un ruso con una valija la patria se pondrá de pie para arrebatarle la valija del cuéntenik "subversivo". Porque concluyó Calou, cáustico, "fatalmente un hombre que usa valija y barba tiene que ser maximalista".

Ahora bien, ¿cómo reaccionó Gerchunoff ante esa crisis profunda? Llama la atención su ausencia entre las respuestas de "Vida Nuestra". Sus *Cuentos* publicados en 1919, no hacen alusión siquiera velada de la Semana Trágica. Tampoco, en el prólogo al libro *Los cabalistas*, de I. L. Peretz, que tradujo ese mismo año Salomón Resnik y editó La Cultura Israelita.

¿Se desentendió acaso el autor de *Los gauchos judíos* de las implicancias antisemitas de los sucesos de enero de 1919 como hizo caso omiso de los de mayo de 1909 y 1910?

Tampoco quiso escribir acerca de la crisis de integración judía en el país, a la que se refirieron Calou y Viale. En cambio, decidió hacer la defensa abierta del maximalismo ruso. Repárese en la osadía: en plena histeria de la caza del ruso, cuando la Liga Patriótica declaraba la guerra cívica contra los maximalistas que "infestaban la argentinidad" con sus ideas disolventes, Gerchunoff escribió en "Vida Nuestra" de abril de 1919, en el número siguiente de la revista que terminaba de publicar las respuestas de su memorable *Encuesta*, un virulento ataque a los aliados victoriosos que amenazaban ahogar la revolución maximalista rusa. Vale la pena transcribir ese texto, escrito once años después de haber abandonado el Partido Socialista y al cabo de tres de unirse a Lisandro de la Torre, y luego de haber perdido sus cátedras en el Colegio Nacional Rivadavia por atacar al yrigoyenismo en su folleto "El Nuevo Régimen".

¿Qué escribía? Desenmascarando los intereses ideológicos económicos de la Entente que "contemplan el problema de la Rusia maximalista..., espantados en presencia de esa misteriosa realización", denunciaba Gerchunoff las "paradójicas alianzas del tipo anterior a 1914 para sofocar en un cerco de hierro la revolución formidable de los soviets... Los gobiernos de la burguesía, los que maquinan hoy, en el Quai d'Orsay, en el Foreign Office y en la Consulta el retorno hacia atrás, temen que la expansión del maximalismo, que ha contagiado ya a una parte de los revolucionarios alemanes, se traslade a su vez a las ciudades de los pueblos vencedores... ¿Cómo? ¿Preocupa acaso a los gobernantes del capitalismo la suerte de los seres que mueren injustamente en Rusia? ¿Por qué no les preocupaba, si es el suyo un movimiento elemental de misericordia, la condena diaria de estudiantes, las masacres de judíos, el exterminio de los propagandistas de la revolución que

ejecutaban las negras hordas del zarismo despótico? ¿Dónde estaban esos gobiernos sensibles en 1883 y en 1905? ¿Quieren renovar hoy las conocidas intervenciones europeas que han constituido la gruesa iniquidad de la política colonial, que nace de intereses industriales y bancarios... ? La política que se intenta contra la república de los soviets emana del pavor de los capitalistas que prestaron 18 mil millones de francos al gobierno del Zar y del pánico de los que tienen en la Europa monárquica y republicana su dinero en acciones, en minas, en industrias"

También Lugones se había entusiasmado con la Revolución Rusa, pero jamás escribió una palabra semejante luego de 1919.

Y si Gerchunoff, ya en diciembre de 1918, saludaba a la "nueva inquietud" ¹² del maximalismo en tibias y cautas expresiones veladas por el "sentido sublime de la vida" o por el "misterioso contenido" del maximalismo triunfante, luego de la Semana Trágica exigirá categóricamente que la civilización cumpla "la promesa del mayor bien". Pero aquí Gerchunoff ya no poetiza, como cuatro meses atrás, empleando metáforas acerca de la felicidad del individuo o la libertad "del hombre misterioso y sublime". Ahora su ademán verbal se crispa y tensa para reclamar el cumplimiento de esa promesa que prometieron los aliados. Por empezar, la promesa de patria, "aquella que los bárbaros del norte invadieron y cometieron crímenes horribles contra la humanidad", según la versión de los aliados. Después de la victoria, Gerchunoff exigía de los aliados, es decir, de las democracias, que cumplan la "verdadera promesa de patria", pero no aquella que pertenecía a "los accionistas de Creuzot, de los depositantes del Crédit Lyonnais, de los patronos de las minas de Cardiff o de las fábricas de locomotoras", sino aquella patria que "es el amor desinteresado al suelo donde hemos nacido, donde hemos oído la canción maternal, y donde hablamos un idioma heredado". Los soldados que vuelven del frente no aceptarán que les digan: "Vosotros tuvisteis resistencia y paciencia: os daremos por premio las muletas y las vendas que traéis".

"Volved a sudar y a hundiros en el taller, y en las fechas conmemorativas se os recordará afectuosamente en los discursos patrióticos. No: esto no sucederá. El pueblo no tolerará que se prolongue el régimen brutal de la injusticia, de acuerdo con cuya moral vale más el automóvil que el chofer que lo maneja" ¹³.

Ahora bien, este Gerchunoff que escribe una verdadera advertencia revolucionaria contra las clases dominantes europeas, ¿no se había propuesto ensayar, elípticamente, la advertencia contra las clases dominantes argentinas que también ellas buscaron "rodear con un cordón sanitario..., para sofocar el estallido de la revolución social"?

El desengañado intelectual judío que dedicó a la Patria sus geórgicas bíblico-criollas nueve años atrás, ¿acaso no estaba exigiendo cumplir la "promesa del mayor bien" para los obreros maximalistas, pero también para los judíos apaleados en Buenos Aires? Despechado, indignado y enardecido, pareciera que escribe con el odio del humillado que busca la revancha, por más que se

refiera a Europa y no a la Argentina. "No se librarán por eso de cumplir la promesa —los amenaza colérico—, porque esa revolución ahogada en el antiguo imperio de los Romanoff renacerá inmediatamente en cada taller y en cada empresa del capitalismo europeo". Recordemos nuevamente el momento histórico: Gerchunoff escribía estas líneas tres meses después de la Semana Trágica.

"bin embargo, su descontento duró poco.

En 1920 se reintegraba a "La Nación". En 1922 ya será candidato a diputado por el Partido Demócrata Progresista. En 1923 representará al diario de los Mitre en Brasil y Chile. En 1924 escribirá dos libros legitimadores de la cultura oficial a la que estaba integrado completamente: *El cristianismo precristiano* y *La jofaina maravillosa*.

Aun en momentos de rebrote antisemita en la provincia amada, su respuesta dejó mucho que desear.

Efectivamente, en febrero de 1921, apenas 23 meses del pogrom de enero de 1919, un diputado radical entrerriano, M. Mouesca, se lanzó a una furibunda denuncia antisemita en la Cámara de Diputados de la Nación, a raíz de un sangriento conflicto gremial protagonizado por peones judíos, liderado por el socialista Axentzoff. En un mitin de solidaridad con este dirigente de la Soc. de Oficios Varios de Villa Domínguez que fue apaleado y delatado por chacareros judíos ante la policía de Villaguay, la Liga Patriótica local provocó un tumulto con heridos y muertos. El deceso de uno de ellos, Montiel, desencadenó la especie antisemita de la cual se hiciera eco "La Nación" y diarios provinciales.

"Vida Nuestra", otra vez más, abrió sus páginas para alertar a la opinión pública. En su número 9 solicitó las colaboraciones de Enrique y Adolfo Dickman, para quienes los sucesos constituían expresiones de la lucha de clases y "no de la pretendida lucha de razas entre criollos y judíos", en un momento de tensiones muy violentas como las trágicas represiones en La Forestal del Chaco santafesino, en Chubut y en Río Negro.

Otros periodistas y escritores como Salomón Resnick, denunciaron tanto el antisemitismo como a "judíos indignos que por interés de lucro se han unido a los elementos de la Liga Patriótica". Salomón Liebeschütz, escribió su indignación por las injurias del diputado radical para quienes "los israelitas de su provincia no son *radicados ni vinculados* con el país". Pinie Katz caracterizaba el aspecto antisemita de los sucesos", mientras José Mendéisop, en un artículo titulado sugestivamente *De Enero a Febrero*, subrayaba el corte abiertamente antisemita de los sucesos de febrero en Villaguay.

2. El nacionalismo argentino y Gerchunoff

Ahora bien: Alberto Gerchunoff esta vez escribió unas pocas líneas. Pero en lugar de la denuncia, la imprecación o la indignación de los otros amigos y correligionarios, el tono de su nota fue la ironía. Así, para él, lo importante era ridiculizar la supuesta culpabilidad de los judíos: "La prueba de que los judíos han movido esa sindicalización y ese mitin noblemente disuelto a tiros es que la mayoría de los propietarios rurales son judíos también". Se trataba de un conflicto laboral, entre miles de chacareros judíos y apenas "47 peones circuncisos que pertenecen al sindicato".

Gerchunoff sólo les exigía a los antisemitas mayor coherencia: "O se les imputa la exclusividad de la revolución con Jesús, el último profeta de Israel, o se les concede el mérito de haber iniciado el movimiento reaccionario con Caifás, el primer fundador de la Liga Patriótica". Por lo demás, el autor de *Los gauchos judíos* sigue impertérrito, confiado en su Tierra de Promisión. "A pesar del empeño de los filósofos conservadores de mi dulce rincón yo seguiré creyendo que la vida es bella y seguiré voceando, como si todavía estuviera en la escuelita techada de paja, los versos que mecen nuestra alma en el amor de la libertad"¹⁴.

¿Retroceso ideológico, reajuste individual o síntoma de un proceso de recuperación que durante toda la década del 20 (especialmente a partir de 1922) hizo olvidar a muchos la crisis social y el chauvinismo xenofobo contra los inmigrantes asalariados? Tal vez las tres cosas. Pero lo cierto fue que, simultáneamente con la prosperidad económica y la movilidad social que promovió la década radical, los judíos especialmente protagonizaron un meteórico proceso de progreso socioeconómico y de veloz aculturación, al mismo tiempo que lograron desarrollar sus instituciones comunitarias.

La década del 20 fue para Gerchunoff fructífera no sólo literariamente: también lo tentó la política, y aspiró a la candidatura a diputado por el Partido Demócrata Progresista en 1922 y 1924 ¹⁶.

Pero, sobre todo, durante esos años hizo el aprendizaje de los límites del liberalismo argentino. O, más bien, comprendió el fracaso del sueño liberal

verificado en las insuperables contradicciones vividas en los años del yrigoyenismo.

Porque la adecuación a los nuevos límites y códigos de un liberalismo en retirada, Gerchunoff la emprendió al abandonar literariamente el *mito del gaucho* y el espíritu criollo. En 1924 aborda frontalmente el peligro del *nacionalismo activo* para su concepción liberal. Ese año abjuraba totalmente del indio y al gaucho, oponiéndole una suerte de *crisol cultural* fundado en el idioma.

Así, burlándose del nacionalismo, nos dice que "deberíamos aislar al país de las contaminaciones que suscita el intercambio con los demás países del globo, y volver al tipo

aborigen, salido de las brumas de la Colonia... Cuando los nacionalistas hablan del gaucho y del indio se deslizan por las superficies imprecisas de la poesía. Se valen de las dos individualidades desaparecidas en el tumulto del progreso argentino como ornamento retórico". Y evocando a Mitre y Sarmiento en su carácter de antigauchos, de europeizantes, como Jefferson y Lincoln fueron en EE.UU. los anglizantes, los contraponen al fascismo de Mussolini y la reacción nacionalista del país. De ahí en más se imagina las consecuencias desastrosas para la Argentina si un gobierno "logra concluir con la participación de las corrientes extranjeras en los movimientos sociales, aislándolos y forzándolos a una conducta recatada y mansa". En primer lugar, "el inmigrante sólo podría trabajar en las ciudades, cultivar su predio". Pero al imponerle condiciones deprimentes, se le negaría su libertad. "Obrero, labrador, comerciante o artista, su existencia se sujetaría a requisitos que le harían ingratas la fortuna y la paz". En esas circunstancias, "el hecho de vivir sin el privilegio de pensar, de luchar por sus aspiraciones, de ser un individuo con decoro moral y mental, optaría, indiscutiblemente, por irse a otros lugares menos duros" ¹⁶.

Consciente de "pertenecer a la humanidad blanca, a la comunidad de la cultura occidental", Gerchunoff alerta contra la interrupción del parlamentarismo democrático y la tentación de la tiranía.

Ahora bien, Gerchunoff tenía conciencia de la imposibilidad del pluralismo cultural en la Argentina, tanto como de los imperativos excluyentes del crisol de razas del nacionalismo en boga. Pero el problema, también a sus ojos, se plantea en términos semejantes a los formulados por numerosos nacionalistas y liberales: "Vienen a la Argentina gentes de origen diverso, nacional y racial. *¿Cómo los fundiremos en un cuerpo social coherente y en un espíritu unísono?* No será mediante un molde precalculado, impuesto como una coraza comprensiva". La gran panacea que soldará estas "agregaciones deseables de las corrientes humanas" en el país," piensa Gerchunoffes la *cultura nacional*.

Luego de evocar el rol unificador de la cultura italiana, a pesar de sus tradiciones de autonomismo regional, además de la función de la cultura inglesa y la española para sus respectivos países, Gerchunoff ofrece el ejemplo galvanizador de la cultura nacional judía: sus moralistas, sus filósofos, sus poetas, sus intérpretes teológicos, siguieron realizando el trabajo paciente e invisible que forma la unidad de un pueblo. De idéntica forma, arguye que Polonia habría sucumbido sin "una cultura y sin un idioma que fuese su representación fija y el signo de los matices indefinibles de su espíritu".

Lo que Gerchunoff proponía finalmente era fundar esa cultura galvanizadora en lo que llamaba "*la política del idioma*" para las corrientes inmigratorias de la Argentina. Repárese

en que esta idea surge en el escritor judeoargentino inescindiblemente vinculada a sus temores de que interrumpen la inmigración espontánea, cuyas primeras restricciones empiezan a verificarse justamente en 1924. "Esa política es vitalísima en una nación como la nuestra que necesita de los aluviones" inmigratorios como condición absoluta de su progreso y que necesita comunicar sus aluviones y su basamento común para no ser un tapiz de reacciones. Obtendremos convirtiendo las preocupaciones de la cultura en una preocupación cardinal de los gobiernos y de los ciudadanos" ¹⁷. Este programa cultural basado en el idioma de los argentinos buscaba esencialmente aventar la desconfianza que los nacionalistas sentían ante "los afluentes de las civilizaciones extranjeras, a los que se teme tanto como a la vida democrática y las fermentaciones populares".

También es posible leer su trabajo de 1924 sobre *El problema de la nacionalidad y la política del idioma* como la elaboración teórica de Gerchunoff de las famosas conferencias nacionalistas de Lugones pronunciadas un año atrás en el teatro Coliseo. En ellas el autor de *El payador* giraba hacia la virulencia xenófoba al alarmarle la "insolencia de ciertos extranjeros descastados, cuya soberbia colmaba la medida de lo prudente".

Es cierto: no fueron los maximalistas judíos el blanco de los ataques lugoneses, pero al ensañarse con las formas democráticas y legitimar la represión y la deportación de los "extranjeros perniciosos", muchos de sus amigos liberales judíos se sintieron muy conmovidos.

Gerchunoff, sin embargo, no aceptó en 1924 formular un juicio tan concluyente de su maestro y admirado amigo. Entonces escribe: "Cuando oí las conferencias nacionalistas de Leopoldo Lugones, pensé: Lugones realiza una obra de nacionalismo y de idealismo. Pero no la realiza con esa propaganda que será forzosamente en sus discípulos políticos restrictora del progreso y xenofobia, sino con sus poesías y con su prosa".

El autor de *Los gauchos judíos* no se engañaba acerca del viraje de Lugones; pero para Gerchunoff el autor nacional que había escrito en 1910 la *Oda a los ganados y las mieses* y que saludaba al "ruso Elías", continuaba siendo su patrono literario.

Y si le preocupaba que la Liga Patriótica Argentina y el Círculo Tradición Argentina auspiciaran sus conferencias, que inspiraron a sus discípulos fascistas y rosistas, hacia 1924, Gerchunoff sólo buscaba rescatar el nacionalismo de la lengua lugonesiana, ya que "él es quien nos ha trazado, en versos que repetirán las generaciones, la imagen ideal de la patria al celebrar la fiesta magna de la liberación"

Ahora bien, habiendo renunciado al espíritu criollo, Gerchunoff se replegará en el idioma cervantino para fijar, desde su indisputada hidalguía, una

pertenencia no solo cultural, que era cuestionada a los judíos por los nacionalistas, sino también cívica: su propia identidad nacional.

3 La crisis del pluralismo argentino y el uriburismo

La revolución uriburista del 30 de setiembre de 1930 precipitó las aprensiones y temores que no ocultaba Gerchunoff durante los años previos. "Iloy asistimos a la desolación de la vejez y de la caducidad que usurpan el puesto que corresponde a la energía moza. El país se ha quedado sin proyecto, sin imagen de lo que quiere ser", escribía Gerchunoff luego del golpe. La crisis política y socioeconómica, tal como son interpretadas en *Imágenes del país* (1931), habrían surgido por el frívolo materialismo de la riqueza del granero del mundo, "perdiendo el ánimo dispuesto a las empresas desinteresadas, y que apaciguaba el transmitido fervor español en las luchas locales..'

Este moralismo crítico del sistema liberal agro-exportador recurre a la analogía del espíritu perdido del Mayflower norteamericano y sus implicancias imperiales: también en Argentina el "singular prodigio de su prosperidad" la habría echado a perder. Gerchunoff compartía la misma crítica espiritualista y moralista que hacían los jóvenes del Centenario al liberalismo. Pide retornar al ideario austero de Mayo-Caseros como condición para su regeneración: ese es el modelo de nación que desea para la asimilación de los inmigrantes.

Nuevamente el símil norteamericano es evocado por Gerchunoff para pensar el caso argentino: "Mas, si es cierto que el inglés, el alemán, el italiano, o el judío se desnaturalizan en su ambiente de resonancia poderosa y asimilan la deformidad horrorosa de su acústica, se inhumanizan con la presencia de la borrasca dispersa, no es improbable —acaso sea seguro— de que en la perspectiva del tiempo se avecinará a una homogeneidad más afinada, a una sensibilidad más pulcra, y vuelva a ser en su magnitud postrera de océano humano, conexivo y no caótico, el reflejo de aquella imagen original"

Sin embargo, a este Gerchunoff temeroso del nacionalismo uriburista, quienes presuntamente deberían haber sido sus más encarnizados adversarios ideológicos, propusieron condecorarlo junto con el ideólogo de *La hora de la espada*. En efecto, Lugones y Gerchunoff fueron invitados en 1931 por el ministro de Instrucción uriburista a ser miembros de la flamante Academia Argentina de Letras. Pero el escritor judío rechazó la distinción. Este gesto poco conocido de quien se asumía como escritor profesional de las clases medias, y para quien tal honor hubiera significado una consagración áulica, luego de haber obtenido sólo el tercer puesto en el Premio Nacional de Literatura de 1927, merece una reflexión.

En efecto: dos contradicciones protagonizó este escritor judío prestigioso en tanto intelectual. En el Centenario, también él formaba parte de una generación de escritores hijos de la pequeña burguesía inmigratoria que ascendía en el horizonte literario oficial, donde los *gentlemen* literatos de la generación del 80 eran relevados por los hidalgos de provincia. Junto a apellidos inmigratorios sin abolengos (Giusti, Bianchi, Chiapori, Ravnani), Gerchunoff, además, aspiraba hondamente a ser par de aquellos escritores hidalgos pobres, pero con el abolengo que daba el parentesco señorial, o el linaje fundacional. Especialmente buscó la amistad de dos hombres paradigmáticos: Leopoldo Lugones, hidalgo pobre de Córdoba, pero descendiente de los hidalgos espa

ñols que intervinieron en la Conquista (Francisco y Juan de Lugones y Bartolomé Sandoval, a quienes dedica sus *Poemas Solariegos* en 1928; en el epígrafe de *Lunario sentimental*, reproduce un romance de Tirso de Avilés para recordar el origen de su apellido). El otro joven del Centenario admirado por Gerchunoff fue Manuel Gálvez, también descendiente de fundadores de ciudades, de conquistadores y de inquisidores: abolengo nobiliario que compensaba su pobreza. El triunfo de Gerchunoff, precisamente, fue haber sido aceptado por esa élite cuyos hombres, si decidieron profesionalizarse como escritores e impugnar desde una crítica moralista y espiritualista al círculo áulico de los *gentlemen* intelectuales del 80, nunca renunciaron a constituirse en sus herederos y amanuenses ideológicos. Sea el Lugones eufórico de las *Odas seculares*, o el Gálvez antipositivista xenófobo de *El diario de Gabriel Quiroga*.

Ya hemos visto cómo Gerchunoff se valió del telurismo y de la hispanofilia para presentar sus respetables credenciales ante los Ricardo Rojas y los Roberto Payrú. Sin embargo, queda por comentar la otra contradicción vivida por el escritor judío: fue el único que no cambió de los amigos de ese grupo —verdadero falangsterio de hidalgos desdeñosos de jugar a los marqueses de salón literario—. Porque luego de los años locos del alvearismo y del goce despreocupado se producen conversiones ideológicas muy significativas. Lugones giraba hacia el nacionalismo de la espada, bendiciendo al uriburismo; Gálvez conspiraba contra Yrigoyen por más que se arrepentirá poco después escribiendo su biografía, y Carlos Ibarguren, compañero del mismo partido Demócrata Progresista, y junto a quien Gerchunoff acompañó como candidato a diputado en 1924, se convertirá al nacionalismo ultra y xenófobo, igual que otro escritor de moda, hidalgo provinciano y también ex demócrata progresista: Martínez Zuviría, el antisemita rabioso de *Kahal* en 1934 y *Oro* en 1935.

Gerchunoff, en vísperas del golpe de Uriburu, se va quedando solo. Porque si el nacionalismo lo va sustrayendo de la cultura hispanotelurista —y de las canongías que se reparten los nacionalistas católicos como Manuel Gálvez, Martínez Zuviría y Francisco

Luis Bernárdez—, Gerchunoff retrocede y se reintegra definitivamente a "La Nación" en 1929, luego de dirigir "El Mundo", apenas un año. Es en este contexto de repliegue y separaciones donde decide declinar ser miembro de la Academia Argentina de Letras. No obstante, este escritor judío nacionalizado que escribía para un próspero y cada vez más numeroso público de clase media, toma distancia frente al plebeyismo de las producciones típicas de las clases medias inmigrantes: el sainete, el grotesco, el tango, el lunfardo. Elige el repliegue y el embeleso en una escritura castiza y larretiana, moralista y refractaria de los nuevos ambientes y temas que aborda, por ejemplo, Gálvez: el malevaje de *Historia de arrabal*, la prostitución en *Nacha Regules*. Además, toma distancia de aquellos que escriben sobre la angustia de la baja clase media como los cuentos de Roberto Arlt.

Parecería que Gerchunoff, en esos años, trastabilla y pierde espacio: no lo conforma el esteticismo del martinfierrismo, ni la estética proletaria de Boedo, ni, por supuesto, el realismo social de la novela nacionalista. Prácticamente, deja de escribir "literatura" durante los años treinta, reemplazándola por el periodismo, desde donde librará una lucha comprometida antifascista. Y eso, a pesar de lo que aduce en la carta de renuncia al honor de formar parte de la Academia; "Considero que la función académica es incompatible con mi concepto de la actividad de escritor. Se atribuye generalmente a la Academia la misión irrealizable de conservar la pureza del idioma y de velar por la tradición de un país... Yo creo, en cambio, que esos institutos no ejercen ni pueden ejercer influencia positiva en el desarrollo espiritual de una nación y permanecer habitualmente ajenos a las grandes agitaciones que deben interesar al hombre de letras y en las cuales encuentra su obra el estímulo poderoso de la realidad..."²⁰.

Ahora bien: "estas grandes agitaciones y el estímulo poderoso de la realidad" Gerchunoff sólo las transmitirá a partir de su labor periodística: no como escritor. Tal desdoblamiento había empezado pocos años antes del golpe uriburista. Es decir, cuando ya en 1929 decidió escribir *Los pequeños países frente al imperialismo norteamericano*, defendiendo, además, apasionadamente a Sacco y Vanzetti, pero sin renunciar a escribir, mandarín y castizo, literatura para estetizantes; *Enrique Heine, poeta de nuestra intimidad* (1927) y *Los amores de Baruj Spinoza* (1932).

Es el mismo desdoblamiento que continúa cuando se desempeña como periodista corresponsal de "La Nación" en la VII Conferencia Panamericana de Montevideo, publicando artículos en favor de los países pequeños del continente, y, simultáneamente, escribe como "hombre de letras" exornado con la imagen profesional de la literatura: *El hombre importante* (1934) y *La clínica del Dr. Mefistófeles* (1937).

Repentinamente, a partir del estallido de la Segunda Guerra Mundial, Gerchunoff escritor deja de escribir, y sólo lo ocupa el periodismo antinazi y projudío.

Este es el proceso de desplazamiento, con todas sus mutaciones y componentes, que conduce a la crisis de Gerchunoff como escritor judeoargentino. Y, especialmente, a la revisión de una antigua certeza, ahora convertida en quimera: la constatación de una escindida identidad. Porque la saliencia judía de su argentinidad, en conflicto con el nacionalismo, ha de ser la herida abierta, sobre la cual escribe. Pero no ya como escritor de libros castizos y arcanos, sino en tanto periodista punzante, fogoso y digno.

4. De la crisis del liberalismo al antisemitismo

El temor a las agresiones antijudías de la Legión Cívica y de otros grupos nacionalistas de extrema derecha surgieron junto con el golpe de Uriburu. Durante su gobierno los legionarios se constituyeron en grupos de choque para reprimir desórdenes. El 25 de mayo de 1931 los legionarios desfilaban ante Uriburu. En las elecciones del 8 de noviembre de ese año se preocuparon de la custodia del general, pero recién a partir del triunfo del binomio de la Concordia, Agustín P. Justo-Julio A. Roca, se lanzaron a la violencia anticomunista y antijudía simultáneamente. La crisis socio-económica del país sirvió de cultivo a sus designios xenófobos. El 25 de mayo, otra vez la Legión Cívica desfilaba ante la Casa Rosada, y poco tiempo después daba a publicidad su programa corporativo y fascista, restringiendo la inmigración, y prohibiendo el acceso a cargos públicos para los extranjeros. El 1° de agosto, dos legionarios, Juan Carulla y Díaz Vieyra, fundaron el diario "Bandera Argentina", en cuyo primer número postergan su siempre latente amenaza a la colectividad: "...los señores judíos pueden dormir tranquilos; por el momento no pensamos sistematizar una campaña de 'pogroms'. Lo único que no permitiremos jamás es que nos gobiernen..." El 16 de agosto editorializaba, urgiendo reemplazar "el liberalismo de izquierda por una entidad nacional formada de jerarquía y disciplina". Tres días más tarde, publicó la foto de un acto de masas nazis con este epígrafe: "¿Cuándo veremos una cosa igual en la Plaza de Mayo?"²¹. El 20 de agosto de ese año, la colectividad judía de Buenos Aires vivió momentos de pánico ante los trascendidos de un inminente pogrom, luego del mitin

convocado en Plaza del Congreso por la Comisión Popular Anticomunista. Numerosos judíos decidieron cesar su actividad comercial y abstenerse de concurrir a espectáculos públicos ese día. El clima de angustia fue tal que el doctor Manacorda, del Partido Socialista Independiente, interpeló al ministro del Interior, Leopoldo Meló, en la Cámara

de Diputados el 19 de agosto, denunciando el peligro y la completa impunidad de los antisemitas. "Noticias Gráficas", del día 20, denunciaba la campaña insidiosa que buscaba asociar anticomunismo con antisemitismo por parte de los nacionalistas. Leopoldo Lugones, nuevamente salió en defensa de los judíos: "Es completamente falso y maligno sostener que judíos y comunistas son la misma cosa", advierte, pero sin olvidar de una sospecha que compartían todos sus admiradores legionarios: "existen muchos israelitas pobres y estudiosos (que se sienten) arrastrados a él (comunismo); sobre todo si son jóvenes", dejando bien en claro "que no pocos israelitas desesperados abracen el comunismo en natural reacción contra una iniquidad que les niega patria por el hecho de serlo" ²².

Ahora bien: Gerchunoff no escribió una sola palabra en esa oportunidad, repitiendo su silencio como en la Semana Trágica. Sus amigos Samuel Eichelbaum, Enrique Dickman y Alejandro Portnoy, en cambio, reaccionaron valientemente, luego del pronunciamiento y desagravio de escritores argentinos prestigiosos de la talla de Jorge Luis Borges, Ricardo Rojas y Luis Emilio Soto²⁸.

Dos intelectuales judíos relacionaron el amago pogromista con la profunda crisis económica y social del país, que aún se hacía sentir, por más que ella iba a superarse al poco tiempo. Luego de escribir con ironía de la supuesta culpa de los judíos, Aarón Spivack, con sorna y causticidad, recuerda las causales de la crisis que le atribuían a la colectividad: desde "los intereses de empréstitos internacionales contratados para el despilfarro electoral", a la negativa de "los terratenientes de suscribir el empréstito patriótico", pasando por la desocupación y el malestar popular²⁴.

León Klimovsky, por su parte, despojado de toda ironía, pero con similar valentía, intentó explicar la necesidad del justismo de una "válvula de escape" para sortear la crisis económica. Por eso, denunciaba el hecho de que los "judíos argentinos..., deben estar alertas a la menor oscilación del peso..., a Ja más pequeña oscilación en la venta de carnes, seguros de que las consecuencias recaerían sobre ellos". Para aludir, inmediatamente, a la vulnerabilidad estructural de la colectividad, elegida como válvula de escape: "¿Por qué, pues, **216**

no rotular al judío como culpable de cuanta irregularidad o desequilibrio sufra un país, que posee una colonia judía, si bien inferior en cantidad a la española, italiana, inglesa, alemana, francesa, *en cambio, más débil y menos peligrosa para intervenciones diplomáticas internacionales...*?" ²⁵.

A partir de 1932 se acentuó la represión al movimiento estudiantil, la cesantía de docentes universitarios y la legislación anticomunista en diversas provincias (Buenos Aires, Salta, Mendoza, Corrientes, San Juan, San Luis, Catamarca). En 1933 la Legión se lanzaba al ataque frontal, después de haber promulgado su Ley Orgánica.

La consigna era la destrucción de los partidos políticos y la guerra a muerte al marxismo. Justo firmó un decreto prohibiendo el uso de la bandera roja en los actos políticos y el 19 de mayo los legionarios agredían en plena Cámara de Diputados a la bancada socialista. Veinticuatro horas después, hicieron un acto de repudio al parlamentarismo en la Plaza del Congreso. El 1 de agosto estalló una huelga universitaria de 24 horas como repudio por el arribo al país de quince nazis. La identificación con el nazismo en el poder fue inequívoca. Juan E. Carulla, en su libro *Al filo del medio siglo*, recuerda que por invitación de Matías Sánchez Sorondo concurrió junto con no menos de veinte legionarios para presentar sus saludos al barón Edmundo von Thermann, nuevo embajador del Tercer Reich en Argentina²⁶. En setiembre de 1933, y como homenaje a Uriburu, más de 3.000 legionarios uniformados desfilaron por avenidas de la Capital Federal en dirección a la Recoleta. El 28 de setiembre, fue muerto el diputado provincial socialista José Guevara, en Córdoba, y una serie de ataques a manifestaciones de estudiantes reformistas en Mendoza y a obreros de izquierda. Ese mismo año sufrió un atentado Arturo Frondizi y el escritor judeoamericano Waldo Frank, huésped de Victoria Ocampo, fue salvajemente golpeado por una banda fascista que castigaba su doble condición de judío y hombre de izquierda. En esta coyuntura hay que analizar el especial ensañamiento de la Sección Especial de actividades anticomunistas de la Policía, a partir de 1930, contra escuelas, bibliotecas y órganos periodísticos judíos de orientación izquierdista. Las así llamadas *Escuelas Laicas y Obreras Judías* fueron requisadas y, en 1936, clausuradas nuevamente, sufriendo incluso deportaciones de maestros y prohibidos sus actos por disposición policial²⁷.

Mil novecientos treinta y tres es el año en que Gerchunoff le sale al cruce directo tanto al "nacionalismo pasivo", ese de la "emoción poética y épica de recordar", y simultáneamente denuncia al nazismo triunfante en Alemania. Pero todavía es optimista. Al nacionalismo pasivo que se repliega en la añoranza de una Argentina pastoril y de montoneras, él le opone el nacionalismo activo de los organizadores del país, que se "traducía concretamente en hechos y deseos de hechos, imantado de devenir"²⁸. En su artículo *Israel Cautivo*, publicado el 16 de abril de 1933 en "La Nación", se consuela con la ilusión de que los cristianos se sumarán a las voces de condena a las persecuciones de Hitler: "Por primera vez, desde los tumultos antijudíos del siglo ix, las iglesias cristianas se unen a los judíos para protestar contra la persecución alemana. Las comunidades protestantes y los católicos de los Estados Unidos, así como los católicos de Francia, han dado a Israel un testimonio de fraternidad en su dolor. Israel, nuevamente cautivo, ha recibido en su amargura la sonrisa de Cristo".

Esta apelación a la misericordia cristiana, hemos visto, formaba parte de los componentes ideológicos de Gerchunoff. Así, dos años antes, con motivo de su discurso pronunciado en el acto de homenaje al Barón Mauricio de Iirsh, sus alusiones cristianas habían molestado a los diarios de la colectividad. La inmigrante judía de la zona de residencia rusa seguía siendo para él aquella "en que resplandece el suave perfil de la Virgen María" y sus hombres agobiados por la opresión zarista, "resurgen como los que siguieron las huellas fragantes de Jesús". A estos judíos evangélicos redimió

el Barón Hirsh, ese "jefe de otro Exodo", al radicarlos en Argentina. Esos judíos "que se reunían en las pequeñas sinagogas, como en Efeso y como en Antioquía en los años de siembra cristiana, cuando los discípulos de Pablo y de Juan describían en las asambleas ansiosas los actos de los Apóstoles, empezaron a oír el nombre de Argentina. .

En 1936, Gerchunoff escribe alarmado de los "hábitos políticos" del país que no guardan relación con "la doctrina de democracia republicana" de Tucumán. Le aflige "la incertidumbre en lo que se refiere a la estabilidad íntima de las normas que ya hubiesen debido consubstanciarse con el temperamento del pueblo". La crisis política, además, se traducía para él en una crisis moral: Si hubiéramos comprendido que debíamos aparejar con el albaceazgo democrático de Tucumán el albaceazgo moral, hoy sería la Argentina uno de los países más completos de América"⁸⁰.

Pero en 1937, su idealismo moralizante se trueca en lapidaria acusación.

lista vez, no desde algún artículo periodístico, sino en el prólogo de un libro sionista: *Renacimiento de Israel*.

Era la primera vez que Gerchunoff hablaba abiertamente del "Problema judío", también como problema que aqueja a su país. Sin rodeos, confiesa en 1937 lo que calló en la Semana Trágica de 1919; lo que en 1921 apenas ironizaba, durante las secuelas pogromistas que atizó la Liga Patriótica en Villaguay; y lo que silenció en el conato antisemita de Buenos Aires en 1932. En cambio, ahora frontalmente lo denunciaba: "En la Argentina y acaso en no pocos medios sudamericanos empieza a difundirse la preocupación del semitismo y del antisemitismo. Con hostilidad abierta u oblicua se mezcla al judío, su presencia o ausencia, a la discusión de cuestiones comunes de política, de economía, de transformación social. Este hecho, que se traslada a los escenarios de América por rachas de contagio ultracontinental, no puede desdeñarse, como se hacía una década atrás, ni imputarse exclusivamente a factores momentáneos, por más que obedezca a causas duraderas, si medimos su intermitencia con noción de historia y no con una sensación fugitiva de crónica. En 1919, a raíz de lo que se llamó la 'Semana de Enero', que fue, según es sabido, una huelga deliberadamente fomentada por razones demagógicas y reprimido con idéntico impulso de brutalidad anárquica, grupos de jóvenes nacionalistas invadieron el barrio judaico, maltrataron a ancianos y a mujeres al amparo indiferente de la fuerza pública, y vincularon así su reacción contra las ideas de reforma con un primer furor antisemita. *Entonces pudo decir D. Leopoldo Lugones que se trataba de un falso problema. Hoy no sería fácil sostenerlo porque esa falsedad se ha vuelto, por lo menos, 'versal'*"³¹.

Un año antes Gerchunoff había discutido con rofascistas como Ungaretti y Puccini en el Congreso Internacional del Pen Club celebrado en Buenos Aires la naturaleza antisemita del régimen italiano. Explicó su declinación a Visitar Roma, y recordaba una nueva frustración: la posición antisemita del periódico católico "Civiltà Cattolica", que hacía uso un "basamento doetri narlo laico" para justificar su judeotobia. Es el mismo repositorio argumental económico-político, arguirà Cerchimeli, al que echa mano el antisemitismo criollo.

"En las calles de Buenos Aires se leen carteles en que se insulta a los judíos en nombre del institucionalismo argentino; se les acusa de enajenar y esconder maliciosamente el oro, de comprarlo, de venderlo, de perturbar la política, de envenenar el espíritu público, de ser corredores del comunismo: capitalistas y usureros implacables y gusanos antisociales".

Hugo Wast, en el prólogo de su novela *El Kahal*, afirma que gritar "Abajo los judíos" equivale a gritar "Viva la Patria". El nacionalismo agresivo, disfrazado con el antifaz fascista o nazi; el conservadorismo que aspira a la explotación de sus pretéritas behetrías, que encuentra en la democracia y en la libertad de pensar una palanca de su desalojo de los andamios gubernativos; los partidos que no dan generalmente en la tecla que provoque el sonido repercutidor en el ámbito; esos haces heterogéneos, emplazados o desplazados por disímiles motores de éxito o de decadencia, se ceban en el judío, lo usan como alcaloide, como estupefaciente y como excitante en su lanzamiento a la conquista de la popularidad, del poder".

De pronto, desaparecen las dudas y vacilaciones para plantear, con esa lucidez que había caracterizado a Gerchunoff en la defensa de otras causas, la causa judía en su país. Porque siente que, a pesar de que los antisemitas no representan la opinión pública de su sociedad, ella vulnerabiliza la posición del judío en el país, le sustrae la confianza en su integración al mostrarle que le "movieron el piso". De ahí que, a pesar de la mala fe de las campañas antisemitas, eso es menos ardua o triste la posición del judío en el país de añiscmitismoñ dHusión. A rebuscada oblicuidad moral de los propagandistas del Ferror añitudío~ñcTmengua el efecto de ese terror; no disminuye la perplejidad de su víctima o del ciudadano hebreo, de la población hebrea acogida a la protección de reglas constitucionales, de leyes igualitarias" ³². Aquí es donde Gerchunoff, el democrático, el liberal, interroga a quemarropa' al liberalismo argentino, la pregunta crucial que lo viene atormentando desde 1919: "¿Son más resistentes esas reglas y esas leyes que el embate furioso que pretende quebrantarlas entre nosotros, aquí, en la Argentina, como se quebrantaron en Alemania, se están quebrantando prácticamente en Polonia y no tardará en suceder en Italia?" Y como para que no haya dudas de su sinceridad, enfatiza la cardinalidad de la cuestión sea quien fuere el judío atribulado: "He ahí el problema que es indispensable plantear. No hay judío, partidario o no de la asimilación, que no haya intentado resolverlo hipotéticamente"⁸³.

Pero antes de dar a conocer su manera de resolver esta cuestión, que desde entonces la vive obsesivamente, Gerchunoff puntualiza la complicidad estatal con el antisemitismo durante el golpe uriburista: "En el breve lapso 220

en que dominó en la Argentina el dictatorialismo, encarnado en la revolución y en la presidencia provisional del general Uriburu, se expulsó a los judíos de las cátedras, se eludió el nombramiento de judíos, se dio crédito en la lodosa batahola pedagógica a cuanto infundio antisemita quiso extender, propalar y arraigar el fascismo de la muchachada". Esta transigencia con el antisemitismo criollo desapareció "de pronto con el triunfo del radicalismo" y reaparece "con encubierta violencia o con desnuda franqueza, con el rebrote artificioso de la reacción". De ahí la certeza de que el antisemitismo continuó "por esa senda, se la ensanchó, se la sistematizó. Se puede estar seguro de que en ninguna oficina técnica será ascendido un judío —no digo en vano esas cosas— por sabio que fuese en su especialidad, y en las actividades técnicas se nombrará un judío si no hay más remedio, como acontece a menudo" ⁵⁴.

No obstante, la Década Infame para Gerchunoff no fueron los años del justismo, sino que culminaron con el triunfo de Ortiz-Castillo: ellos encarnan, aún mucho más que el uriburismo, la crisis de legitimidad del liberalismo. El fraude patriótico y el neutralismo ante la amenaza fascista constituían los fantasmas que acechaban su sueño democrático, perpetrado tras la mascarada republicana y constitucional.

En efecto, fue a partir de 1937 que Gerchunoff se lanzó a la denuncia, poniendo fin a su autocomplacencia con ciertas prevenciones del justismo en materia tan sensible como las restricciones a la inmigración judía. Así, Gerchunoff llegó a aceptar el criterio exclusivo de "inmigración legal" para admitir la inmigración judía en los años 34-36. Porque si por un lado reconocía lo "arbitrario de la concepción del gobierno en limitar "la inmigración hebrea", por el otro concedía la aplicación de barreras "de acuerdo con lo que admite su concepción arbitraria de la fusión étnica, su ideal de tipo étnico, o el instintivo presentimiento de su devenir". Lo importante para el Gerchunoff de esos años era la seguridad "de crear una armazón jurídica...", y de tal forma precisar los límites para "detener el antisemitismo agresivo". Es que también para Gerchunoff la legitimación del justismo a la crisis del liberalismo en retirada que instauró el defenestrado uriburismo, lo tranquilizaba por su adecuación formal a los preceptos constitucionales de la relación del poder político con otros sectores del poder: desde el militar hasta la esfera cultural-religiosa y la libertad de prensa (salvo para los diarios comunistas), pasando por las libertades públicas como las de reunión y asociación³⁸.

NOTAS

¹ Esta contradicción peligrosa de recurrir "a formas reaccionarias de vida" para legitimar modelos de asimilación, ha sido señalada por Gudiño Kramer a propósito de *Los Gauchos Judíos*. "Asimilarse a las formas reaccionarias de vida y cultura, o morir. Pensando en este dilema, comprendemos cuán justa es la prevención de muchos judíos cuando oyen hablar de asimilación . . .". Y recordando el relato donde el autor narra la muerte del rabí Abraham por parte de un gaucha pendenciero, Gudiño Kramer agrega: "No sólo judíos honorables como el rabí Gerchunoff fueron víctimas en nuestro país de los resabios de la barbarie gauchesca .

. . Generalmente el criollo cuchillero mató al gringo indefenso estando borracho, pero también confundido por un resentimiento larvado hacia el invasor, con el cual no tenía medios ni mayores oportunidades de estrechar vínculos amistosos o de leal reciprocidad" ("Sobre la actualidad de los Gauchos judíos", *Davar* No 31/33, págs. 117 y 121).

² Gerchunoff, Alberto: *Entre Ríos mi país*. Ed. Futuro, Bs. As., 1950, págs. 35/36.

³ Gerchunoff, Alberto: *El pino y la palmera*, Ed. Sociedad Hebraica Argentina, Bs. As., 1952, págs. 15/16.

⁴ Lugones, Leopoldo: *Los falsos problemas*, en revista *Vida Nuestra* N° 2, Bs. As., agosto de 1918, págs. 25/26.

¹⁵ Giusti, Roberto: *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas en *Nosotros*, V., febrero de 1910, pág. 148. David Viñas fue el primer crítico que usó este comentario de Giusti para demistificar las razones socioeconómicas del odio al gringo. Ver *Literatura Argentina y Realidad Política*. Jorge Alvarez, Bs. As., 1964, pág. 360.

⁰ Giusti, Roberto: Respuesta a la Encuesta de *Vida Nuestra*, con motivo de los sucesos de la Semana Trágica. No 7. Enero 1919, pág. 155.

⁷ Viale, Carlos Dalmiro: *Respuesta a la encuesta de Vida Nuestra*, pág. 180.

⁸ *Ibidem*, pág. 181.

^M Calou, Juan Pablo: *Respuesta a la encuesta de Vida Nuestra*, pág. 179.

JO *Ibidem*, pág. 180.

¹¹ Gerchunoff, Alberto: *La promesa del mayor bien*, en *Vida Nuestra*, abril de 1919, págs. 2/3. Publicado a manera de editorial.

¹² Gerchunoff, Alberto: *La nueva inquietud*, en *Vida Nuestra*, diciembre 1918TM

¹³ *La promesa del mayor bien*, op. cit., pág. 3.

¹⁴ Gerchunoff, A.: *Los sucesos de Villaguay*, en *Vida Nuestra*, N° 9, Año IV, marzo de 1921, pág. 194. Adolfo Dickman, aunque indignado, le restaba trascendencia frente a otros conflictos sociales del momento: "Lo que acontece en Chubut, Río Negro, La Forestal, el Chaco santafesino, en Córdoba, son acontecimientos más importantes, y no se han prestado a tanta sociología barata" derrochada con profusión por cierta prensa y por algún legislador alarmista o alarmado" (pág. 198).

¹⁵ Gerchunoff, Alberto: "El Problema de la Nacionalidad y la Política del Idioma", en *Argentina, País de Advenimiento*, Losada, Buenos Aires, 1950, pág. 111.

¹⁰ En 1922 Gerchunoff fue candidato por el Partido Demócrata Progresista a la Cámara de Diputados, acompañando la candidatura a Senador Nacional de Carlos Ibarguren. Es interesante notar que un intelectual judío fue seleccionado ese año para acompañar la fórmula electoral al lado de un notorio hispanista nacionalista. Sugestivamente, la propaganda bilingüe (ídish-castellano) que difundió el Comité de la Juventud Israelita del P.D.P. (dirigida por su Secretario Enrique Nlichalovich y presidida por Salomón Gutman) apuntaba a identificar lo hispánico con lo judío. "Ciudadanos judíos: Votad por Carlos Ibarguren (el defensor de los intereses israelitas en la quiebra del Banco Hispano Sud-Americano) porque es la expresión más genuina de la fraternidad hispano-judía." Seguido de: "Ciudadanos israelitas: Si quieres tener un verdadero representante en el Parlamento, votad por Alberto Gerchunoff." Archivo IWO, Buenos Aires, vid. el eco de esta campaña y también su propaganda en *Di Idishe Tzaitung* (pág. 6, 26 de marzo de 1922, donde el Comité de la Juventud del P.D.P. hace el elogio de Gerchunoff como el representante más ilustre de las generaciones judeo-argentinas para representarlas en el Parlamento.) En 1922, Ibarguren aún no había hecho

su conversión al fascismo abierto, tal como en 1934 lo expresó en *La inquietud de esta hora* (Liberalismo, corporativismo, nacionalismo. Librería Editorial La Facultad, Bs. As.). Pero ya en 1922 fue uno de los primeros en tratar de organizar una extrema derecha entre los conservadores. La revolución uriburista le dio la oportunidad, especialmente cuando fue interventor de la provincia de Córdoba. Ver Marysa Navarro Gerassi: *Los Nacionalistas*, Jorge Alvarez, Bs. As., 1968, págs. 159/160.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 112.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 120.

¹⁹ Gerchunoff, Alberto: *Imágenes del país en "Argentina país de advenimiento"*, op. cit., pág. 1388.

²⁰ de Lowy, Sara J.: A. Gerchunoff: *Vida y obra*, pág. 218, citado en Beatriz Stambler; "La vida y la obra de A. Gerchunoff". Disertación doctoral para la Univ. de New York City, 1976, USA.

²¹ Troncoso, Oscar: *La legión cívica*, revista *Panorama* 3/11/1970, págs. 49/50.

²² Mundo Israelita, 27/8/1932, pág. 2, col. 2.

²³ Mundo Israelita, 20/8/32, págs. 5 y 6; 27/8/32, págs. 1 y 2.

²⁴ Mundo Israelita, 20/8/32, pág. 6.

²⁵ Mundo Israelita, 3/9/32, pág. 4.

²⁶ Canilla, Juan E.: *Al filo del medio siglo*. Ed. Llanura, Bs. As., 1951, pág. 140.

²⁷ Senado de la Nación, Proyecto de Ley, Informes y Antecedentes. *Represión del Comunismo*, Sonador Matías Sánchez Sorondo, tomo II, pág. 319 a 434. Bs. As., 1940. Se describen detalladamente los materiales didácticos, libros y composiciones escolares secuestradas por la Sección Especial de la Policía en las escuelas obreras judías. Para conocer la defensa y descargo, ver: *La verdad sobre los allanamientos de nuestras escuelas*. Asociación Escuelas Populares Israelitas de la Rep. Argentina, Bs. As., 1937. Incluye la interpelación del diputado radical Ernesto Sanmartino al Ministro del Interior.

²⁸ Gerchunoff, Alberto: *Patriotismo activo*, en "Argentina país de advenimiento", op. cit., pág. 77/83.

²⁹ Gerchunoff, Alberto: Discurso en Homenaje al Barón de Hirsch en *El pino y la palmera*, op. cit., págs. 34/5.

⁸⁰ Gerchunoff, Alberto: *Doctrina republicana y albaceazgo moral*, en "Argentina, país de advenimiento", op. cit., pág. 88.

³¹ Gerchunoff, Alberto: Prólogo a *Renacimiento de Israel*, de Ludwig Lewinshon, editado por Ed. Israel, Bs. As., 1937. Reproducido en *El pino y la palmera*, op. cit., págs. 75/76.

⁸² *Ibidem*, pág. 77.

³³ *Ibidem*, págs. 78/80.

⁸⁴ *Ibidem*, pág. 81.

Véase Ana María Mus tapie: "La crisis de legitimidad de 1930, *Criterio*, abril 1979, págs. 254/265.

CAPITULO II

Gerchunoff, la Segunda Guerra Mundial y la integración cultural en la Argentina

El núcleo de intelectuales judeoargentinos que acompañaron a Gerchunoff a plasmar institucionalmente su ideario de integración cultural, fundaron en 1922, bajo su patronazgo, la Sociedad Hebraica Argentina. Desde el primer momento, el autor de los *Los gauchos judíos* ofició de mentor ideológico y patrono espiritual de la nueva institución que bautizó con el oxímoron Hebraica Argentina

El reconocimiento oficial de las autoridades de este importante centro cultural y artístico de la colectividad para con Gerchunoff tiene connotaciones mitológicas. Con motivo de inaugurarse la *Sala Gerchunoff* de la Biblioteca de la Hebraica, su memoria fue enaltecida como un Héroe Fundador. Marcos Satanowsky identificó "el pensamiento y la afectividad de su corazón, con todo lo que aquí se hace y tiene alcance perdurable... Gerchunoff nos acompañó siempre en las tareas superiores de la institución e influyó fuertemente en la configuración de su espíritu"². El editorial del número especial de "Davar" consagrado a su memoria lo llama "la personalidad más importante surgida de las masas judías llegadas al Río de la Plata...", constituyó un elemento esencial en el arraigo judío en la Argentina", porque "encarnó con naturalidad en su vida la conciliación de lo argentino y lo judío". De ahí que la institución y "Davar" aspiren "a ser el mayor eco de su voz, poderosa y múltiple, que durante más de cuarenta años se escuchó entre nosotros..",³. Mas la caracterización de Leonardo Glusberg, en ese mismo homenaje, constituye una concisa síntesis de los vínculos de patronazgo gerchunoffiano hacia la Hebraica. Porque este "vocero intelectual de la Sociedad Hebraica Argentina tuvo una *profunda significación simbólica* en los actos trascendentales de la Institución. Por ejemplo, al darle el nombre de Sociedad Hebraica Argentina, al titular

Davar' a su revista literaria, al pronunciar conferencias, al ofrecer la bienvenida a Albert Einstein, Stefan Zweig, Sanín Cano, Emil Ludvvig, Saúl Chernijowsky, Paul Langevin, Benjamín Cremieux, Jacques Maritain... Al traducir y exponer el sentido de la Hebraica en la colocación de las piedras fundamentales de este magnífico edificio, y como orador de los grandes actos de la Institución.. "⁴.

Ahora bien: resulta muy interesante analizar el impacto que acusó la SHA, justamente durante los años de crisis del liberalismo argentino, el cual amenazaba la obra gerchunoffiana de integración cultural que venía desplegando con éxito. Es posible constatar que las dudas, tanteos y proyectos culturales de la institución durante los años 30 y 40, se inscriben en la misma zona de repliegue y exasperación paulatina —con matices y altibajos— en la cual se debatía en esos años su patrono ideológico, don Alberto Gerchunoff.

Ya en ocasión de colocarse en 1937 la piedra fundamental del solar que ocupa el nuevo edificio, fue precisamente Gerchunoff quien marcó claramente el periplo que va desde las ilusiones integracionistas, fácilmente optimistas de la primera postguerra, al sentimiento de los años treinta. Quedaron atrás, los años en que el antisemitismo de 1919 fue visto como efímero, "sin relación con el antisemitismo tradicional". Años de esperanza en la integración pacífica de la comunidad. Por eso, la Hebraica Argentina cumplió, desde su fundación en 1924, el rol de forjar una integración judía al país a través de la cultura. "Un medio para acercársele y tornarle accesible lo más típico y vernáculo del espíritu hebreo y, a la vez, poner en contacto al hombre de quien mana ese espíritu con la mentalidad argentina, con la conciencia de una comunidad que ya es la suya y en la cual debía desempeñar, sin desvanecimiento de su fisonomía hereditaria, una función cooperadora"⁶.

Durante más de tres lustros la Sociedad Hebraica Argentina se constituyó, en palabras de Gerchunoff, en "un instrumento cultural de la colectividad y un órgano de comunicación con la masa circundante, a través de una misión de intercambio y de riesgo recíproco"⁶.

Este "factor judeoargentino", sin embargo, replantea su rol legitimador ni bien aparecen las primeras fisuras del liberalismo a través de las cuales se ^{hizo} an las críticas a la legitimidad-judío argentino. Porque, para Gerchunoff, había comenzado una nueva época: "Lo que en los primeros años de su existencia solo se cifraba en una tarca espiritualmente comunicativa, se complementa en la actualidad con un trabajo de defensa, *porque si antes tenía que explicar el judío su historia a lo largo de la Diáspora con un sentido filosófico y poético, hoy necesita luchar para subsistir o luchar para mantenerse en el goce del derecho común y en los privilegios ordinarios de las convivencias nacionales.*

"No debemos y no podemos engañarnos. El combate contra el judío se universaliza en la medida en que se ahonda la desesperación humana, y aquí, entre nosotros, se perciben los ecos de ese fragor mundial..."⁷.

Esta sincera confesión, ¿significa quizás un retroceso en el camino de la integración cultural de Gerchunoff? No: más bien el reconocimiento de sus límites, y el afán de perseverar, a pesar del antisemitismo. Porque este repliegue es un movimiento de defensa "que asume un aspecto múltiple, y el que realiza la Sociedad Hebraica Argentina representa, acaso, el esfuerzo más eficaz. *Consiste en afirmar que en el ambiente en que actuamos y en el país con que nos identifica el*

sentimiento y la voluntad de arraigo, no podrá dañarnos la hostilidad deliberada o la pereza de una comprensión defectuosa; no lograrán disminuir nuestra capacidad de contribución argentina, ni hemos de perder en este espacio, que debiera ser de amplia serenidad cordial, la condición más esencial judía, que radica en la vitalidad del espíritu"⁸. (El subrayado es mío. L.S.).

Ante esta dolorosa conciencia del odio renacido en Europa o el "naciente rencor en América", el judío no debía resignarse como si fuese una fatalidad de su destino. Lo que cambia es la voluntad de Gerchunoff de resistencia, de luchar para "mantenerse en el goce del derecho común", el cual, hasta entonces, el judío liberal de la Hebraica pensaba haberlo conseguido con su incuestionable integración social y cultural al país, mientras que, de ahora en más, Gerchunoff lo convoca a luchar por ese privilegio que dejó de ser "ordinario" e incuestionable en la convivencia nacional.

Al principio de su alocución, ante los asociados de la Hebraica, el autor de *Los gauchos judíos* aludió a las nuevas lecciones de realidad que habían obligado al judío a "no olvidar por completo su extraño carácter de huéspedes no invitados en los rincones en que se aglomeran desde hace tantos siglos".

Contra tal riesgo de ser meros inquilinos indeseados, y no propietarios, la Sociedad Hebraica se lanzó en 1937 al combate cultural para legitimar la integración judía al país, mientras que la DAIA ha de emprenderlo por medios políticos ⁸.

En 1939 con motivo del Cincuentenario de Moisés Ville —y luego de ensalzar la gesta de la colonización agrícola—, confiesa abiertamente ese temor: "*sabemos que su radicación jnovoca fricciones ásperas*". No obstante, Gerchunoff confía que, en la Argentina, "los judíos serán hombres entre los hombres, hombres de una patria, como deseaba Lugones al saludar al hebreo en su poema conmemorativo del Centenario" ¹⁰.

El 12 de octubre de 1941, al iniciarse la construcción del nuevo edificio de la Sociedad Hebraica Argentina, otra vez Gerchunoff invoca la memoria del patronazgo lugoniano para apostar por la esperanza de una integración sin "fricciones ásperas", en las vísperas mismas del Holocausto europeo, y durante el recrudescimiento del nacionalismo criollo. Su confianza no era ilusoria: traducía objetivamente la pujanza con que se integraban socio-económicamente los judíos de las generaciones inmigrantes, a pesar del antisemitismo local. Este proceso irreversible de la integración judeoargentina quizás esté bien ejemplificado en la prosperidad y progreso material que posibilitó la construcción de la majestuosa sede social de la Sociedad Hebraica Argentina.

Por tanto, Gerchunoff reflejaba en sus palabras de augurio el revés y el derecho de la trama que urdían los judíos argentinos a la defensiva, pero vigorosamente en proceso de integración en la estructura social, económica y profesional de la sociedad argentina de los años cuarenta: "Resulta, sin duda, extraordinariamente significativo que en las circunstancias actuales, de tras-

torno trágico para el mundo, mordido por la llama de la guerra, bajo un desencadenamiento universal de hostilidad, uno de cuyos signos es el encono antisemita, traducido en una política monstruosa de persecución, *los judíos de Buenos Aires se animan a levantar esta fábrica imponente. Es porque los judíos argentinos tienen la conciencia de que aun en las peores vicisitudes esta América nuestra y este jxiís nuestro, no se oscurecerán con las sombras que jnoyecta la organización del odio.*

1° demás, ha sido en las etapas históricas más tenebrosas un hábito judío arraigarse en el suelo y no desconfiar de lo porvenir..

Esta es la percepción aguda del liberalismo judío en retirada durante el pleno avance del nacionalismo argentino: saber que, a pesar del antisemitismo local, el ciclo de la integración de los judíos inmigrantes y la movilidad ocupacional de las generaciones nativas no se interrumpían salvo en algunas estructuras de participación nacional de aquellos años como la Administración Pública, las Universidades y el estricto activismo político: "El judío está acostumbrado a construir donde se destruye, a sembrar donde se arrasa, a crear donde soplan vientos de esterilidad", apostrofaba. Y tomando aliento, sentenciaba Gerchunoff con un dejo jeremíaco: "Por eso se salva en las vorágines. Su amor al pedazo de tierra que lo recibe es su tributo de patriota, que se expresa en la confianza desesperada y en la ofrenda gentil de la ciencia y de la belleza.

"La Sociedad Hebraica Argentina lo exhibe en esta casa que empieza a construirse en días en que la oscuridad envuelve el Universo" ¹². Algunos años más tarde, finalizada "la guerra contra los judíos" como la llamaba, Gerchunoff reconocerá esa ambigüedad un tanto frívola y estetizante de la Hebraica en años del Holocausto: "En Europa mataban a los judíos; aquí los judíos continuaban su existencia, con su amargura y pesadumbre de hermanos enlutados, sin renunciar a su necesidad de vincularse con el alma argentina y a su gusto hereditario de hacerlo por medio del pensamiento, de la belleza, de la sociabilidad ... La Sociedad Hebraica Argentina tiene en Buenos Aires ese designio trascendente" ¹⁵.

¿Acaso Gerchunoff cerraba los ojos resignado ante el antisemitismo local, mientras combatía entre 1941-1944 al fascismo europeo desde "Antinazi" y "Argentina Libre"? De ninguna manera. Porque este movimiento de integración a la defensiva, ese levantar la guardia de argentino indignado que busca desagrar al ciudadano afrentado por el antisemitismo criollo, en vez de desagrar al judío humillado escondido tras su pudor cívico, va a caracterizar la protesta no sólo de Gerchunoff sino también de otros intelectuales judíos argentinos. Fue el caso de Enrique Dickman que sólo quiso combatir el antisemitismo desde la "Comisión Nacional de Actividades Antiargentinas" de la Cámara de Diputados. Por eso, mientras Gerchunoff confía en "la fertilidad del espíritu de la obra de la SHA en la desolación de la hora", simultáneamente echaba mano de la denuncia directa.

Así, a fines de 1943, escribía sobre la discriminación de la política migratoria nacional que aceptaba refugiados republicanos, pero vedaba el ingreso a los refugiados judíos. "Hemos visto,

por ejemplo, a las autoridades conservadoras de la Argentina, bajo la presidencia del general Justo y ulteriormente bajo la retrógrada del doctor Castillo, admitir a republicanos españoles, a vascos antifranquistas, en cantidades abundantes; los ha recibido México con generosa hospitalidad; América les abrió sus brazos. Los judíos no tuvieron —naturalmente— esa suerte, no porque pertenecieran a tal o cual tendencia ideológica, a esta o aquella parcialidad política, sino por la razón primordialísima de que son un fragmento de humanidad objetado y resistido en las más opuestas latitudes".

Y haciendo un paralelo entre los navios que conducían vanamente a los sobrevivientes del nazismo a las costas de Palestina —obligados por los británicos a regresar a la Europa de los campos de concentración—, con aquellos otros inmigrantes judíos que no eran admitidos en países como Argentina, dice: "El episodio del 'Struma' que fue obligado a la mendicidad portuaria en el Bósforo sin permitirles desembarcar a los 769 sobrevivientes que perecieron ahogados¹⁴ es el menos horroroso de los que se produjeron en estos años. Es la anécdota de la huida de los judíos que termina en la piedad de la muerte. Más tristes son las del 'Cabo de Buena Esperanza', del 'Alsina', del 'Cabo de Hornos', con los noventa y tres refugiados que tenían licencia para establecerse en Paraguay y donde no pudieron arrimarse nunca porque el gobierno presidido por el doctor Ramón S. Castillo les negó el permiso de tránsito. ¿Qué se hizo de esa pobre, esa desdichada gente? Sé lo que se hizo del doctor Castillo, y ello, siendo muy poco, no dejó de consolarme"¹⁵.

La desembozada batalla que libró contra el nazismo y los factores pro-Eje del gobierno argentino, especialmente luego de la revolución de junio de 1943, cambió el curso de su vida y afectó su oficio de escritor. Porque si de la primera postguerra había salido moralmente defraudado luego que descubrió violentamente, casi sin aliento, la falacia de aquella promesa "del mejor bien" que iban a traer los aliados, la segunda contienda bélica la vivió como una amenaza letal a su propia existencia.

Un testimonio de esta crisis lo ofreció su *Posición de un hombre ante la contienda* (1944). Mucho antes de estallar la guerra, Gerchunoff comprendió la necesidad de escribir contra el fascismo pero también contra los regímenes locales no representativos: "Era necesario hacerlo porque aquí, en la Argentina, los núcleos oligárquicos, asustados por el ensayo de Rusia, por el laborismo británico, veían en la política fascista un baluarte contra la actividad reformista y una seguridad para sus privilegios...".

230

El reaccionarismo empezó a progresar con el prestigio del fascismo italiano... "Era menester combatirlo. Lugones, demócrata de la guerra de 1914, bolchevizante en 1919, cuando empezó a componer el *Dogma de la obediencia* se convirtió al credo fascista y proclamó, como se recordará, 'la

hora de la espada'... Escritores de la filiación ideológica de Lugones, los de la derecha francesa, verbigracia, como los hermanos Tharaud, divulgaban el ideario draconiano, del gobierno aristocrático, de la sociedad satrápica" ¹⁶.

El estallido de la guerra lo angustió: deja de escribir, vive torturado e impotente: "*Como argentino, como hombre formado en las ideas del siglo amable y esperanzado, como judío que se sentía ultrajado por la bestialidad nazifascista, experimento el triple drama ante ese desmoronamiento de la construcción social, de la sociedad libre que creíamos haber salvado con la victoria de 1918...*" Confiesa que ha sufrido inenarrablemente durante los primeros dos años de guerra.

"¿Qué debíamos hacer los judíos, los argentinos y los individuos educados en el humanismo, sino guerrear contra esa barbarie?" ¹⁷.

Las condiciones de su labor intelectual en Buenos Aires habían empeorado desde el golpe de 1943. Sus amigos estaban desterrados, la libertad de expresión se restringió, lo que no impidió que presidiera la "Comisión de Ayuda Periodística Antinazi". Rechazó la invitación de visitar Paraguay, en repudio al doctor Morínigo, pero viajó a dictar conferencias a USA invitado por el Departamento de Estado.

En realidad, eran los años de impotencia literaria: no de autocensura: "Tengo 'saudades' de mi literatura", le confiesa a la periodista Ivonne Jean. "Y, entretanto, estoy condenado como todos los escritores a luchar contra problemas que nada tienen que ver con la literatura..."

Desde que comenzó la guerra se transformó en un soldado de la libertad, "combatí en los diarios las ideas tenebrosas que amenazaban dominar el mundo. No tuve más tiempo de pensar como escritor de imaginación, ni serenidad necesaria para trocar la pluma del combatiente por la pluma del hombre de letras..

Ahora bien: esa pasión del desesperado, ese fervor con que puso su talento en la lucha contra el fascismo local y el nazismo europeo, sin embargo, sus amigos demócratas no lo podían compartir.

Y sufría, precisamente, porque no lo veían tanto como el adalid de la Civilización defendiéndola frente a la Barbarie sino, más bien, se sentía percibido como un susceptible y tímido judío de letras argentinas, antes que un escritor argentino angustiado. Escribe: "...los interlocutores creían que yo *deformaba* el panorama futuro por sentirme afectado como judío, esto es: *agredido*, no ya en mis sentimientos humanos sino en mi sentimiento de hebreo amargado por el martirologio infligido a mis hermanos de Alemania, Polonia, de Holanda o de los Balcanes y expuesto hipotéticamente a semejante desventura con el triunfo del nazifascismo... Mi padecimiento en esas discusiones era, según, lo vengo diciendo, más perseverante que el de muchos antinazis cristianos. *Sufría porque no lograba llevar la claridad total a su inteligencia y hacerles ver lo que les esperaba como hombre civilizado*" ¹⁸.

He aquí la herida abierta, nunca más cicatrizada, de la argentinidad de Gerchunoff: mientras él se esforzaba en vaticinar a sus amigos cristianos antinazis: "La muerte de la Civilización

Occidental", en cambio, ellos le atribuían, "cuando conversaban conmigo de buena fe, mi vehemencia apasionada, al hecho de ser judío..."²⁰.

NOTAS

¹ Sobre los orígenes y metas de la SHA, ver Kovadloff, Jacobo: "La Sociedad Hebraica Argentina", en *Comunidades Judías de Latinoamérica*, 1966, Bs. Aires, págs. 180/85.

³ Marcos Satanowsky en *Davar*. Número homenaje a Gerchunoff, op. cit., págs. 207/208.

⁸ Editorial de *Davar*, op. cit., pág. 5/6.

⁴ Leonardo Glusberg, secretario de Cultura de la SHA, disertó en esa oportunidad representando a la H. C. Directiva, con motivo de la inauguración de la Sala A. Gerchunoff en la Biblioteca de la SHA. *Davar*, op. cit., págs. 20/1211.

⁵ Gerchunoff, A.: "I-a Sociedad Hebraica Argentina", en *El pino y la palmera*, op. cit., págs. 124/5.

⁸ *Ibidem*, pág. 124.

⁷ *Ibidem*, pág. 125.

El Dr. Mauricio Nirenstein fue el primer presidente del Consejo Directivo de 17 miembros de la Asociación Hebraica en 1923. Los otros intelectuales judeoargentinos de esa primera comisión fueron: Jacobo Saslavsky, vicepresidente; Iulio Fingerit, secretario; Isaac Starkmeth, tesorero; Salomón Resnick, bibliotecario; Alberto Gerchunoff, Gregorio Fingermann Sansón Raskovsky, Jacques Brodsky, Benjamín Nemirovsky, Demetrio Aranovich, León Dujovne, Aarón Hilis, Georges Zaslavsky, Dr. Marcos Satanowsky, León Kibrick, vocales. Ver *Vida Nuestra*, enero 1923, pág. 20.

« *Ibidem*, pág. 128.

⁹ En 1933 se creó el Comité Contra las Persecuciones Antijudías en Alemania. Dos años después, se transformó en un ente destinado a luchar contra el antisemitismo argentino, creándose muy pronto la DAIA. El explícito objetivo político de la nueva institución comunitaria era la lucha contra el antisemitismo "importado del exterior y contra el exótico antisemitismo local que atentaba contra la armonía de la familia argentina" (Fines de la DAIA, 5 de octubre 1935). Pero no sólo se propuso la DAIA luchar contra el antisemitismo. En un espíritu cercano al ideario gerchunoffiano, la nueva institución se proponía demostrar el profundo arraigo de los judíos en el país, contraponiéndolos a la índole foránea del antisemitismo, el cual amenazaba la democracia, la Iglesia y la sociedad civil. Ver. Avni, Jaim: "Argentine Jewry: Its social position and organizaron. Part. II, Dispersión and Unity 13/14, 1971/72, págs. 162/165. La DAIA declaraba abiertamente su intención de hacer consciente ante los no judíos el sincero sentimiento argentino de los judíos del país. Ello es posible leerlo en los discursos oficiales durante los años 30 y 40. Muy significativo, al respecto, es *Nuestro homenaje a la Argentinidad* de Salvador Kibrick (1939) con motivo de la inauguración de la Cátedra Rep. Argentina en la Universidad Hebrea de Jerusalem. Cf. *Museo Judío de Buenos Aires*, Bs. As., 1974, Ed. Congregación Israelita de la Rep. Argentina, especialmente "Nuestra escuela es el templo laico de la argentinidad" y "El odio de razas es contrario al sentimiento nacional" (págs. 86/91).

En 1938 se organizaba un frente interinstitucional para luchar contra el racismo y el antisemitismo, en el cual también participó la DAIA. Ver Actas del Primer Congreso contra el Racismo y el Antisemitismo, Bs. Aires, 1938, en el cual figuraban personalidades democráticas como Arturo Frondizi, Lisandro de la Torre, Emilio Troise, Julio A. Noble, Américo Ghioldi, Arturo Dlia, Ricardo Balbín, Eduardo Laurencena, y escritores

como Luis Franco, Carlos Mastronardi, María Rosa Oliver. Ellos, además, reivindicaban de sus compatriotas judíos el derecho incuestionable a "ser integrantes de nuestra nacionalidad". Denunciaban que "el odio racial tiene también en nuestro país sus cultores literarios", y aludían a "las amenazas de pogroms a los barrios judíos" porteños. Finalmente, advertían: "No consentiremos en que se haga de los judíos una minoría oprimida, vejada y perseguida". Ver: Declaración inicial contra el racismo y el antisemitismo en Argentina. *Ibidem*, pág. 6.

Las instituciones judías de orientación ideológica vinculada con el comunismo, se organizaron en tomo de una Organización Popular Contra el Antisemitismo, independiente de la DAIA. El antisemitismo de la década del 30 se ensañó muy particularmente con los judíos comunistas. Ver *La verdad sobre el allanamiento de nuestras escuelas*, Bs. Aires, 1937, Asociación Escuelas Populares Israelitas de la Rep. Argentina. La creación de la Comisión de Investigaciones de Actividades Antiargentinas de la Cámara de Diputados para luchar contra los nazis en el país, también fue usada por los ultranacionalistas para investigar actividades comunistas de la colectividad judía. Senado de la Nación, Represión del Comunismo. Proyecto de Ley, Informe y Antecedentes, Senador Matías G. Sánchez Sorondo, tomo II, Bs. A res, 1940, págs. 319/434.

La primera reacción pública de la DAIA frente al nazismo europeo y sus corifeos locales, fue la organización de un paro de actividades comerciales en señal de protesta el 21 de noviembre de 1938, luego de la Noche de Cristal Nazi. Como respuesta, la policía de la Capital irrumpió en el circuito del Once y Villa Crespo con el propósito de censar los negocios cerrados y someter a sus dueños y encargados a un interrogatorio inquisitorial que escapaba a las facultades policiales. Ver, Carta del Comité contra el Racismo y el Antisemitismo al Ministro del Interior, Dr. Diógenes Taboada, el 30-11-1938, en *Semanario Hebreo*, N° 509, pág. 1, col. 3/4. El cuestionario policial inquiría, entre otros puntos, la religión y raza a que pertenecían los huelguistas, y su antigüedad en el país, capital comercial en giro, y número, religión y raza del personal empleado (Pág. 3). El 28 de noviembre, más de 30.000 personas se congregaban en el Luna Park, convocado por la Liga Argentina de los Derechos del Hombre, para protestar contra "la política nazi antijudía y anticatólica, y alertar ante la infiltración pardofascista en el país", ver editorial *Semanario Hebreo*, 30-11-38, pág. 1, col. 1/2.

El 9 de mayo de 1938 el P.E. dictó un decreto reglamentando la enseñanza en las escuelas extranjeras, prohibiendo en "las escuelas de idioma la propaganda pública en forma privada o encubierta de ideologías políticas". Era una concesión del gobierno a la exigencia de los demócratas para reprimir escuelas alemanas de filiación nazi. Entre otras, fueron clausurados el Goethe Schulle en setiembre de 1941. Cf. Cámara de Diputados de la Nación Sesiones Ordinarias. Comisión Especial de Investigación de las Actividades Antiargentinas, despacho nv 1. Fundamentos de entidades y reglas de escuelas de idioma y religión. Escuelas particulares. J. Antonio Solari (p. 1180/83). Sin embargo, estas disposiciones oficiales, así como el decreto del 15-5-1939 concerniente a las asociaciones de grupos étnicos en país, fueron utilizados también en perjuicio de la colectividad judía. Cf. las Memorias del Dr. Nicolás Rapaport, ex presidente de la DAIA, "Desde lejos hasta ayer", Bs. Aires, 1957, págs. 103/107.

Otra diferencia profunda entre Gerchunoff y Dickman lo constituye el final político de ambos: mientras el peronismo le amargó sus últimos años, en cambio el dirigente socialista se separó de su partido y adhirió al Justicialismo.

¹⁰ Gerchunoff, A.: "La emigración judía a la Argentina", en *El pino y la palmera*, op. cit., pág. 102.

¹¹ La Sociedad Hebraica Argentina, en *El pino y la palmera*, op. cit., pág. 127/128.

¹² *Ibidem*, pág. 129.

¹³ Discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1949 en ocasión de colocarse la piedra fundamental del segundo edificio de la SHA, "Casa con su puerta abierta", en *El pino y la palmera*, op. cit., pág. 190.

¹⁴ El *Struma* era una precaria barcaza de 1890 ton. que servía para el cabotaje en el Danubio. Partió de Rumania a mediados de diciembre de 1941 con 769 refugiados judíos que huían de los nazis en Bucovina y Moldavia. El capitán del Struma confiaba recibir autorización de desembarco en Estambul por ser Turquía un país neutral, para luego dirigir a los refugiados a Palestina. Los británicos, conforme al Libro Blanco, pretextaron el temor de la infiltración de agentes enemigos, y prohibieron la entrada a Palestina a su tripulación. Sólo hizo una excepción en favor de los niños menores de 16 años. Pero el permiso llegó demasiado tarde. Murieron ahogados 760 pasajeros, luego da más de dos meses de mendicidad portuaria en el Bósforo. La tragedia conmovió al mundo, y los sionistas vieron un signo nefasto de la impotencia judía ante el Holocausto y la política británica en Palestina. Cf. Sefer Hamaapilim, Tel Aviv, 5709. Una selección de este libro fue editado en castellano La Haapala, Compilación y documentos de la inmigración ilegal a Eretz Israel 1933-1948. OSM, Jerusalem, 1953, Drp. Juventud y e! Halutz.

¹⁵ *El problema judío*, op. cit., pág. 150.

Enrique Dickman libró una lucha sin desmayos contra el nazismo en la Argentina como diputado nacional por el Partido Socialista. En calidad de tal denunciaba el antisemitismo en tanto parte de su combate antifascista. El 18 de mayo de 1938 elevó a la Cámara de Diputados un Proyecto de Resolución para "investigar las actividades ilícitas de las organizaciones económicas, políticas y culturales extranjeras radicadas en el país", con la finalidad de desenmascarar las organizaciones alemanas nazis. El 3 de agosto de 1939, la Comisión de Negocios Constitucionales de Diputados resuelve hacerse cargo de la "investigación de toda actividad conducente a la destrucción de nuestro régimen institucional". A Dickman le tocó jugar un papel de primera línea durante el debate parlamentario (7, 23 de junio y 6 de julio de 1939 sobre el primitivo despacho de la Comisión de Negocios Constitucionales). Ver: Dickman, Enrique: *La infiltración nazi-fascista en la Argentina*, Ed. Sociales Argentinas, Bs. As., 1939, págs. 7-36.

Toda la acción pública y escrita de Dickmann contra el antisemitismo estuvo subrogada en la estrategia aliada de combatir el totalitarismo nazi-fascista en nombre de la democracia y libertad del hombre. La dedicatoria de su libro es muy elocuente al respecto: "A todos los hombres libres del país argentino sin distinción de razas, religión, y partidos; a los demócratas sinceros y republicanos que creen en el imperio del derecho y de la ley, que aman las instituciones libres de su país y confían en las excelsas virtudes de su constitución..." (pág. 3).

La denuncia del antisemitismo aparece en su alegato antinazi en el punto 3 de sus fundamentaciones, pero, sugestivamente, aparece como el apéndice del ataque anticristiano del nacional-socialismo (Ver el inciso: "Odio nazi al catolicismo, y por ende, de los judíos", pág. 26, 103-4). Además, su estrategia antialemana supuso adoptar una actitud nacionalista a ultranza respecto a la asimilación total de las colectividades de extranjeros en la Argentina. Ver el inciso: "Sarmiento, Allierdi, Mitre y la asimilación de extranjeros en la Argentina", pág. 35, donde defiende, contra la política del *fus sanguis* alemán, la antinomia sarmientina "asimilación de extranjeros a la vida nacional vs. colonias y minorías de extranjeros".

Eita índole de la respuesta de judíos prominentes en la vida política nacional ante el antisemitismo también la compartían algunos dirigentes comunitarios de aquellos años. Por ejemplo, ver el discurso de José Coldstein: "La tradición judaica exalta nuestra argentinidad" en ocasión de la asamblea convocada por el Comité Contra el Racismo y el

Antisemitismo el 19 de abril de 1938 en el salón de la Casa Suiza para repudiar al nazismo y su infiltración en la Argentina. *El iweblo contra la invasión nazi*, Comité contra el racismo y el atisemitismo, Bs. As., 1938, págs. 34-37.

Recíprocamente, los demócratas projudíos argentinos adoptaban similares argumentos en sus expresiones de solidaridad. Ver las opiniones de los diputados Juan Antonio Solari, Julio González Iramain, J. Manuel Mántaras, Monseñor de Andrea, Dr. Emilio Troise, Nicolás Repetto, Adolfo Lanús, senador Eduardo Laurencena, Rodolfo Ghioldi, Mario Bravo, Dra. Alicia Moreau de Justo, José Peter, Arturo Orzábal Quintana: *La voz argentina contra la barbarie*, Ed. Alerta, Bs. As., 1942. Organización Popular contra el Antisemitismo, N» 16 del 25 de mayo de 1938.

Ver en el periódico *Alerta* de esa Organización el artículo paradigmático de Alfredo Palacios "El antisemitismo socava la religión cristiana", pág. 3, en síntesis de una carta del senador socialista a José Ignacio Olmedo en ocasión de la publicación de su libro: *Restauración del Reino de Israel*.

¹⁶ *Posición de un hombre ante la contienda*, Davar N 1, Bs. Aires, 1945, pág. 8.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 9.

¹⁸ Citado en Stambler, Beatriz: *Vida y obra de A. Gerchunoff*. PHD Dissertation, University of New York City, 1976, pág. 87.

¹⁹ *Posición de un hombre ante la contienda*, op. cit., pág. 11.

^{2»} *Ibidem*, pág. 11.

CAPITULO III

El sionismo de Gerchunoff

El sionismo de Gerchunoff comparte algunos de los incisos ideológicos de liberales judíos como el norteamericano Louis Brandéis. Para ellos, el problema judío era la prolongación de un problema no resuelto del liberalismo en el siglo xx. Luchar por el sionismo consistía, ante todo, en luchar por el derecho a la libertad que merecían los judíos oprimidos. El adalid del liberalismo yanqui no veía contradicción entre la ciudadanía americana y la causa nacional judía: ser buen sionista suponía realizar el ideal americano de libertad y equidad. De ahí que las virtudes del judaísmo para Brandéis emblematizaban las virtudes mismas del liberalismo. Asimismo, el sionismo, en tanto utopía, evocaba el pionerismo del heroico y legendario espíritu del *far-tcest* de los fundadores de la democracia americana. La Palestina soñada por el liberalismo a lo Brandéis, reafirmaba la Tierra de Promisión que había prometido el sueño americano a sus inmigrantes. Por eso, con mucha perspicacia, el historiador William Berlín caracterizó así a Brandéis: "el liberal-como-judío". Es decir, el liberalismo en tanto doctrina consubstanciada con la tradición judía. Por eso, el ciudadano americano que se enrolaba con la causa sionista, lejos de incurrir en doble lealtad, consumaba simultáneamente el ideal cívico del liberalismo y el bíblico del judaísmo.

Más allá de las profundas diferencias entre el pluralismo norteamericano y la exigencia de crisol de razas del liberalismo argentino, el liberal-como-judío de Brandéis ilumina el proyecto de sionistas como Gerchunoff. Porque ambos compartían una fe de judíos demócratas y emancipados, para quienes luchar por la causa de la opresión judía en el mundo, dignificaba al leal ciudadano público que lucha por causas nobles y prestigiosas, pero en tanto norteamericano o argentino. Así, en los años de la Primera Guerra Mundial, la causa judía para Gerchunoff lo apasionaba tanto como otras causas justas: combatió el antisemitismo con el mismo fervor que apostrofaba la dictadura de Juan Vicente Gómez en Venezuela, o con el ardor de su defensa por Sacco y Vanzetti, o su indignación por los atropellos policiales de Buenos Aires.

El sionismo de Gerchunoff es bifronte: reconoce la nacionalidad hebrea exclusivamente para aquellos judíos perseguidos que necesitan de una patria, pero se apresura a dejar expresa constancia de la lealtad ciudadana del judío que, como él, vive en un país libre.

A partir de 1918 ya no escribiré aquellas palabras antisionistas a propósito de los pogroms de Rumania en 1906: "Los israelitas no necesitan volver a Sión. Lo que urge es proporcionarles un lugar donde no se les masacre. Para eso es mejor aún el Chubut que los veinte metros de tierra del Sultán, estéril y triste"².

El impacto de la declaración Balfour lo alinea, para siempre, en las filas sionistas. Pero al igual que el liberalismo de sionistas norteamericanos como Brandéis, ese sionismo confirma aún más, sin contradicciones, sus lealtades nacionales, argentina o norteamericana. Porque para ellos, el Hogar Nacional Judío constituye la promesa hecha a los judíos *oprimidos*, no para los emancipados ciudadanos de fe mosaica del nuevo continente. Ya en su artículo *La nacionalidad judía*, de junio de 1918, Gerchunoff discriminaba claramente entre el derecho del judío oprimido a aspirar a que la nación que lo asila le conceda una nacionalidad exclusiva... "en su patria del recuerdo, la Ierushalaim de sus canciones ..., la Palestina"; y el derecho inalienable, imprescriptible, del ciudadano judío a gozar de la nacionalidad de su país. De tal modo, para estos últimos, Ierushalaim seguiría siendo una "*patria simbólica*" toda vez que son leales a su "*patria efectiva*". Así, escribe:

"No sería posible expulsar a los judíos de Rusia o de los Estados Unidos, porque es también ruso y norteamericano. Palestina atraerá a las gentes devotas, a los verdaderos judíos de religión, que son una minoría imperceptible. Los demás seremos del país en que se desenvuelva nuestra vida". Y paso seguido, se interroga Gerchunoff, orgulloso de su civismo: "¿Quién exigirá en Francia a los israelitas que hablan francés, que piensan como franceses y que mueren como franceses, que abandonen su *patria efectiva* y vuelvan a su *patria simbólica*? Los que somos judíos por la herencia familiar, somos antes que linda ciudadanos de nuestros respectivos países"³.

A partir de su embanderamiento con la causa sionista, Gerchunoff en el 238 fondo no apostaba a resolver el problema físico de los judíos *inasimilables*, sino su dilema cultural. Porque la índole ideológica de este sionismo que sustenta un judío emancipado le obsedía, especialmente, por la necesidad de legitimación cívica para un ciudadano de fe (o cultura) judía, antes que el problema nacional de una minoría extraterritorial:

"Cuando exista el Estado independiente de los israelitas, la masacre rusa o la ley de excepción de Rumania perderán su índole actual. Serán simplemente una masacre y una ley de excepción. Es cuando se apresura considerablemente la asimilación porque los judíos no tendrán en el mundo el carácter político que les crea la hostilidad. A eso debemos aspirar, y el mejor modo de hacerlo es confundirse con el espíritu del país escogido, para olvidar, a su amparo, las antiguas llagas, y el antiguo dolor".

Esta herida aún no cauterizada, esta llaga que Gerchunoff creyó cicatrizar argentinizando su alma judía en pena, es el verdadero desvelo de su sionismo. Porque durante toda su vida será consciente del riesgo que pende sobre su identidad judco-argentina: que los nacionalistas le cuestionen su nacionalidad tan fervorosamente forjada.

O, como dirá más adelante, imprevistamente teme que lo "desasimilen". De ahí que, tan pronto como se identifica *sionista*, se apresura a dejar constancia de tal profesión de fe, pero con beneficio de inventario. Es que para este intelectual judío naturalizado, el idioma y su proyecto de escritor, son su *carta de nacionalidad* argentina, por más que adhiera a la nacionalidad judía para aquellos correligionarios que necesitan una patria en Palestina.

"El idioma es la verdadera nacionalidad. ¿En qué idioma puede escribir Max Nordau? ¿En qué idioma puede escribir Zangwill?", se pregunta en voz alta, invocando a dos escritores sionistas, pero quienes a través de sus respectivos idiomas, se *nacionalizaron*, respectivamente, francés e inglés. Y como deseando hacer una confidencia a los escritores compatriotas, busca su complicidad legitimadora: "Y descendiendo muchísimo, preguntaré también: ¿en qué idioma puedo escribir yo sino en el mío, es decir, el idioma de los argentinos? Entonces la nacionalidad judía comporta exclusivamente un problema cuya solución es indispensable a aquellos países retrógrados..."⁴.

Por eso no sorprende que en su alocución de despedida al contingente de voluntarios judíos argentinos que partieron durante la Primera Guerra Mundial para actuar como legionarios en el frente Gallipoli-Palestina, Gerchunoff,

tan cauteloso como paternalista, les recomendaba no olvidar su origen cívico: "Acordáos, legionarios de Israel, que si no teméis al peligro y os anima el brío del coraje victorioso, es porque aprendisteis en el suelo argentino la lección primera de la libertad y de la justicia"⁵.

Y para que no quepa la menor duda de la índole de su sionismo, que ante todo honra su argentinidad, les habla como si su herida judía estuviese completamente cauterizada en los pliegues patrios de su identidad nacional: "Hora será de los judíos. Los que no acaben en los territorios cargados de rencores, los que son víctimas en alguna parte, o por emoción de poesía o unción devota quieran retornar al predio fabuloso, tendrán en la Palestina el recogimiento maternal, mientras otros proseguirán su vida, ciudadanos de su país, como el que esta noche os habla, en nombre de los que cifran en la Argentina, todo su patrio amor y que libertaron en la comunidad del trabajo formidable y en la armonía de las ideas fraternales de los recelos arcaicos y de las agrias discordias..."⁶.

Ahora bien, de 1918 a 1944, la línea argumental del sionismo gerchunoffiano no cambia, sustancialmente, a pesar de su profunda crisis durante los años del nazismo y de

la quiebra del liberalismo argentino. Lo que es nuevo en su discurso ideológico, no obstante, es el pesimismo que va corroyendo aquella utopía de la asimilación.

Durante esos años, el autor de *Los gauchos judíos* se siente inseguro y como trastabillando: eran los años finales de la Segunda Guerra Mundial, y él desconfiaba del destino que pudiera depararle la posguerra, aun para países libres de la opresión antisemita. Luego de recordar en *El problema judío* que en Alemania no alcanzaron siquiera cuatro generaciones para perdonar la ancestralidad judía, y después de evocar que incluso en Argentina la legislación española había celado la pureza de sangre, sentencia, apesadumbrado: "Esa falta de seguridad ha mantenido al judío en la dificultad de asimilarse definitivamente, y lo mantiene aún porque se le '*desasimilaba*' *violentemente con frecuencia*, como sucede en Alemania, Hungría, Rumania e Italia, donde había cuarenta y cuatro mil judíos sobre unos cuarenta millones de habitantes y que, no obstante lo mínimo del número, indujeron, al perimido Benito Mussolini, a destituirlos de sus derechos, de su ciudadanía, de sus posiciones, de sus propiedades". Y concluye, patético: "Ese retroceso siempre es posible, y su posibilidad, abonada por el recuerdo de las comunidades judías de los países 240 europeos, con excepción de Holanda, es un serio obstáculo en el proceso de una asimilación a fondo"⁷.

Tal desilusión conduce a Gerchunoff a preguntarse si la asimilación "a fondo", es absoluta, irremisiblemente imprescindible.

Es decir, en un movimiento de torsión sobre el eje de su propia identidad judeoargentina, Gerchunoff descubre, de repente, que ella no estaba tan bien soldada, y que un hiato invisible siempre amaga desgarrarla. He aquí el aprendizaje de los límites objetivos de la asimilación para un judío porteño de 1944 que confió en el liberalismo argentino integracionista para nacionalizarse. Esta imposibilidad de integración completa del judío, es explicada por Gerchunoff como un verdadero *destino* del judío en las sociedades cristianas en tanto "residuo que esa misma sociedad obliga a permanecer como glóbulo más o menos autóctono" ⁸.

Un año después, ese pesimismo se hacía más lúcido, porque percibe, sin complacencias, que la crisis de legitimidad del judío en la Europa nazi también amenazaba extenderse a los países de América.

"Tenemos la costumbre de disimular la realidad por una exigencia, acaso de ese optimismo esperanzado que todos llevamos en nuestro ánimo y que nos sirve de estímulo para no desfallecer en la lucha contra el mal. Por eso, solemos desconocer u ocultar instintivamente los hechos cotidianos"⁹.

Esta disposición honesta de ver la realidad sin máscaras le hace confesar en voz alta la herida que siempre quiso ver cauterizada en los países libres: "Mas el judío estudiante de universidad,

profesional o persona de actividad económica, no ignora en sus acostumbradas vicisitudes que debe desplegar en su existencia un esfuerzo superior al individuo no judío; siente, por lo general, un esfuerzo superior al individuo no judío; siente, por lo general, que su presencia es la de un huésped a quien nadie ha invitado" ¹⁰.

Estos "huéspedes no invitados", estos inquilinos de casas ajenas, estos propietarios que no pueden salir confiadamente a las veredas públicas: he aquí la radiografía perspicaz de ese proceso que Gerchunoff había llamado "desasimilación".

De ahora en más, el sionismo que postulaba en 1945 lo extenderá no sólo a las víctimas del antisemitismo, sino a todos aquellos que sufren el doloroso fracaso cívico de su asimilación.

"Debe ser Palestina el solar que dé acogida a las masas judías del mundo, inasimilables para las naciones que han decidido cerrarse a su acceso o que están decididas a eliminarlas lentamente de su profuso caudal demográfico... Los judíos que no tienen cabida en Europa o América deben establecerse en su hogar histórico, en su inalienable Palestina", confiesa resignado. Sus palabras suenan como una letanía: ¿no es acaso el lamento sionista de una conciencia liberal en crisis?: "El judío es, indudablemente, un buen patriota en la tierra que le permite vivir. La ama con esa exacerbada profundidad, con esa pasión mística que pone invariablemente en todo lo que elige su corazón de peregrino perpetuo.

"Anduvo demasiado por las sendas tortuosas del mundo, con su paso medroso o furtivo, para no amar con celo encendido el terrón en que cae la gota de su sudor. No obstante eso, en no pocos países hay una compleja dificultad de arraigo para el judío por motivos no solamente políticos, y es necesario que su suerte se resuelva con la traslación a Palestina..."¹¹.

Pero, ¿acaso ello significó que luego de la segunda posguerra Gerchunoff dejase de creer en la posibilidad de continuar integrándose a la sociedad argentina? No. Sólo (jue durante los años posteriores al golpe del GOU de 194-3, y en los años inmediatos del peronismo, la confianza de Gerchunoff se hizo cautelosa y arisca. Porque hasta su fervor patriótico con el que pretendía exorcizar los manes de aquellos nacionalistas como Hugo Wast, empeñados en "desasimilar" a los judíos argentinos, convocaba una doble lealtad: una, será nacional y cívica; la otra, religiosa y espiritual. El símil del Vaticano para metaforizar la Jerusalén sionista resulta muy elocuente: "Hemos de sostener solamente en apoyo de la tesis judía que, al margen del hogar jordánico, como el católico al margen del solio romano, podemos ofrecer siempre al país de nuestra predilección, al país de nuestra radicación, al país de cada uno de nosotros, lo que le dan sus ciudadanos mejores, una

ternura que lleva en sí un soplo de religiosidad incomparable con el patriotismo común, puramente terráneo, puramente placentario, elemental y material" ¹².

La segunda posguerra, entonces, nos recupera un Gerchunoff resignado, a pesar de su lealtad cívica, y dispuesto a correr el riesgo de vivir un amor en desgracia: ama a su patria, pero no está seguro de ser correspondido.

Esta es la zona cenagosa de su vida desde donde se atiza y exaspera su apasionado compromiso con la causa del Estado judío en gestación entre 1945 y 1948.

b

242

Este es el reverso íntimo que alimentó su misión pública en varios países latinoamericanos para lograr la adhesión a la partición de Palestina, así como su tenaz campaña periodística sionista en diarios y revistas ¹³.

Pero entiéndase bien: nadie lo acusó de doble lealtad, entre otros motivos, porque su sionismo jamás equiparó la lealtad a su *patria efectiva* con aquella de su *patria simbólica*.

Su sionismo, en el fondo, constituyó la constatación dolorosamente digna de un judío naturalizado que se empeña en integrarse a su patria pero que, con resignación, descubre sus límites.

¿Límites puestos solamente por el proceso de la desasimilación? No. Ya que él mismo también verificó que la creación de un Estado judío, automáticamente, clausuraba la extraterritorialidad del judío diaspórico.

Desde entonces, resultaba ineludible poner fin al exilio, ese vivir sin fronteras y con varias patrias. Gerchunoff percibe con agudeza que la consumación de una nacionalidad judía en Palestina obliga al judío argentino, irremisiblemente, a elegir cuál ha de ser su nacionalidad: irse o quedarse. Pero si se queda, alerta que el antisemitismo no admitirá otra lealtad nacional del judío salvo la exclusiva y excluyente lealtad patria.

Plantea esta cuestión con ansiedad, aunque la deja abierta: "En muchos países subsistirán fragmentos de juderías o, si se quiere, judíos que sin incorporarse al renacimiento palestino y sin dejar de ser los emocionados servidores de la tierra cristiana en que nacieron o escogieron, se sentirán orgullosos de seguir siendo lo que fueron sus antepasados... De ellos procedemos nosotros. De ellos tengo la honra de proceder. Sé que si se forma de un modo completo la nacionalidad judía en Palestina, el antisemitismo cuestionará al judío el privilegio de continuar en su núcleo racial o religioso en los países donde ya se le niega la facultad de conservar su diseño tradicional y se lo dificulta a la vez en los crisoles étnicos de la vida moderna" ¹⁴.

Ahora bien: Gerchunoff combatirá el antisemitismo de corte nazifascista que buscaba en esos años "la difusión de la semitofobia en los centros dirigentes de América y la lucha

contra la creación de Israel". Lo que no puede hacer con igual libertad es hacerle frente al prejuicio del liberalismo que ya entonces planteaba la incompatibilidad de la doble lealtad del judío. Uno de esos insospechables personajes y amigos del escritor fue el director de "El Tiempo", de Bogotá, quien publicó un trabajo muy prejuicioso sobre los judíos de Buenos

Aires ^o. En la carta de protesta que le enviara Gerchunoff en enero de 1949, también le recuerda que Torres Bodet, quien había sido ministro de Relaciones Exteriores de México, planteó en el Congreso de Cancilleres de América, en 1947, "el aprecio diferente que la gente de gobierno tenía en su patria respecto de judíos y de árabes"

Molestaban, especialmente, las actividades económicas y la renuencia de los judíos a asimilarse en esos países, contraponiéndolos a la integración de los árabes. Gerchunoff, sin embargo, no desenmascarará el sospechoso prejuicio de liberales como Torres Bodet o Sanín Cano por más que aluda a sus extrañas coincidencias con aquellas argumentaciones de los antisemitas.

El prefiere culpar a los fascistas de esta doble campaña ("suscitar una atmósfera contraria a los judíos en los países americanos y provocar la oposición de sus gobiernos en la UN a Israel"). Opta, esencialmente, por hacer profesión de fe cívica. Porque, a pesar de que se haga propaganda en su contra, Gerchunoff persiste en encomendarse a su retórica liberal, desentendiéndose de las suspicacias de sus amigos liberales de Latinoamérica. Así, simulando ignorar las prevenciones contra el gregarismo judío de esos ilustres gentiles, afirma, optimista: "Los judíos convivirán en los países americanos con la comunidad cristiana con hondo espíritu fraternal, con hondo sentido de homogeneidad nacional".

Esta es la paradoja que acecha en 1947 a la identidad judeoliberal de Gerchunoff: mientras el diario peronista "Democracia" lo desafiaba a luchar por la causa de los "patriotas sionistas" que libraban una lucha sin cuartel contra los británicos en Palestina, un diario liberal como "El Tiempo" reprochaba al judío argentino su doble lealtad.

¿Acaso Gerchunoff no entendía la paradoja? Sí, pero desde la perspectiva maniquea del liberalismo. Porque el autor de *Los gauchos judíos* percibía la emboscada ideológica que el liberalismo comenzaba a tenderle al sionismo: hacerle idéntico reproche que el nacionalismo.

Sólo que a este judío b'bcral le coslaba aceptar que, por esas extrañas astucias de la historia, el repertorio argumental del antisionismo (y también del antisemitismo) pudiese provenir de sus amigos liberales. A Gerchunoff también la antinomia nacionalismo/liberalismo, hasta entonces, le hizo creer que la prevención antijudía únicamente podía provenir de los enemigos del ideario Mayo-Caseros.

Porque, en el fondo, siguió creyendo cándidamente que estos odiosos exabruptos, en el peor de los casos, se producían como desplazamientos aviesos de la xenofobia liberal. Y,

en el mejor, a consecuencia del trasplante ilegítimo de ideas foráneas al espíritu de tolerancia latinoamericano.

NOTAS

¹ Berlín, NVÜllian S.: *On the edge of Politics*. The Roots of Jewish Political Thought in America. Greenwood Press, West-port, Connecticut, London, England, 1978. Chapter 2, págs. 21/4544. Para contraponer el modelo del *liberal como judío*, Berlín estudia al *judío como liberal* en la persona de Morris C. Cohén, págs. 130/150.

² Gerchunoff, A.: *Los judíos*, 1906, en "El pino y la palmera", Sociedad Hebraica Argentina, Bs. As., 1952, pág. 13.

³ Gerchunoff, A.: *La nacionalidad judía*, en "Vida Nuestra", junio 1918, pág. 6.

⁴ *Ibidem*, pág. 7.

³ *Ibidem*, pág. 7.

⁶ *Vida Nuestra*, Año II, n° 4, Bs. As., 1918, pág. 10.

⁷ *Ibidem*, pág. 11.

⁸ Gerchunoff, A.: *El problema judío*, 1944, en "El pino y la palmera", op. cit., pág. 165. En 1945 fue reeditado por Ed. Macabi, Bs. Aires.

⁹ *Ibidem*, pág. 164.

¹⁰ Gerchunoff, A.: *El problema judío en la segunda postguerra* (conferencia pronunciada en la Asociación Mutual Israelita, el 11-11-1945 transcrita en "El pino y la palmera", op. cit., pág. 173).

¹¹ *Ibidem*, pág. 174.

¹² *Ibidem*, pág. 176.

¹³ A. Gerchunoff escribió en varios periódicos como "Argentina libre", "Antinazi", "Mundo Israelita" durante los años de la Segunda Guerra Mundial. A su cargo tuvo la redacción del *Jalda*, órgano de difusión y propaganda de la Agencia Judía Pro Palestina. En 1947, la agencia le confió la misión de esclarecer la posición sionista ante varios gomemos latinoamericanos. Tuvo especial participación en la adhesión de intelectuales católicos en torno a los Comités Pro Palestina Hebrea en numerosos países latinoamericanos. (Entrevista del autor con Moshe Tov, Rimón, Israel, junio de 1979).

¹⁴ *El problema judío*, op. cit., pág. 179.

¹⁵ Se trataba de un trabajo con pretensiones sociológicas que intentaba explicar el antisemitismo, a partir de la supuesta competencia desleal del comercio judío en Buenos Aires. Cf. *El antisemitismo activo*, enero de 1949 en "El pino y la palmera", op. cit., pág. 182-3.

i« *Ibíd.*, pág. 185.

CAPITULO IV

Gerchunoff y la posguerra: del antiperonismo al escepticismo

Concluida la Segunda Guerra Mundial, Gerchunoff seguía desasosegado, a pesar de la derrota del nazismo. A este liberal que confió tanto en la primera posguerra, ilusionándose con el advenimiento de una era de reparación, eso que Clemenceau llamó "la nueva equidad", la segunda posguerra lo encuentra muy desanimado, sin confianza en el porvenir. Eran los años finales del GOU y la victoria del peronismo: años vividos por Gerchunoff como la prolongación del fascismo en el país. Además, el valiente luchador antinazi, convertido en un indoblegable abogado de la causa de Israel, sufrirá una decepción profunda: la Gran Bretaña laborista de Bevin, libraba una lucha despiadada contra el sionismo para impedir la inmigración a Palestina de los sobrevivientes del Holocausto. Un sentimiento de traición acorralaba a este aliadófilo empeinado. La misma "traición de la sociedad", de la cual "tienen la culpa sus educadores, sus conductores espirituales", defraudaba a este liberal en crisis, quien se lanzó a atacar al peronismo con la misma virulencia con que defenestraba al *Foreign Office*. Esta contradicción, irónicamente enrostrada por el diario peronista "Democracia", tiene el valor de testimoniar el ánimo de un debate donde el liberalismo gerchunoffiano se había quedado, en 1947, sin puntos de referencias concretos, zozobrando entre el populismo y la "traición" del parlamentarismo inglés. "Debe de ser terrible el desengaño para Gerchunoff" dice el columnista de "Democracia" el 9 de febrero de 1947, comentando con sorna la nueva postura antibritánica del escritor judío, quien, "atento al reclamo de la sangre, olvida por un momento su saña antidescamisada y anatomiza en largos párrafos a los Atlee, a los Bevin y a los Greech Jones que se desesperan por poner un poco de orden en Palestina".

Luego de recordarle

que desde "*Argentina Libre*" Gerchunoff ilustraba sus columnas con el ditirambo de los héroes británicos y el anatema de la bestia parda, "viene ahora a descubrir extrañas concomitancias entre el nazismo y la democracia laborista, inaugurada en Gran Bretaña

sobre las cenizas del cigarro de Churchill. Y cómo va a costarle definir la democracia, ahora que el mejor ejemplo se le escapa de las manos" Y haciendo el elogio del nacionalismo hebreo de los combatientes antibritánicos del Irgun y del Leji, "Democracia" aprovecha la oportunidad, precisamente, para reprocharle a su liberalismo finisecular tanto una falta de comprensión hacia el patriotismo descamisado como un mezquino patriotismo hebreo. "Se comprende fácilmente la irritación de Alberto Gerehunoff. Son cosas de familia en las que tal vez no tengamos derecho de opinión. Por eso nadie le va a tomar en cuenta el hecho de que juzgue 'patriotas magníficos' a los dinamiteros de Palestina, y en la página siguiente abomine de los pobres descamisados porteños sólo porque le arrojaron unos cascotes inofensivos a *"La Prensa"*. A renglón seguido, con aire condescendiente, el columnista escribe indulgente: "Nadie se lo va a tomar en cuenta porque es una raíz racial la que se estremece en el fondo del alegato gerchunoffiano". Pero poniéndose en lugar de las organizaciones sionistas patriotas, entonces, sí, el diario peronista le reprocha con severidad la defensa "mezquina" que hace Gerehunoff de la causa sionista, sólo desde la cómoda perspectiva humanista de un liberal judío solidario: "Pero si nosotros no tenemos derecho de opinión, bien podrían, en cambio, tenerlo los 'patriotas magníficos que luchan por el decoro de su pueblo'. Ellos se desangran en una lucha desigual, afrontan las bayonetas afiladas en las tripas de los nazis, arriesgan un largo veraneo en el infierno de Chipre, se juegan el pescuezo a la horca con un coraje para el que son mezquinos todavía los elogios de Gerehunoff. Y don Alberto, ¿qué hace entretanto? ¿No lo impulsa la fuerza de la sangre a cruzar el mar e irse a jugar su cuello ya caduco en la nueva guerra santa? ¿No le parece demasiado miserable para una empresa de esa envergadura una colaboración puramente literaria? ¿Cree acaso que el señor Atlee, que permaneció impasible ante 'a admonición de Truman, se va a conmovier con sus artículos de 'La Nación?...'"².

Sin embargo, la entrega a la causa de Israel no fue para Gerehunoff ni mezquina ni miserable. Más aún: la abnegada misión, cuasi-diplomática, que cumpliera a pedido de la Agencia Judía Pro Palestina en 1947 ante varios gobiernos e intelectuales latinoamericanos, y sus punzantes artículos prosionistas, ²⁴⁸

en el fondo lo *nacionalizaron* como judío. Entiéndase esta verdadera conversión de Gerchunoff: desalojado abruptamente por el peronismo de un nacionalismo que su conciencia liberal recelaba, este "judío entrerriano de América" vuelve a replegarse en su reducto patrio y comarcano. En efecto, escribe *Entre Ríos, mi país* hacia la misma época en que abraza la causa sionista de manera activa, pero también desesperada. Porque este repliegue telúrico y regional viene gestándose desde los años que escribía los ensayos sobre la vida nacional desde 1930, reunidos en *Argentina, país de*

advenimiento, hasta su libro nostálgico de la infancia: el póstumo *Entre Ríos, mi jxiís* (1950). La vuelta a los pagos de la niñez y al paisaje de sus gauchos judíos (*Dimensión espiritual de Entre Ríos; La buena tierra; Gualeguaijchú; La ciudad del poeta; Leyendas de \lontiel; Láminas campesinas*): ¿no hay que leerlos como nostalgia por la Tierra de Promisión sustraída? Quizás. Porque, coincidentemente, esa nostalgia legendaria de la colonia de la infancia se superpone de manera simultánea, con esa nostalgia de la otra Tierra Prometida, la sionista, para la cual también luchaba fervorosamente Gerchunoff durante aquellos años. A tal punto que lo decidió a estudiar el hebreo de la Biblia, en los mismos años que retornaba al otro venero hispánico de su juventud: el Cervantes. En 1951, póstumamente, se publicó el *Retorno a Don Quijote*, esa vuelta al Ingenioso don Hidalgo cuya temprana veneración lo condujo en 1913 a publicar *Nuestro señor Don Quijote*. Este triple retorno — a la Tierra de Promisión entrerriana, a Sión y al Quijote —, ¿no se proponía, quizás, orear una herida muy profunda cuando los sobresaltos de su ser nacional lo llagaban hasta la angustia?

En 1914 había confesado en la *Autobiografía* su pena hasta que no recibió la carta de ciudadanía: "Mi pena era no ser igual a los demás, es decir, no ser argentino", (pág. 8). En 1947, se indigna porque le recuerdan "Unos cuantos judíos peronistas", precisamente ellos, que bajo el populismo justicialista había que defender los intereses de los judíos, en tanto tales: *no* en cuanto ciudadanos argentinos genéricos.

En efecto, esta demanda escandalosa para Gerchunoff de luchar en tanto judíos peronistas, fue reclamada y llevada a cabo por la Organización Israelita Argentina (OIA), la cual propiciaba el enrolamiento peronista de la colectividad a los efectos de que "La Revolución Justicialista" promueva los intereses específicos de los judíos. A pesar que no buscaba disputarle a la DAIA la representatividad de la colectividad, la OIA fue muy resistida por la entidad oficial de la comunidad judía argentina. Era la primera vez que se buscaba defender a los ciudadanos de fe judía, pero no a partir de su calidad de ciudadanos, sino a partir de su afiliación peronista. La DAIA siempre luchó, desde una posición suprapartidaria y pluralista, contra el antisemitismo y el fascismo, aunque haciendo suyo el desdoblamiento de la conciencia liberal y demócrata del ciudadano público y el judío privado. Justamente, con motivo de las elecciones que condujeron al triunfo de Perón en 1946, la DAIA solicitaba de todos los partidos políticos luchar contra el antisemitismo. Pero su convocatoria, amplia y apolítica, apelaba al fuero del ciudadano público: no al judío privado, ni menos aún a la colectividad, en tanto minoría comunitaria.

"El injerto racista ha prendido en ciertas capas y podría dañar al país de no ser combatido ahora y con energía. Precisamente en nuestra condición de buenos demócratas, de sanos argentinos, no podemos silenciar¹ más nuestra preocupación en esta hora llena de responsabilidad, cuando notamos con verdadera consternación que los Partidos, los

diarios, los organismos democráticos siguen sin mayor entusiasmo o con indiferencia este aspecto de la acción ciudadana".

Y para que no quepa ninguna duda de que se trata "de un asunto de 'protección a una colectividad o de solidaridad con un 'grupo' de la población", la DAIA, a través de su presidente, Dr. Moisés Goldman, y secretario, Dr. Samuel Tarnopolsky, destacaba el carácter *cívico* de su preocupación: "Se trata —el problema y acción antisemita— de un asunto que debe verse como de interés nacional. El antijudaísmo, como instrumento criminal de los totalitarismos, afecta a toda la nación, y por lo tanto, debe considerárselo, lo es, un problema de carácter nacional, del cual ningún demócrata auténtico puede sentirse al margen"³.

En cambio, la apelación de la OIA que tanto indignaba a Gerchunoff iba dirigida no al ciudadano, sino al judío: no al demócrata, sino al peronista israelita. Por eso el 20 de febrero de 1947 se interrogaba desde las páginas de "Argentina Libre", a propósito de una delegación compuesta por "unos cuantos judíos" que fueron a saludar al Presidente Perón, en nombre de la colectividad: ¿Que calidad de habitantes de la metrópolis constituimos nosotros para que nos lleven a expresar al primer magistrado del país nuestra simpatía y nuestro apoyo? *¿t nos invitan a una, declaración de solidaridad como judíos, como miembros de una colectividad étnica o religiosa, no nos es permitido aceptar* **250**

esa invitación, por respeto a la sociedad argentina, y a su decoto patriótico, porque en tal circunstancia, precisa y explícita, no nos conciernen los problemas políticos, ni podemos vincularlos a la posición particular en que nos hallamos, de credo, de tradición histórica o de raza". (Subrayado mío. L.S.)

"Ahora bien —prosigue razonando Gerchunoff—, si la convocatoria a la Casa Rosada fuese hecha según los títulos legítimos de la ciudadanía argentina pero colectiva de 'unos cuantos judíos', la invitación estaría viciada porque tendría que haberse cursado individualmente a cada uno de los ciudadanos, y no invocando la calidad peronista de la colectividad. Si nos invitan en condición de argentinos, de hombres nacidos en la Argentina, o con ciudadanía adquirida por apego al suelo, identificación con sus costumbres, modalidad y espíritu, lo hemos de hacer, *no en conjunto, como núcleo aislado*, sino individualmente, dentro del partido que representa la tendencia presidencial, si cada uno de *esos argentinos de religión judía o de origen judío* coincide con ella y no milita, según ocurre todavía, en filas opuestas, por convicción democrática, escrúpulo cívico o intelectual"⁴. (Subrayado mío. L.S.)

El peronismo culminaba, en realidad, la desazón y ansiedad que lo angustiaron durante los años de la guerra mundial. Porque si el nazismo y el Holocausto fueron para Gerchunoff el asalto brutal a las esperanzas humanistas de aquella promesa del mayor bien de la primera posguerra, la quiebra del liberalismo argentino y el triunfo del populismo vivido como fascismo criollo le hacían temer por el futuro judío en el país. Ya cuando publica en 1945 su *Posición de un hombre*

frente a la contienda, su vehemente fe democrática herida por el nazismo apenas camuflaba que la verdadera voz desasosegada de aquella confesión debía haberse titulado *Posición de un judío argentino frente a la contienda*.

Su lucidez, empero, y a pesar de su ciego antiperonismo, le ayudó a percibir que el ciclo de integración del judío al país, lejos de clausurarse como en los regímenes totalitarios fascistas europeos, recién se abría durante la posguerra argentina peronista.

Esta aguda percepción, aunque erizada de invectivas contra el régimen justicialista, lo condujo a rechazar en 1945 el pesimismo claudicante de Emil Ludwig, quien había aconsejado a los judíos alejarse de las cátedras y de los cargos visibles de sus países "porque tal actuación provoca la hostilidad del medio no judío". En su réplica, un Gerehunoff orgulloso alegaba, por el con-

Irario, "el privilegio de que los judíos aspiren al gobierno, a la cátedra, al grito de alarma, siempre que lo hagan, como de Maimónides a Einstein, en nombre de la sabiduría y de la libertad". Y si ello suscitare "rachas de encono agresor", pues entonces, un Gerchunoff combativo, jamás claudicante, los convocaba a luchar por sus derechos: "Han de tornarse sin dejar de ser los mejores ciudadanos, buenos macabeos y defenderse moral y físicamente"⁵.

Sin embargo, a pesar que Gerchunoff no se ilusionaba de esa posibilidad "de aspirar a la cátedra, al gobierno" durante el peronismo, ello no le ocultaba el pujante progreso socioeconómico e intelectual judío de esos años. Es el espíritu de sus palabras, optimistas y esperanzadas, de noviembre de 1947 con motivo de la ampliación del edificio de la Sociedad Hebraica Argentina, iniciada en 1941. El mismo crecimiento de la Institución durante los años que median entre 1941 y 1949 y los discursos de Gerchunoff bendiciendo su sede social, atestiguan esa veloz integración:

"No hemos alcanzado a duplicar el lustro y ya colocamos esta otra piedra fundamental porque la SHA se ha expandido de modo extraordinario y requiere nuevo espacio a fin de mejorar sus condiciones de hogar social..." Y paso seguido define, con precisión programática, la función cultural de la SHA en el proceso de integración judeoargentina: "Por eso, durante los años de guerra, si en Buenos Aires por razones de confianza en la tierra o por la certidumbre invencible de la fe en la vida hemos protestado contra la destrucción, afirmamos nuestro deseo de cultura con un alto propósito de construir... *En Europa mataban a los judíos; aquí los judíos continuaban su existencia, con su amargura y su pesadumbre de hermanos enlutados, sin renunciar a su necesidad de vincularse con el alma argentina y a su gusto hereditario de hacerlo por medio del pensamiento, de la belleza, de la sociabilidad...* Es ésta la forma típica de comunicación del israelita con los demás"⁶.

Era la primera vez que formulaba, con ubicuidad histórica, el rol cultural de los judíos post-emancipados y sus modalidades en el ámbito argentino. Recordando a Mauricio Nirenstein, uno de los ideólogos del liberalismo judeoargentino que previeron esa "función de acercamiento y de alumbramiento, de fundir lo parcial en lo universal" por intermedio de la Sociedad Hebraica Argentina, Gerchunoff inscribía la acción cultural de la institución, a la cual bautizó con su nombre dentro de la gran tradición de intercambio judeo-gentil que inauguró Maimónides en la edad de oro Judeo-Arábigo Medieval. Sin 252

embargo, *"en la actualidad, en lo que va de la liberación civil de los judíos hasta nuestra hora confusa y múltipara, esos círculos gloriosos han sido reemplazados por corporaciones culturales de acción extensa tj sistemática que les proporcionan la oportunidad de servir a la ilustración y servirse de ella. La Sociedad Hebraica Argentina tiene en Buenos Aires ese designio trascendente. Con ese objeto la hemos fundado"*¹. (Subrayado mío. L.S.)

Esta apertura, esa desinhibición (el discurso se titulaba: "Casa con su puerta abierta") dejó atrás el crispamiento a la defensiva de sus anteriores discursos durante los años de la guerra.

A partir de 1945, además, la Hebraica decidió publicar su prestigiosa revista *Davar* (hebreo), su nombre fue idea de Gerchunoff como oxímoron del Logos (griego. Al frente de *Davar* descolló otro intelectual judeoargentino: Bernardo Verbitzky.

El ciclo de repliegue estaba concluyendo. Pero Gerchunoff no se repuso.

Uno de los líderes israelitas que conocieron la militancia sionista de Gerchunoff entre 1947 y 1949 —Simón Kushner—, escribía en la revista hebrea "Bet Aram" del Poale Sión-Hitajdut, un homenaje postumo al escritor judeoargentino. Luego de recordar la gran aspiración de visitar el Estado de Israel, concluía, sentencioso: "Entre los gentiles, Gerchunoff era judío, y entre los judíos, murió como un escritor de los gentiles. Recién al final de su vida, se admitió que era un viejo judío. Cayó como un roble sin raíces entre los pueblos extraños, en momentos cuando seniles inclinaciones de retorno a su grey se despertaban en él, justo cuando sus días estaban por apagarse..."⁸.

Ahora bien, ¿cuál de las dos imágenes de Gerchunoff aceptaron los intelectuales judeoargentinos? ¿Aquella del observador peronista de "Democracia", o la del sionista jalutziano de "Bet Aram"? ¿Con cuál de ellas se identificaron más? Por supuesto, con ninguna de las dos. Porque ninguno de los intelectuales que lo canonizaron como arquetipo de la síntesis perfecta y sin fisuras que acuñó con sus *Gauchos judíos*, se hace cargo de la crisis profunda que va royendo su integración. Ninguno de ellos da cuenta de esa tenaz lucha de Gerchunoff por sobreponerse a la escisión, soldar el hiato que veía abrirse en su identidad judeoargentina a partir del nazismo, la irrupción del nacionalismo criollo, el triunfo del peronismo y su preocupación por la causa de Israel. Todos quieren rescatar sólo el momento feliz de la síntesis de lo judío y lo argentino. Ese

optimismo que Verbitzky atribuía a su "caudalosa temperamental" y que "le instalaba cómodamente en el ámbito vasto de lo argentino y lo judaico" ("Comentario", n.º 44, pág. 12).

Pero si hay algo que resulta indiscutible durante los últimos años de su vida, es la incomodidad, el desasosiego, el malestar hondo de Gerehunoff.

Nada en común había, en tal sentido, con esa seguridad de su amigo Enrique Dickman, para quien el triunfo de las democracias contra el totalitarismo le henchía de un optimismo, ya en 1944, que lo emborrachaba de epítetos prodigados al "humanismo", a la "cultura occidental" y al "socialismo". Una simple lectura de las cartas intercambiadas entre ambos escritores así lo comprueba⁹.

El pesimismo gerchunoffiano, su desilusión y desencanto fueron muy bien comprendidos por uno de sus pares más queridos: Samuel Eichelbaum. El no se engañaba que la otrora "bucólica paz" de *Los gauchos judíos*, "en la inevitable desaprensión de la verdadera felicidad" seguía siendo la atmósfera de los últimos años de su gran amigo. Porque ya no era "el mozo triunfante en la carrera de su vocación, buscado y querido por señores con gobierno en las manos y con gobierno de opinión en las suyas propias". Tampoco podía pensar "en la vida libre y sin sobresaltos" de sus correligionarios durante los años de crisis del liberalismo. "No diré que *Los gauchos judíos* revelen un pensamiento coincidente con el que presumiblemente tuviera Gerehunoff en la hora de su muerte", afirma Eichelbaum, categórico. Y para aventar cualquier sospecha de que su "pensamiento y convicciones" pudieron haberse congelado en "un estatismo impropio de su mentalidad", Eichelbaum aclara lúcidamente: "Por suerte, las desgracias históricas aún tienen poder sobre los seres pensantes y logran rectificar, en la medida necesaria, las convicciones fundamentales"¹⁰.

Aun enmarcado "en la medida necesaria", ¿no resulta fatigoso repetir que la guerra mundial, el Estado de Israel y el peronismo le quitaron el humor a ese fino ironista, "sustituidos por una densa tristeza"? Hasta su prosa cambió: "Siempre rica y ágil, se tornaba grave y encendida, densa y mesiánica". A tal punto que este arquetipo de la integración judeoargentina le daba la impresión de un exiliado que cayó en una "melancólica disconformidad con lo presente como si todo fuese dictado desde un misterioso destierro"ⁿ.

¿Gerehunoff en crisis? Sí. ¿Gerehunoff modificado luego de 1945 y, sobre todo, después de 1948? También. Pero ese cambio lo afrontó con esa imprescindible cautela que recuerda su gran amigo dramaturgo: Gerehunoff cambió, se rectificó de su optimismo judeoargentino proverbial sólo "en la medida necesaria".

Entonces, sí, hemos de comprender su patronazgo espiritual, la figura arquetípica que canonizaron sus discípulos. Aun durante los años del populismo.

NOTAS

¹ *Democracia*, 9 de febrero 1947, pág. 9, firmado por *Salúdelo*.

Ibidem, pág. 9.

³ *Carta abierta a los partidos políticos argentinos*, 13-11-45, DAIA, memorándum, Archivo DALA.

La OIA se atribuyó algunas conquistas importantes para los intereses judíos. En primer lugar, se adjudicaba la relativa tranquilidad que gozaron los judíos a partir de 1947 luego que Perón ordenó a la Alianza Libertadora Nacionalista cesar las provocaciones antisemitas. En segundo término, se atribuyó su influencia en la promulgación de los decretos del 8 de julio de 1949 y del 4 de octubre, n° 24666 por los cuales se permitió a los inmigrantes ingresados clandestinamente por los países limítrofes y sin documentación (unos cuantos miles de sobrevivientes judíos del Holocausto) legalizar su situación. Estos decretos reglamentaban, el 20-10-1948, la ley de creación del Registro Nacional (art. 42). La OIA fue instituida oficialmente para canalizar los trámites correspondientes para la legalización, y la Sociedad de Protección del Inmigrante Israelita (Soprotimis) gestionaba por su intermedio los permisos de ingreso a los inmigrantes judíos al país. Ver Avni, Jaim: *Historia de la inmigración judía a la Argentina*, Ed. Magnes, Jerusalem, 1981, cap.: "La inmigración durante los años del Holocausto hasta el surgimiento del Estado de Israel" (hebreo).

Finalmente, la OIA se atribuyó la incorporación de la enmienda en la reforma de la Constitución que consideraba delito grave la persecución racial, así como las disposiciones del art. 9 del Registro Nacional que decía: "No se consignarán en ningún caso menciones sobre religión, ideas políticas ni desfavorables para la personalidad moral o social del identificado". Ver *Di Idische Zaitung* del 6-10-48 el manifiesto OIA a la Colectividad Judía, y el memorándum de la OIA enviado en noviembre de 1948 a toda la colectividad para la campaña Pro Fondos que firmaban Pablo Mnguel y Sujer Matrajt, secretario y presidente de la OIA respectivamente. También *Di Idische Zaitung* del 8-10-1948, la propaganda de la OIA bajo el título: "Perón cumple: Amnistía para todos los ilegales. Otro de los grandes triunfos de la OIA". Además, ver las solicitudes diarias antes del 5 de diciembre de 1948 solicitando el voto de la colectividad para apoyar la Reforma de la Constitución Nacional. Vid *Mundo Israelita*, 1-5-1947 *Por qué estamos con el Gobierno*. Weisbrot, Robert: *The*

Jews of Argentina, Jewish Society Publication of America, 1979, analiza muy superficialmente los vínculos de la OIA y Perón en págs. 231-232.

* *Unos cuantos judíos*, en el periódico "Argentina Libre", 20 de febrero de 1947, págs.

3-4.

⁵ *Posición de un hombre frente a la contienda*, op. cit., pág. 12. © *La Sociedad Hebraica Argentina*, op. cit., pág. 127.

⁷ *La casa con su puerta abierta*, pág. 190.

⁸ *Mundo Israelita*, 29 de julio 1952, pág. 9.

⁹ Véase el intercambio epistolar Dickman-Gerchunoff incluido en el número de *Davar* N° 32-33 dedicado a Gerchunoff, op. cit., págs. 125/7.

¹⁰ Eichelbaum, Samuel: *Su memoria es nuestra herencia*, en *Davar* 31/33, pág. 110.

¹¹ *Ibidem*, pág. 111.

TERCERA PARTE

Dilemas de la identidad judeoargentino

"David: No, papá, no me entendés... Pero ¿es que no ves cómo me ahogo aquí dentro? ¿Qué se guarda en esta casa? ¿Qué querés de mí? Entro aquí y me siento en otro mundo. Entro aquí y me siento a mitad de camino de todo, no soy nada, no soy nadie. ¡Estoy cansado de hablar mitad en idish y mitad en castellano! ¡Estoy cansado de vivir en el pasado, estoy cansado de ser un extranjero. . . ! (GERMÁN ROZENMACHER, Requiem para un viernes a la noche).

"Judío, andáte. No era algo especial con él, pensó Bernardo; no decían: Carman judío andáte; sino simplemente, judío andáte. Que el Judío se fuera; que todos los judíos se fueran de una buena vez. Antes era a cualquier parte; después había sido a Israel, a veces a Moscú o a la mismísima. Judío, andáte... —Ustedes son judíos, váyanse. Judíos disolventes, judíos lieros, judíos que siempre andan planteando cuestiones. Judíos, ustedes no creen en lo que hay que creer. Váyanse." > (DAVID VIÑAS, Dar la Cara).

"En cada etapa de su asimilación, Jaime apeló al desconocimiento. Ignoraba cotidianamente su casa judía y la reconstruía de memoria con objetos católicos. Depositaba sobre los muebles el polvo de los antepasados Gutiérrez Anselmi, impregnaba sus manos del olor del saladero, conservaba en el cielo trazos del lento vuelo de las aves de rapiña y hacía que el miedo fuera otro, el de la gente acostumbrada a enterrar sus muertos en tierra natal..." (Mario Szychman: A las 20:25 la señora entró en la inmortalidad).

"No vive como judío, es un argentino como tantos, un ser humano como muchos y de pronto, alguien le da unos golpecitos en el hombro, y cuando se da vuelta le recuerda con la solemnidad o la violencia del que formula un gravísimo cargo, que él es judío. ¿Golpecitos en el hombro? A veces tenían la fuerza de un buen puñetazo en el pecho, y si el señor Popovitzky hubiera querido dramatizar la cosa hubiera dicho que resonaban como los golpes del destino de la Quinta Sinfonía . . ." (B. VERBITZKY, Etiquetas a los Hombres).

CAPITULO I

La herida Heine y los escritores judeoargentinos

1. Heine, el poeta de la intimidad de Gerchunoff

Gerchunoff dedica a Amelia Heine el libro escrito en homenaje a su admirado poeta judeoalemán.

Una primera lectura de *Heine, el poeta de nuestra intimidad*¹ da la impresión de que éste pretende descubrir solamente la huella que dejó el desengaño amoroso en el lírico alemán. Pero más en profundidad es posible apreciar que Gerchunoff comparte con Heine algunas de sus más hondas inquietudes de judeoporteño en 1927.

La primera y más raigal de todas es el temor a la condición dicotómica del poeta. Gerchunoff lo confiesa abiertamente: "Y todos los que sienten penas de amor o tristezas de vivir hallan en sus canciones su propio consuelo, porque una vez un poeta judío desdeñado por los teutones dijo melancólicamente en verso, simple e imperecedero: 'Soy un poeta alemán ...' " (pág. 25). Gerchunoff se siente fascinado por desentrañar el misterio de ese poeta judío en Alemania, poeta alemán en Francia y poeta judeoalemán para la crítica literaria, tal como mucho más tarde lo caracterizaría el profesor inglés Menno Spann.

El temor de volver a ser encerrado en el ghetto de Düsseldorf, luego de la contrarrevolución alemana, "segregándolo de la sociedad civil, al triste aislamiento del rëprobo", es otra de las claves gerchunoffianas para comprender la conducta y obra del poeta.

"Enrique Heine temía el renacimiento de ese régimen de exclusión, quo va anunciaba la hostilidad reanudada en el colegio. Recordemos que Salomón Heine, el notorio banquero de Hamburgo, tío y protector del poeta, fue uno de los más grandes filántropos de Alemania. Creó fundaciones de caridad, fundaciones benéficas, realizó obras patrióticas y, a pesar de todo, la ciudad de Hamburgo se negó a concederle derecho de ciudadanía y la módica honra de ser miembro de la Asociación Comercial, la cual aceptó, sin embargo, su dinero para salvar el crédito de la comuna en 1842".

Ahora bien, una primera pista para comprobar la fascinación que siente Gerchunoff por Heine es recordar su intento lírico de humanizar el romanticismo alemán. A pesar de que quieran excluirlo, por su origen, de la tradición germánica, designio "que en vano se empeñaron en hacer resurgir sus adversarios, Heine efectivamente exhumó los manes y espíritus de la primitiva selva habitada por héroes teutónicos. Sus *Lohengrin* y *Tanläiuser* "nos admiran y los comprendemos porque en sus vicisitudes sorprendemos, en realidad, las angustias ocultas del hombre que las despierta al conjuro de su voz", (pág. 38).

La otra clave del libro de Gerchunoff es la conversión del poeta en 1825.

La conversión al luteranismo —"ese pasaporte para poder ingresar en la sociedad cristiana", tal como el mismo poeta lo definiera— es comprendida y temida por los liberales judíos de la trayectoria de Gerchunoff. Fascinación y rechazo, vergüenza y orgullo, compasión y fastidio: todos estos sentimientos despiertan en el autor de *Los gauchos judíos*. Siente una fetichista veneración por el acto de Heine, cuya grandeza estriba, según Gerchunoff, en su rechazo a despegarse del judaísmo y en repudiar las complacencias vergonzosas de los judíos conversos de su tiempo. "Nos ha dicho que cambió de Dios para que el señor de Rothschild no lo tratase 'familloniariamente'. Eso no le impide indignarse, en 1827, contra Gans. puesto bruscamente en la tarea de convertirse y de convertir a los judíos. A Caroline Joubert, su asidua visitante en la avenida Matignon, le dijo: 'Me he convertido en un momento de rabia. La rabia me ha hecho perder la dignidad más de una vez'", (pág. 61).

Este es el meollo contradictorio y fecundo del Heine que admiran escritores como Gerchunoff y todos los liberales judeoargentinos de su estirpe: luterano y judío, alemán y francés, aristócrata y sansimoniano, está más allá del judío que profesa una fatalidad en la que no cree. Pero más acá del renegado vergonzante. Es que el genio dialéctico de este exiliado comprometido con la historia de Europa le dispensó, simultáneamente, una aguda percepción del destino judío emancipado en la primera mitad del siglo xx, cuyo espejismo de huir de su condición nunca quiso compartir.

Tal es la rica volubilidad que gusta a Gerchunoff: "Ese convertido que fustiga y apologetiza a los judíos razona con la astucia sinuosa de un docto talmudista de Toledo y desmenuza y construye la tesis de los filósofos con la lógica densa de un maestro de Heidelberg". (pág. 62).

Gerchunoff parecería disculpar la conversión de Heine en aras de ese espíritu tan comprometido con las convulsiones de su tiempo. Porque de todas maneras aquel a quien le tocó ser protagonista de esas "anunciaciões delirantes, de convulsivos saltos hacia atrás y de anticipados descuentos sobre el porvenir", no podía dejar de sellar, a pesar de su conversión, el compromiso de solidaridad con su raza. He aquí, a los ojos de Gerchunoff, la paradoja de la conversión de Heine, quien a pesar de la "irresponsabilidad temeraria" del genio, llevaba, además, "el instinto milenario de esa sorda protesta de su raza, que vincula a sus hijos a los movimientos históricos, quién sabe por qué fidelidad de dolor, y que pasan de la sórdida ropavejería a las

academias ilustres, y de los turbios suburbios a los parlamentos de las naciones, como Beaconsfield, y como Bergson, como Spinoza y como Rathenau". (pág. 65).

El 10 de noviembre de 1927, con motivo del centenario de la publicación de *Libro de los cantares*, Gerchunoff hizo uso de la palabra en la Sociedad Hebraica Argentina. Allí se refirió al famoso lamento del poeta en el destierro parisiense, quien se angustiaba imaginando que a la hora de su muerte nadie diría Kádish, ni tampoco Misa, sobre su tumba. Gerchunoff no encontró mejor homenaje que dispensarle el consuelo de una Misa-Kádish oficiada por un poeta goy, en compañía de escritores judíos de Buenos Aires. Un poeta de nuestro país —Fernández Moreno— consagrará a su memoria un romance armonioso, lleno de fuerza y gracia: "¿No se afligió alguna vez en estrofas dolorosas, porque nadie cantaría misa y nadie diría la oración elegiaca del Kádish después de su muerte? *He aquí que cantamos misa y murmuramos los acentos del Kádish como en una iglesia, como en una sinagoga* (subrayado mío. L.S.), pues liemos venido aquí para evocarlo y para recordar, en un acto sencillo, que tiene la solemnidad cordial de una celebración religiosa al hombre que nos da su palabra..." (págs. 91-92).

Aquí se despliega en toda su significación contradictoria la fascinación del acto cívico de la conversión heineana, así como su arrepentimiento tardío. Por-

que Gerchunoff, al evocar los *Cantares*, confiesa la tentación heineana de toda su generación a horcajadas de la comunidad y de la sociedad cristiana argentina. Y hermanar la figura divina de Cristo con la lírica de Heine tiene un sentido profundo para Gerchunoff: ambos son para él semijudíos. La confesión de Heine, que busca testigos de su escindida identidad, parece a Gerchunoff semejante al Cristo antes de la Crucifixión, esc Hijo del Hombre que se confiesa a los judíos capaces de escuchar sus penas y entusiasmarlos con sus esperanzas mesiánicas.

"El milagro maravilloso de Jesús consiste, evidentemente, en su fraternidad con la criatura humana. La limpia de su congoja al acongojarse con ella. Los hombres lo acogieron con regocijo porque fue hacia ellos... Así nació la *confesión*. No somos muy distintos de los que se congregaban en los primeros siglos en los jardines apartados de Jerusalén o en las casuchas del Trastíber", dice Gerchunoff en su discurso de homenaje.

Y al evocar esa tensión tan dramática que buscaba aunar la Sinagoga con la Iglesia, la Misa con el Kádish, el luterano con el judío, el revolucionario con la nostalgia del rabí de Bachbarach, ¿no veneraba en Heine el autor de *Los gauchos judíos* esa frágil contradicción que siempre estaba a punto de estallar? Toda la generación de Gerchunoff fue seducida por la libertad de este emancipado que rompió con los judíos, pero que superó los límites del Iluminismo burgués, al condenar la conversión vergonzosa. Poeta judío en Alemania, poeta alemán en Francia, converso luterano para los judíos ortodoxos, Heine encarnó la angustia del judío asimilado: no ser lo uno ni lo otro. Unos no le dirán Kádish, ni otros

rezarán Misa en su tumba. Heine era el *antihéroe* en el drama de la asimilación: ni judío ni cristiano, ni asimilado con buena conciencia, ni judío que ejerce. Fue el *paradigma*, por eso mismo, de la tentación ecuménica con que la asimilación sedujo a liberales recién emancipados como Gerchunoff. ¿Ese irresistible influjo no tiene también, acaso, mucho que ver con el dolor de su propia humillación, al descubrir inesperadamente el dolor de la decepción de Heine ante la ilusión de la asimilación europea? Indudablemente, Heine, en su resignada melancolía, advertía a Gerchunoff de los límites y emboscadas de una identidad fracturada en la dicotomía y la ambigüedad. Más aún: el poeta del siglo XIX le confiesa su extrañamiento del lenguaje alemán. Gerchunoff cree percibirlo al oponer la sencillez e intimidad 262

precaria de Heine frente al aristocratismo áulico de Goethe, ese noble "investido de la gravedad de rey de ópera", (p. 83).

En un lúcido ensayo, Theodor Adorno ha señalado justamente esa herida abierta en Heine, a pesar de los tilos, las riberas floridas y los ruiseñores que habitan sus romances y *lieder* a orillas del Rin. "La fluidez y obviedad del lenguaje de Heine, tomados del lenguaje comunicativo, son todo lo contrario de la nacional estancia protectora en el lenguaje. Sólo dispone del lenguaje como de un instrumento aquel para el cual el lenguaje es, en realidad, ajeno, extraño... La docilidad de Heine para con la palabra corriente y de moda es, precisamente, el exceso de celo, un tanto imitativo, del excluido"². Este hijo de una judía que no dominaba bien el alemán, construirá, sin embargo, una lírica del burlón impotente que rebasa su propia impotencia, su propia insuficiencia lingüística, la carencia de la lengua de su mismo lenguaje. Si es cierto, como piensa Adorno, que el lenguaje asimilativo es el lenguaje de la identidad fracasada, Heine pudo trastocar su fracaso gracias, precisamente, a su virtuosismo: esa frivolidad y ese abandono con que tocaba el teclado de su lírica moderna. Y el tema estereotipado de Heine, a saber, el amor sin esperanza, será la gran metáfora poética del desarraigo, el apátrida, el exiliado, el judío converso, el poeta alemán en París.

He aquí, sin orear, la herida Heine que fascina cuanto más le duele a toda la generación de Gerchunoff: oír la confesión de quien sufre como judío, pero ser capaz de escribir en un lenguaje que consagra el Romanticismo alemán, por el milagro de transformar en plenitud literaria una verdad que se niega a la inmediatez de un lenguaje suntuoso y señorial como el de Goethe. Asumir la extrañación y la separación del judío, y poder confesarla líricamente en la lengua de la nación huésped. Esta es la grandeza de Heine, convertido en "el poeta de nuestra intimidad" para Gerchunoff y su generación.

2 HEINE: EL ANGEL Y EL LEON, de Enrique Espinosa

La larga postración lo ha acostumbrado a anticipar la muerte. Le daría miedo salir al clamoroso día y andar entre los hombres. Derribado, Enrique Heine piensa en aquel río del tiempo que lo aleja lentamente de esa larga penumbra y del doliente destino de ser hombre y ser judío. Piensa en las delicadas melodías cuyo instrumento fue, pero bien sabe que el trino no es del árbol ni del ave, sino del tiempo y de sus vagos días. No han de salvarte, no, tus ruiseñores, tus noches de oro y tus cantadas flores.

Jorge Luis Borges

Enrique Espinosa no sólo ha consagrado un libro a la vida y obra de Heine: *El ángel y el león*³. También le dedicó su primer onomástico literario: *Enrique*. En cierta forma, su hermoso libro es posible analizarlo como continuación y culminación del libro de Gerchunoff. En particular, por su afán de demostrar los profundos vínculos con el judaísmo a pesar de la conversión.

Siguiendo a Hermán Cohén (*E. Heine y el judaísmo*) y a Hugo Bieber (*Heinrich Heine, confesión judaica*), Espinosa se esfuerza en demostrar esos vínculos contradictorios antes y después de su conversión (págs. 45-49) y se detiene con particular delectación para demostrar la indignación que despertó en el "poeta frívolo" esa "indiferencia con que los emancipados israelitas reaccionaron ante el brote antisemita en Francia, a raíz del crimen ritual de Damasco, con el agravante de haber sido propalado por el cónsul francés en Siria" (pág. 48). Este ataque frontal del Ángel que prefirió dejar la pluma y encarnarse en el León para denunciar el silencio y la pasividad de los aburguesados ciudadanos franceses de fe mosaica es una prueba adicional para Espinosa de que "Heine nunca dejó de sentirse judío de corazón".

No obstante, el aspecto más interesante del estudio de Espinosa quizás haya que leerlo en los vínculos que *Sefarad* anudaba en el autor del *Libro de los cantares*.

vez ^{mas>} I^a filiación hispano-hebraica de Espinosa —al igual que Gerchunoff, Grunb£rg^ Tiempocumple una función significativa: legitimar a los judíos conforme ala tradición de la lengua castellana, refugio recoleto y arcano.

\a en algunos cuentos del primer libro, su veneración hispanófila hacía que los judíos del barrio confundieran a *Don Horacio Quiroga, mi padre*, "por esas nobles barbas de artesano, que le dan a Quiroga un vago aspecto de judío español" ⁴.

Espinosa afirma que Heine, escritor alemán, sentía nostalgias de España. Cree descubrirlo en "sus tempranos *Reisebilde*, donde incluye su mejor evocación del Quijote", y en sus "poemas de raigambre hispánica: 'Doña Clara', 'Don Ramiro', 'Almanson'". Muy especialmente, Espinosa se complace en citar las referencias explícitas del autor del *Rabino de Bacharach* "que nostálgico evocaba, desde la barbarie germano-polaca [...] el jardín de las Hespérides (*Sefarad*)... ¡Precisamente, allá nos empujaba el estudio de la literatura judía, porque es allá donde existió en forma esencial!... Entre todas las hazañas del pueblo judío —cita Espinosa a Heine— después de su ocaso político, ninguna se puede comparar con la del período hispánico. Allá los judíos estaban al nivel de Europa, y no pocas veces en un nivel más elevado", (pág. 52).

El canto a Yehúda Halevy en las *Melodías hebraicas* es puesto por Espinosa, simétricamente, junto a la "Loa a América" en el poema *Vityliputzli* (pág. 52). Otro procedimiento muy usado por Espinosa en su exégesis es el establecimiento de vasos comunicantes e influencias de la lírica de Heine en escritores españoles. Desde las famosas *Rimas* de Bécquer hasta las traducciones españolas de fragmentos del *Romancero* y de las *Melodías hebraicas*, que hizo en 1873 don Juan Valera. Entre otros, Espinosa recuerda los juicios apologéticos de Menéndez y Pelayo a propósito de una nueva traducción de *El libro de los cantares*, simétricos a las huellas e influencias cervantinas en los *Cua dros de viaje* heineanos. Fragmentos de Enrique Díaz Cañedo y Azorín completarían esta filiación hispánica del poeta de Dusseldorf.

En un poema, Espinosa traza el retrato hispánico de Heine, quien conjugaba las

*Melodías hebraicas y españolas, tos nietos de
Rabí de Zaragoza riman contigo a doña
Clara a solas. Y todo tu prosístico venero el
sentimiento trágico remozado del castellano
aventurero...*

La noria (p. 94)

Pero Espinosa no se limita a señalar únicamente las influencias mutuas del espíritu español y Heine. Buscará, paso seguido, constelar las influencias y los gustos de poetas latinoamericanos por Heine.

Rubén Darío, Lugones, Moreno Villa, Baldomero Fernández Moreno, Martínez Estrada, Borges, Grunberg, Neruda, Uribe Arce, Huidobro, son los principales escritores que habrían recibido influencias heineanas, admirándolo profundamente.

Por iniciativa de Espinosa se rindió homenaje a Heine en el centenario de *El libro de los cantares* en la Sociedad Hebraica. Toda la intelectualidad liberal concurre a la celebración, y Ezequiel Martínez Estrada y Fernández Moreno leyeron composiciones especialmente escritas. Ese mismo año, Espinosa editó en su homenaje un número especial de los *Cuadernos de Oriente y Occidente*, publicados con el auspicio de los amigos argentinos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, presidida por Leopoldo Lugones⁵.

Espinosa recuerda el ágape que propuso Horacio Quiroga en la Hebraica. Pero salvo Gerchunoff y Espinosa, los escritores que se hicieron presentes —Alfonso Reyes, Roberto Payró, Leopoldo Lugones, entre otros— no necesitaron exhumar especialmente la hispanofilia del poeta judeoalemán. El discurso de los escritores judeoargentinos, en cambio, parecía necesitar del blasón español para ennoblecerse con *El libro de los cantares*, a fuer de exhumar al *Rabí de Zaragoza* y a *Don Ramiro* cada vez que entonaban las *Melodías hebraicas* heineanas. ¿Pero acaso ello significaba ocultar la herida Heine ante los ojos de la intelectualidad liberal argentina? De ninguna manera: Heine sufría un dolor que honraba y enaltecía. Por eso, la segunda parte del libro de Espinosa dedicado a la nostalgia de España iba precedida de una cita de Cansinos Assens, muy cuidadosamente seleccionada, quizás la clave de todo el libro. "En París, y en su juventud, Heine representa el papel de un personaje cosmopolita, para el que son equivalentes todas las diferencias nacionales, como si su espíritu asumiese la melodía universal de ciertos órganos, ya que se nutre de las ideas generales e igualitarias. Pero hay momentos en que el poeta, debajo de este disfraz cosmopolita con que asiste a la mascarada igualitaria del siglo xix, siente la existencia de los signos ancestrales presuntivamente abolidos"⁶. Todo el libro de Espinosa apunta, justamente, a exhumar los signos ancestrales que jamás olvidó y con los cuales trasmuta el dolor del paria ? través del dolor del poeta. Esta es la dialéctica de la fascinación heineana para los escritores judíos: confesar ante los *go'im* que la universalidad de Heine la pagó con la herida del judío, la que no pudo cauterizar ni siquiera con la hispanofilia, y tampoco con su compromiso revolucionario. O para decirlo con la percepción de Borges sobre Heine: "El doliente destino de ser hombre y ser judío". Noble herida nunca cicatrizada, a pesar de que "no han de salvarlo ni los ruiseñores, ni las flores, ni las noches de oro".

NOTAS

¹ Heine, *el poeta de nuestra intimidad*, Babel, Bs. As., 1927. Todas las citas corresponden a esta edición.

² Adorno, T. W.: "La herida Heine", en *Crítica Cultural y Sociedad*, Ed. Ariel, Barcelona, 1969, págs. 180/181.

³ Espinosa, Enrique: *Heine: El ángel y el león*, Babel, Bs. As., s/f. Todas las citas corresponden a esta edición.

⁴ Glusberg, Samuel: *La levita gris*, Cuentos judíos de ambiente porteño, Babel, 1924, pág. 95. El libro fue dedicado a Quiroga.

⁶ Espinosa, Enrique: *Gajes del oficio*, Ed. del Regreso, Bs. As., 1976, pág. 64.

⁸ Heine, *El ángel y el león*, ed. cit., pág. 50.

CAPITULO II

La tentación del autoodio en el judío argentino

"Todo oprimido se niega, por lo menos en el primer momento en que no ve otra salida a su desesperación. Y todo judío, más o menos se negó. Esta ira imposible contra sí mismo, esta alteración espantosa en que he vivido, las encontré con harta frecuencia a mi alrededor. La negación de sí termina por agravar y convertirse en odio".

Albert Memmi, *El odio a «i mismo»*.

1 "Los judíos del Mar Dulce"

Una primera lectura de esta novela que el joven narrador Mario Szichinán publicó en 1971 impresiona por el ácido humor con que evoca a la familia Pechoff, desde los primeros momentos de su inmigración hasta la radicación definitiva en Buenos Aires. Pero a poco que volvemos a releer la manera en que Berele (Bernardo) —alter ego del narrador— recupera el pasado de su familia, constatamos un primer procedimiento del relato que no tiene nada de "neutral": el distanciamiento que permite el montaje

cinematográfico. Porque este expediente narrativo que consiste en proyectar secuencias de la vida familiar —desde marzo de 1918 cuando los Pechoff huyen de los pogroms de Prebistova y llegan a las pampas argentinas, luego de una travesía transatlántica inverosímil— es utilizado para resaltar únicamente situaciones humorísticas que tienen un designio inequívoco: desacreditar la realidad judía que subyace en la historia familiar.

^ P^{or} empezar, Berele hizo varios proyectos para "filmar" el viaje de los Pechoff a la Argentina: "Quería comparar la llegada de los inmigrantes judíos con el viaje de Colón". El primer proyecto consistía en un esqueleto de una

nave sacada del grabado de Stradanus sobre la construcción de un barco en el siglo dieciséis". Pero como todavía no pueden viajar, el autor anuncia con sarcasmo que "los Pechoff tienen tiempo de irse a dar una vueltita por un *pogrom* que anuncian en el diario". En el segundo proyecto, los Pechoff, viajan sobre un mapa del siglo xx hecho en tela. El mapa se pliega y la parte de arriba es el horizonte que se va cambiando con decorados. Finalmente, en el último proyecto que eligió Berele, "el barco se parece al arca de Noé. Sobre el casco va un galpón con techo de zinc a dos aguas. El barco está lleno de personajes de *sainete*. Va la costurera que dio el mal paso, el turco mercachifle, el gallego del almacén, el ruso prestamista, Juan Nloreira, el doctor del comité".

En contraste con esta humorada de mal gusto, el otro negativo de la película narra una realidad que el relator de ninguna manera busca desacreditar: la presencia de Eva Perón y la era peronista como trasfondo de los años en que transcurre la novela.

Es interesante analizar de qué forma simétrica, pero inversa, este montaje de secuencias fotografiadas divergen cuando el narrador nos cuenta la historia de Itzik, por un lado, y los momentos finales de Evita moribunda, en *La agonía y las vísperas* (págs. 23-33). Pero sobre todo, al final del libro, donde se relata el suicidio de Rifque y el velorio de Evita (*La Pasión según Lázaro Costa*, págs. 225-250), surge este contraste bruscamente.

No se trata de que Szichman discrimine en el uso de ese ademán insolente que pauta toda su escritura, ágil y sagaz. La insolencia y la desfachatez siguen siendo los rasgos dominantes a los que no renuncia en ningún momento. Menos, aún, prescinde del humor para contar incluso las situaciones más dramáticas: esa manera de montar las escenas desde fuera del relato le depara un margen de sátira, que usa como un lenguaje de violenta demistificación.

No obstante, no nos reímos de igual modo cuando se burla del patetismo que rodeó el sepelio de Evita de aquel otro, desdichado final de la sobrina de Natalio, del cual se enamoró locamente, la Rifque de 17 años, embarazada por su tío.

Parecería que hay dos "películas": una en sepia y contada con las sobras de un ídish de mal gusto, mechada de malas palabras y girones de un cocoliche que hablan personajes de saínete judío de Villa Crespo; y otra película 270

"en serio", aunque tratada con ácido humor y afecto. ¿Es acaso la diferencia que existe entre el guión del melodrama y de la comedia dramática?

No obstante, es posible hacer otra lectura del libro, a partir de dos procedimientos narrativos muy usados en la novela: el *diario* personal de Natalio y algunos recuerdos infantiles de Bernardo.

Aquí también se procesa esa muy escondida "mancha" que impregna todo el relato: desacreditar "lo judío" a pesar de que constituye el "tema" aparente de la historia familiar que narra el novelista.

Natalio, en su diario íntimo, escribe todo aquello que no dice el personaje acerca de lo infeliz de su condición judía, por un lado, y, por el otro, de la seducción irresistible que le provocan "los goim". Mucho más conflictuado que su hermano Jaime —quien se casó y convive con mujeres gentiles—, Natalio no tendrá valor de entablar relaciones sentimentales más allá del endogrupo parental. Por eso mismo sus juicios, soterrados y anotados en la mayor intimidad, son mucho más reveladores que los de Jaime, a quien desaprueba y condena por violar la consanguinidad, aunque desea imitarlo en su fuero interno.

Natalio es el hermano que busca reconciliar a los otros miembros de la familia y expresamente venera la memoria y cohesión que anhelaron sus padres. Sin embargo, exclama en una de las notas de su *diario*:

"En todo imito a mi viejo.

Tengo asco por los dulces, me limpio los dientes con un boleta doblado en cuatro, voy con el diario enrollado en el bolsillo, me afeito día por medio, odio a las mujeres que manejan, tomo té poniéndome un terrón de azúcar en la boca, y escribo en los baños de los cines: cabecitas rompepeines. No puedo ver a las shieses ni en figuritas, y digo a Berta: Convéncete, son todas ligners, lo llevan en la sangre, y me peleo con ella, igual que mi viejo con mi vieja.

¿Por qué no podré copiarme de los goim y mandar a mis viejos a la mierda? Siempre tengo que demostrarles que hago parnuse y que lo único importante es el bienestar de mi familia. Hasta largué el partido porque quería seguir siendo a voil kind, decir sí a mis viejos y reírme con esos chistes del tiempo de ñaupá de mis tíos. Hay que tenerlas bien puestas para casarse con una goie.

mirar con rabia cuando bailan shir en las fiestas o decir que no **hay** guita para el Keren Kayemet porque Israel es una punta de **lanza** del imperialismo..

Gracias a los recuerdos de Bernardo nos enteramos de las humillaciones que sufrió Natalio en primer grado inferior, "cuando la maestra contó cómo los judíos habían crucificado a Cristo, y se fue refinando en las clases de religión". Natalio y su hermano Jaime debían salir del grado "cada vez que se impartía educación confesional católica".

"Natalio era el más humillado. Espiaba el grado llorando despacito y se acordaba de la cara de Itzik cuando le mojaban la oreja para aumentar la lástima que se sentía. Después los goim salían al recreo, y los Beléndcz lo tomaban de punto. Jaime nunca se metía a defenderlo, y eso que por la altura era el penúltimo de la fila. 'Yo, argentino', decía lavándose las manos y le daba instrucciones a Natalio para que pegara en la carú, y arrinconara al Carloncho con un-dos al plexo solar..."².

A pesar de que Natalio cada dos por tres "terminaba con un ojo en compota" y su madre le reprochaba al hermano mayor de que "es el único chico del barrio que siempre tiene tzuers", nos enteramos que desde esos oscuros recuerdos de un niño judío humillado sentía fascinación por los goim. Natalio siempre quería ser amigo de los Beléndez, "jugar con ellos, y hacerles favores. Soñaban con tener algún accidente raro y prestigioso, o algún tío militar".

Tal como lo describe el narrador, "al desprecio contestaba con servilismo, y transfería la bronca de los goim a sus propios parientes, odiándolos por su inseguridad, porque tenían caras blandas y dientes torcidos, porque al sonreír mostraban las coronas de oro, por sus cuerpos barrigones, porque hablaban en público en un idioma sin el prestigio del inglés o el francés, y porque leían el 'Idishe Zaitun' en el colectivo"³.

2 La fascinación del goy

Es posible inventariar los objetos del deseo y la envidia que despiertan los goim en Natalio. 1) En vez de un padre típicamente judío, ocupado en tareas de *cueiitenik* e intermediación, su hijo fantasea con "tener un tío electricista como el Beto que guardaba guantes de box y trofeos de ciclismo, y los Ünes de semana se llevaba a Carloncho y al Juani al club Tiro a jugar pelota a paleta, y daba plata y consejos al Juani cuando quería ir a mojar la chaucha y usaba bigotes y se disfrazaba en carnaval de luz y fuerza, con una vela en el sombrero y la escupidera colgada del traste, o de bebé, usando pañales a lunares, un habano en la boca, y una escupidera con un poco de dulce de leche en el fondo. .."■*. 2) Bernardo lamentaba que las cualidades de su zeide, en cambio, sólo se reducían a contar "chistes de mujeres piadosas que se tiraban fortz..." y era imposible imaginarlo "soñar con viudas que desabrochaban braguetas, o pidiendo perdón a la novia por haberle metido la mano en el escote". 3) La madre de los Beléndez tampoco se parecía a "la bobo que estaba siempre con las ligas justo encima de las rodillas dando una tristeza bárbara porque parecían rodilleras de arquero". La madre de los amigos goim "salía bien maquillada y con taco alto, aunque fuera a hacer las compras, y se mataba de risa cuando le decían algún piropo". 4) Los goim no vivían todo el tiempo en sus casas, y en vez de comer en el hogar, "comían siempre en restaurantes, tomando 'Coca-Cola' y pidiendo flan y panqueques de manzana, rodeados siempre de tipos nuevos, empleados de tienda u oficinas, que hablaban con Carloncho o Juani..." 5) La *goie* era la fantasía sexual más obsesiva del adolescente Natalio que "quería tener una sirvienta o una prima degenerada que le mostrara la cara de Dios, en vez de aprender a hacerse la cobarde con Rodo".

Natalio puede tolerar los frecuentes arranques antisemitas de los *goim* que envidia porque ellos "nos odiaban con un odio blando, que nunca pasaba de los insultos de ruso de mierda... Sabían distribuir su veneno en forma equitativa, sin dejar de saludar a los zeides ni hacer un favoreito de vez en cuando. Nunca llegaban a la agresión directa contra los pibes". Natalio sentía el prejuicio y la mirada diferenciadora del *goy*, cuando los padres de sus amigos ponían pretextos para dejarlo jugar en sus casas. Pero ni siquiera la madre de Javier "que siempre echaba a Natalio de la casa con malos modales" le inspiraba una total aversión: la agresión, el odio blando, las pullas al ruso de mierda, eran "sólo esa voz fastidiada que ablandaba las pelotas o las prohibiciones de que entraran a la casa para jugar con sus nenes"®.

La fascinación del *goy* llega a su éxtasis cuando "nos ligamos un buen goi que admira las cosas idishes". En su diario, Natalio confiesa, a propósito de su amigo Bevilacqua, "que lo queremos más que a los actores que nos saludan en idish por *Rosheshune*".

Veamos cuáles son los rasgos que lo "enternecen" hasta proyectarle hacer un ensayo sobre "la sensación que nos causan los goim buenos: a) la sonrisa desarmada, b) las ganas de llorar de emoción, c) la necesidad de mostrar grai. comprensión, de burlarnos de nuestros defectos, de hacernos chistes crueles, y de discutir los pro y los contra de la religión, mientras esperamos el momento —que llega como que hay Dios— de que se le escape la cosita antisemita" ⁷.

Natalio es indulgente en esos momentos de "debilidad", como aquel en que Bevilacqua, luego de ayudar en el *Jásene* a hacer la colecta para el KKL le reprocha que el dinero de la alcancía "era para mandarla a tu país, no para pagar los gastos de la fiesta". Tales "exabruptos" son olvidados como muestras de agradecimiento hacia un *goy* que siempre se lo veía con judíos y que, hacia el final de la guerra, los ayudaba en un "grupo de autodefensa para frenar a la gente de la Alianza que buscaba líos en la Hebraica o en el *shil* de Paso" ⁸.

Todo el desprecio que siente a su parte judía, Natalio lo depositará en el rechazo soez que le provoca su esposa Rifque, y sus otras amantes judías. Ellas son confrontadas con las otras mujeres goies con quienes sólo tiene vínculos imaginarios y llenos de tímida torpeza ("soy capaz de seguir una mina cuadas y cuadas y nunca me la levanto ni le digo una palabra"). A sus compañeras de trabajo periodístico, se las pasa haciendo chistes y se comporta como el consejero sentimental ("no puedo dejar de ser el tipo serio, buen padre").

Ante la "mina que me gusta" le confiesa que es casado y con dos hijos para hacerme el schwitzcr, para no meterme en líos y que no me crean un jodón".

Finalmente, el sueño de la "mina de locura que me levante a mí" constituye el bálsamo, el talismán mágico que invoca a menudo para "acabar con todas esas mujeres idishes que no hacen ejercicio, y tienen la piel fofa y llena de pecas, y parecen tan ridículas en malla o en pantalones". Su amante, que ²⁷⁴

también se llama Rifque, es percibida como una muchacha interesada sólo en buscar novio de dinero. Ella tiene dos caras: "para nosotros los rúleros, las cremas contra el acné, la bata de casa, la toalla enrollada en la cabeza; para los candidatos, el maquillaje, el peinado lleno de spray y esos vestidos de raso o de seda que le ajustan tan mal el cuerpo".

Ahora bien, esas pautas de ciertas mujeres de las capas medias, el narrador las epitomiza como típicas de las "mujeres de clase media ídish". Su esposa vivió obsesionada "por la peluquería, las modistas y los métodos de adelgazar, intercambiaba noticias vaginales con su *taiere mame*, estudió decoración, cerámica o cocina, desdeñó en las fiestas a los muchachos flacos, con granos y/o anteojos que comparten el destino de humillados de los hermanos menores y eligió a un novio con *guelt*, de esos que tienen tendencia a

engordar, y a quedarse calvos en seguida, para hostigarlo con zacarina, y almuerzos de café con leche y tostadas..."

Frente a ese ámbito despreciado, la familia gentil de Nancy —quien se casa con Jaime—, es el paradigma del prestigio, la cultura y el buen gusto. Los hombres tenían bigote finito y pelo veteado de canas, "y contestaban a la riqueza demasiado lustrosa de Jaime con un pasado de polvorienta grandeza, mostrando zapatos expresamente envejecidos, ropa nueva que parecía manoseada, flexible, sin nada que denunciara la etiqueta flamante, el precio, la sonrisa azucarada de los vencedores o las horas frente al probador; unos modales sabidos hasta la exasperación, y un ritual de arriba hacia abajo tan sencillo como el pelo aplastado hacia atrás, la voz grave, el cigarrillo sostenido de costado para perpetuar el perfil de macho, los ojos entrecerrados y despectivos, y esa forma tranquila de pararse"¹⁰.

Pero han de ser las mujeres de la familia de Nancy, que Bernardo las imagina de origen alemán ("flacas rubias, usaban voz enronquecida y parecían siempre amables, aburridas y cancheras"), quienes le hacen sentir su diferencia. Cuando van a cenar a su casa, los Pechoff descubren un mundo no sólo diferente, sino que ahonda todavía más el desacreditado origen familiar de su familia judía. Ya no hacen falta aquellas insinuaciones esquivas como las que soportaban Jaime y Natalio de las madres de sus amigos de infancia ni, mucho menos, las afrentas directas que los hacían sentir "judíos". No. Aquí la sola presencia de las hijas "con vestidos entallados en el pecho, y lazos en la cabeza, como retratos infantiles de Renoir", quienes saludaban dando la mano e inclinándose, les hacía avergonzar de su origen. Hábitos domésticos diferentes, como acostar a los niños temprano cuando había visitas o el servicio frugal de la mesa y el despliegue completo de vajilla, eran considerados un ritual dirigido a "inventar fórmulas de humillación para convertir a la mersada en perritos falderos que tomaban una invitación por una consagración". Los Pechoff se sentían rebajados por el humor mesurado de sus anfitriones, al oír esos chistes "dichos con serenidad y la voz enronquecida, con sus risas graves, sus alegrías cortas, su desdén por todo lo que durara demasiado..."ⁿ.

No extraña, por tanto, que el narrador sienta que la deculturación y la amputación de partes importantes de su condición judía sean el precio a pagar para ser aceptado por la familia de Nancy. Por empezar, "había que abandonar el rastacurismo, el pelo teñido de azul o plateado, y todas esas pieles y joyas que las idishes de origen polaco o ruso se ponen en *jásenes* o en los *shills*". Luego, había que simular la procedencia, dejar de "ser alumnos tartamudeantes, aceptar los recuerdos de una Europa sin ghettos, repleta de

centros intelectuales y de alemanes humanistas, y hablar de la circuncisión desde un punto de vista médico, y del barmitzve con un enfoque psicológico..."¹².

Ahora bien: esta exigencia de pasar desapercibidos como judíos es reclamada por Bernardo, no por la familia de Nancy. A diferencia del muchacho judío en *El baile*, de Luisa Sofovich, la peculiaridad étnica y social de *Los judíos del Mar Dulce* no fue óbice para impedir el casamiento mixto de Jaime. La desvalorización y el descrédito de sí mismo para acceder a los otros opera en estos personajes —nacidos en el país y no meramente aporteñados— mucho más que la discriminación antisemita.

Quizás Dora sea la más consciente de esta autodesvalorización, cuando calma a su sobrina Rifque, histérica porque su padre y tía le hablan en idish: "Siempre te gustaron más los *goin* que los *idn*. Te comprendo. Es más fácil para tener amigos, pero no hay por qué ser un renegado. En ningún lugar te vas a sentir mejor que entre *idn*".

A diferencia de su hijo Bernardo, o de Rifque, su sobrina y amante, Natalio siente la filiación étnica de manera idéntica a su hermana Dora. En efecto, su identidad jamás es puesta en cuestión, no obstante la despiadada, por momentos cruel autoburla que corroe las páginas del diario íntimo. Divorciados del autoodio de sus hijos, estos inmigrantes naturalizados en Argentina no sólo

276
no entienden "por qué hay que ser un renegado", sino que con orgullo Dora y Natalio reivindicaban su condición de judíos.

3. De la desvalorización del judío a su desarraigo

En la otra novela de Mario Zsichman, *La verdadera crónica falsa* (1972) —continuación y culminación de la historia de los Pechoff—, Bernardo relata la vida y muerte de su padre, Natalio, fusilado absurdamente en los basurales de León Suárez durante la sofocación de la rebelión peronista de junio de 1956.

Bernardo descubre la precoz inquietud política de su padre, esa temprana sensibilidad por los problemas sociales del país de adopción, que lo condujo a afiliarse al partido comunista, exiliarse en Montevideo luego de la revolución del 4 de junio de 1943, y decidir su posterior ruptura con el stalinismo para terminar siendo socialista de Palacios, y periodista en "Crítica" y "La Razón".

La ruptura con el PC por los crímenes antijudíos de 1949 en la URSS, marcó en Natalio una fractura profunda, no sólo en sus convicciones ideológicas sino en la seguridad de sentirse totalmente integrado al país. ¿Es casual su intención de "largar la política y radicarse en Israel", tal como le recuerda Mario a Bernardo luego de la crisis que

sufrió Natalio en su fuero interno? "Es el único lugar donde voy a estar tranquilo —me decía—, ya estoy podrido de cuidarme de todos porque soy judío. Si hago cualquier macana soy un ruso de mierda. Si me porto bien, ¿sabe que no parece judío? Estoy cansado de sentirme vigilado, de portarme mejor que los demás, de ser simpático, amigo de gauchadas, de aceptar con una sonrisita que me digan: 'No se ofenda que le voy a contar un chiste de judíos' (y los mierdas te cuentan chistes infames, poniendo voz de falsete para imitar lo que ellos creen que es un judío (con mucho *Riheca* y *Samoil*), o de aguantar a un montón de imbéciles que te preguntan de qué origen es tu apellido y cuando le decís judío, te contestan, como perdonándote la vida, que ellos tienen muchos amigos judíos. Y cuando me pongo a pensar en Berele, me dan ganas de tomar hoy mismo el barco"¹⁵.

La extranjería, de pronto, lo asalta como una pesadilla en vigilia que le impide sentirse plenamente integrado a la nación. Esa ajenidad no surge sólo en los momentos donde descubre la violencia antisemita, sino en los instantes menos sospechosos de discriminación, cuando el prejuicio aflora naturalmente, con esa misma naturalidad con que se vinculan los amigos gentiles. "¿Y cómo

hacés para acabar con eso, ch? Cómo hacés callar tantos millones de tipos que te hablan por detrás, te inventan una cara, algunos defectos, y te hinchan siempre con las mismas cosas: que tenés dos ciudadanías, que trabajas para darle la guita a Israel y que los judíos quieren hacerse dueños del mundo?"¹⁴.

Natalio, de pronto, confiesa la diferencia que la aliena de los otros: "ni cinco generaciones nos quitan nuestra rareza, viejo. Somos unos inadaptados. Ya ves, soy socialista, pero sólo me siento cómodo entre *idn*"¹⁵. Su gregarismo no es fácil, pero sí inevitable. Sólo a partir de los suyos —a quienes ridiculiza despiadadamente hasta el grotesco— puede dar cuenta de su ser en el mundo. Necesita vivir en la comunidad judía no sólo porque "si algún *Rosheshtne* o *Pesaj* no voy al *shil*, te juro que me siento como la mona"; tampoco gusta de sus correligionarios por afinidades gastronómicas ("varenikes o marinirte heíng"), sino que su pertenencia comunitaria constituye el dato básico de su existencia, la plena seguridad de ser él mismo. "Por más que quiera no puedo sentirme cien por cien argentino. Siempre hay algo que me frena. Acusan a un *id* de estafar, y en seguida siento como si yo también fuera un estafador Y lo mismo si pasa algo bueno. Me revienta que mis parientes me pregunten cuando les presento a mis amigos: ¿Is a id?, pero estoy repasando cada rato la lista de bochos que tenemos. Me inflo todo cuando descubro que Moravia es judío, y me da bronca que Chaplin no lo sea. Y ese humor que tenemos, y nuestra melancolía, y las canciones que trajimos de Europa"¹⁶.

La solidaridad con los suyos se manifiesta en todo momento: cuando sufrió "como una patada" el casamiento mixto de su hermano Jaime; cuando los esfuerzos de traer de Europa a sus otros hermanos en los años 30, "pero nos cerraron las puertas porque Saavedra Lamas dijo que en Argentina hacía falta inmigrantes, no refugiados"; o cuando sentía desprecio por sus parientes de origen alemán ("el tío Alberto parecía un oficial prusiano siempre con el pelo rapado, usaba un bastón de caña con un estilete en la empuñadura, de la época en que era estudiante en una academia militar. Hablaba con sus hijos en alemán y los mandaba a colegios ingleses, con tal que no fueran al *Scholem Aleijem* o al *Bialik*").

Una lectura sin solución de continuidad entre *Los judíos del Mar Dulce* y *Crónica falsa* contribuye a recuperar el sentido de una imposibilidad raigal: sellar, agostar ese hiato resistente en la identidad argentina del judío Natalio Pechoff. Su esfuerzo por reírse de los suyos, sólo lo alivia momentáneamente, para tomar conciencia de su situación conflictiva, casi esquizofrénica. Su hijo Bernardo narrará esas hendijas, las quebradas por donde se despeñó la vida de su padre para morir una muerte absurda y equívoca. Tan equívoca como la muerte de ese grupo de vecinos que van a escuchar una pelea de box y terminan fusilados en el basural de León Suárez.

Pero no es en este final trágico donde concluye la historia de los Pechoff, sino en el ocaso y extrañamiento de Bernardo, ese adolescente prematuramente viejo que anhela investigar la muerte de Natalio con la misma pujanza con que desacredita la condición judía de su familia.

4. A las 20 y 25 la señora entró en la inmortalidad

En su última novela, *A las 20 y 25 la señora entró en la inmortalidad*¹⁷ Szichman continúa con su proyecto novelístico de desacreditar el estilo judío de vida de los Pechoff. Pero, a diferencia de sus otros libros, el narrador se instala en las desopilantes aventuras de Jaime por inventarse un pasado con prestigio que le otorgue honorabilidad patricia y oculte la condición de *capzanim* (pobretones) y de *shnorers* (pedigüeños) de su origen. Hay una torsión muy audaz en este cambio del narrador que pasa de Bernardo a Jaime: este reemplazo de la voz narrativa no sólo releva las vidas imaginarias de un Pechoff por las

parodias tartufescas del otro, sino que confiere al relato una intencionalidad seria cuánto más exasperada se hace la parodia hasta orillar el gran guiñol narrativo. Nunca como en este relato se revela el propósito demistificador de Szichman: mostrar la precaria condición de los Pechoff, extraños para los otros y para sí mismos. Jaime se esfuerza en ocultar su pasado judío cuanto más anhela inventarse una identidad patricia que le restituya una historia honorable. Así, la estructura del relato se andarivela en la tartufesca reconstrucción de una historia apócrifa capaz de brindarle a Jaime Pechoff un linaje a partir de 1940. El cambio de nombre, el aprendizaje de un *pedigree* aristocrático para que Jaime Pechoff se metamorfosee en Javier Gutiérrez Anselmo, constituye el núcleo generador del relato y la fuente significativa de ese anhelo de Jaime Javier por historizarse con los argentinos a través de una parodia en un momento crucial de la historia del país: la muerte de Evita.

Por empezar, Jaime busca inventarse una rancia estirpe criolla de tres generaciones. Elige, para tal fin, aprender los usos y costumbres del patriciado para quienes la historia se confunde con los orígenes de la patria y con los próceres cívicos de la genealogía familiar. Pero Jaime va más allá: quiere hacer el reconocimiento de las cosas y los muebles capaces de instalarlo en un mundo sin fisuras. Envidia tanto los retratos al óleo del bisabuelo de Gutiérrez Anselmi pintado por Goulou y donado al Museo Pueyrredón, como asimismo codicia sus mayorazgos. No se trata del *parvenu* desesperado sólo de abolengo: este Tartufo de Villa Crespo, además, anhela ansiosamente que los *goim* lo reconozcan un igual: "En cada etapa de su asimilación, Jaime apeló al desconocimiento. Ignoraba cotidianamente su casa judía y la reconstrucción de memoria con objetos católicos. Depositaba sobre los muebles el polvo de los antepasados Gutiérrez Anselmi, impregnaba sus muros del olor del saladero, y hacía que el miedo fuera otro, el de gente acostumbrada a enterrar sus muertos en tierra natal", (pág. 94). Y si aprende su nuevo rol socorrido por el prestigioso Almaná que Laffont es para cambiar de naturaleza: no sólo de decoración y paisaje. Lo fascinan los muebles con antepasados en enormes casas solariegas. Mandolones de carey, caobas macizas y esterilla de crin, tálamos de puro bronce y bibelot en las salas, estatuillas cluniacenses en meses de chaquet. Los recuerdos de jofainas, espuelas abandonadas y parientes canonizados en el Museo Pueyrredón le ayudaban a superar el problema más grave que experimentaban los Pechoff: "tener sus recuerdos sin terminar". Aquí yace, para el narrador, la arista seria y problemática de esta parodia con mucho de farsa. En efecto: "El problema de los Pechoff era que no podían reivindicar ningún pasado. Los Pechoff habían surgido en el año diecisiete y cualquiera podía detectar que tras las fachadas de sus viviendas no había casas previas... Eso era lo

bueno de ser *goy*, pensó Jaime. Donde miraban, ahí saltaba un recuerdo interesante que de inmediato se engarzaba con una historia repleta de sucesos heroicos. El menor de los incidentes tenía un puesto de honor en los libros.. . A diferencia de los *goim*, que podían darse el lujo de parcelar sus recuerdos y olvidar varios años sin abandonar su identidad, los Pechoff estaban abrumados de parientes útiles solamente para armar una réplica y que después perduraban sin motivo, y de antecesores que, en vez de revelarse en la cadena de las generaciones, eran nivelados por un pogrom en la misma fosa común. .." (pág. 61).

Esta obsesiva envidia del pasado gentil está teñida, además, de una sobrevaloración del ciclo vital del *goy* en contraste con el del judío, cuya fragmen280

tación también se proyecta a su ausencia de genealogía: "Como Gutiérrez Anselmi atinaría con un pasado donde los objetos se revelarían parejamente para expandirse en la vida de los bisnietos. Al mirar una cama ocupada por católicos, era fácil presentir los años, otros respaldos y las cosas crecidas a su alrededor: arañas engastadas en el combés de los colchones, alfombras con dibujos paulatinamente trocados, paredes que eran expansiones del cuerpo y no encuadramientos sospechosos, y espejos ovalados, con la luna manchada de retener imágenes de hombres y mujeres emigrando de la infancia a la muerte", (pág. 54).

Fascinación de los objetos del *goy*, entonces, para impregnarse de su sacralidad aun en las indumentarias domésticas más triviales. En cambio, es permanente el señalamiento del relator acerca del hogar carenciado, el no-hogar de la familia judía inmigrante: "Los Pechoff habían surgido en el año diecisiete y cualquiera podía detectar que tras las fachadas de sus viviendas no había casas previas. En cada objeto estaba latente el origen y la decisión de no omitir que una guerra los había transfigurado en incunables. Como Gutiérrez Anselmi atinaría con un pasado donde los objetos se revelarían parejamente para expandirse en la vida de los bisnietos. En cada etapa de su asimilación. Jaime apeló al desconocimiento. Ignoraba cotidianamente su casa judía y la reconstruía de memoria con objetos católicos", (págs. 54-94).

El verdadero problema, entonces, era elegir entre ser Gutiérrez Ansehni y ser Pechoff. Pero para Jaime-narrador, no había mucho que elegir. "Ser Pechoff era rendir pleitesía a unos hombres iluminados con estar siempre a la última moda porque no cesaban de enfundarse en sus ropas finales, mantener conversaciones trucas, rápidamente auxiliadas con frases de una canción de moda o un chiste o soñar con futuros inocentes, nunca revalidos, por escasez de participantes", (pág. 54).

Ahora bien: este colonizado que busca reemplazar el pasado de su *zeide* polaco por ademanes señoriales de un abuelo patricio, se pesca a sí mismo en medio de esta parodia de asimilación. Aquí se superpone —y enriquece— a la primera parodia de Jaime-Tartufo, guiado por un manager del ceremonial cortés, esta otra parodia que sólo la mala conciencia judía de Jaime-Pechoff le delata: la parodia de quien sabe que su asimilación no engaña a nadie, menos aún al mismo asimilado.

En efecto: disfrazado de Gutiérrez Anselmi, este judío que busca engañar a los argentinos. Desde las interminables exequias de Evita a los fusilamientos de León Suárez.

5. Del autoodio a la tentación cristiana

"¡Ay, como quisiera no ser! Y luego, mi confesor piensa en un remedio: con hacerle higas al demonio se le destruirá. Si fuera así de fácil que con una higa espantáramos nuestro propio abismo, nuestra propia tortura, el demonio que somos nosotros y que nunca está afuera".

Angelina Muñiz *Morada interior*

En el mismo año 1971 en que se publicó el libro *Los judíos del Mar Dtdce* se editó la novela *Músicos y relojeros*, de Alicia Steinberg. Varios motivos tienen en común, más allá de las profundas diferencias entre ambos escritores judeoargentinos.

En primer lugar, los narradores de ambos textos son jóvenes nacidos en el país que aspiran a reconstruir su propia historia familiar. En segundo lugar, tanto Bernardo como Alicia sienten un sordo desprecio hacia sus familiares a quienes hacen encarnar los atributos negativos de los judíos y, también, de sí mismos. Pero mientras la orfandad de padre no significó para Alicia ninguna búsqueda de sus raíces, Bernardo reconstruirá, en cambio, a partir de la muerte de su padre, el sentido y absurdo de su familia.

Sin las pretensiones estilísticas e históricas de Szichman, la novela de Steinberg ofrece, sin embargo, una riqueza y transparencia singulares (tal vez por el tono de *diario* íntimo adolescente) para analizar un núcleo común a ambos escritores: la descalificación de los judíos.

Músicos y relojeros, despojado del ácido humor con que Bernardo alivia su carga de autoodio, surge como un documento del sordo desprecio, el crispado resentimiento de una muchacha que no le perdona a sus tías y a su madre, una infancia desdichada e hipócritamente judía.

Las tías maternas significaron para Alicia un doble aprendizaje de la inautenticidad judía vivida por hijos de inmigrantes. Por un lado, Otilia y Amanda, ocultan vergonzosamente su origen para ser aceptadas por amistades católicas. Por el otro, una vez casadas con judíos, se "hacen confesas de la co-

lectivitiacT, emblematizando la vida social y de beneficencia de sus correligionarios, como si fueran la esencia misma del judaísmo.

El primer momento de tal aprendizaje es recordado a través del consejo de la tía Otilia para desentenderse de la pregunta: "¿De qué religión son?" hecha por su vecina con motivo de la fiesta de Navidad: "Hacete la estúpida, cambiá de tema", era la consigna mágica que había que recordar para escabullirse. A la otra pregunta de la vecina: "¿Ustedes festejan la Navidad?".

" 'No', dijo Otilia. '¿De qué religión son?' 'No somos religiosos', dijo Otilia, que no era estúpida. 'Pero sus padres, sus abuelos, ¿de qué religión eran?' Otilia decidió cortar por lo sano: 'No tenían. No eran de ninguna religión. Vea, disculpe, pero dejé algo en el fuego". Y la dejó plantada"⁵.

No obstante que la rama paterna de la familia (la abuela Ana se hizo "gaucha judía" en Entre Ríos y el abuelo José un "maestro hebreo") infundió respeto y una valoración positiva hacia el acervo judío, desde colegiala Alicia se vio tentada por las coartadas de sus tías maternas:

"El asunto me ponía en conflicto", confiesa la narradora, mientras recuerda una clase de quinto grado en la que la maestra hablaba sobre la crucifixión de Cristo y pidió que los alumnos judíos levantasen la mano:

"Varias lo hicieron, tan mansamente como cuando pedía que levantaran la mano las que habían terminado de resolver un problema. Mis dos manos quedaron sobre el pupitre. Sentí sobre la nuca la mirada sorprendida de la abuela Ana, la de la bisabuela que me había regalado el frasco de dulce, y la del mismo Rey David. También las de mis compañeras judías, diestras en detectar el origen por el apellido. Pero también percibí la mirada satisfecha de las *fieras*. Yo estaba aprendiendo a no ser estúpida, haciéndome la estúpida"¹⁰.

El matrimonio endogámico con miembros de la colectividad, las hace cambiar de actitud radicalmente a esas mujeres inseguras y vergonzantes. Pero a partir de ese momento, la sobrina le atribuye a su nueva condición todas **284**

las connotaciones peyorativas de una clase media en ascenso con hábitos de consumo y ostentación típicos de un vasto sector de hijos de inmigrantes que hallaron en las posibilidades de la movilidad social una forma de integración y búsqueda de *status*.

"Una vez casadas con judíos tradicionales, las fieras fueron cambiando la orientación de su pensamiento. Terminaron por convertirse en judías confesas y orgullosas y, a medida que mejoraba su *status* económico, se fueron acercando a entidades sociales, deportivas y de beneficencia de la colectividad, compitiendo a más y mejor en materia de vestimenta, joyas, artículos para el hogar, médicos dictistas y veraneos en las playas con las otras señoras de esas instituciones"²⁰.

El gregarismo, así entendido, satisfacía las necesidades de socialización de ese grupo en ascenso, al mismo tiempo que ofrecía un marco de pertenencia donde la diferencia era compartida y el sentimiento de ser percibidas como judías, se amortiguaba en los lazos de una común solidaridad de origen y destino. Porque a pesar de que su conocida "tiene una cara de rusa que voltea", como decía Otilia de una de ellas, parodiando las pullas del goy, decide entablar amistad: "Al fin y al cabo, lo mejor es estar con gente de la colectividad. Cuando hablan de una, por lo menos no van a decir: 'Esa tiene una cara de rusa que voltea'"²¹.

El deseo de figuración entre sus pares de la colectividad la conduce al Asilo de Ancianos Israelitas a hacer beneficencia "en vez de darlos a los narientes pobres". La avaricia y la búsqueda de *status* es explicada por Otilia: "Yo mando la ropa allí porque primero hay que acordarse de los de uno. Si un día necesitás ayuda, ¿quién te la va a dar? ¡La gente de la colectividad!"²².

Los símbolos del bienestar económico ("Otilia fue una de las primeras damas porteñas que tuvo televisor, lavarropa y licuadora") se cruzaban con los timbres del prestigio social al imitar a las clases altas argentinas, pero con los prudentes reparos de jóvenes "señoras" judías en el Buenos Aires de los años 50: "Otilia eligió los nombres para sus hijos entre los que aparecían en las notas sociales de 'El Hogar'. Los mismos nombres de los niños de la de Peralta Ramos o la de Martínez de Hoz. Evitó las catolicidades conspicuas, como las combinaciones con María". La fascinación por la cultura popular atrajo a Amanda, "menos presumida, más sentimental y gran cantora de tangos, dio a sus hijos nombres de resonancia popular. Se llamaron Evaristo, Azucena y Greta. Esta última concesión, o desvío, se debió a su pasión por las actrices extranjeras"²³.

La elección de los nombres "rompió una larga tradición familiar. Todas las primas de Otilia y Amanda se llamaban Dora, y todos los primos, León".

Israel es vivido por Alicia como aquel lugar donde las "románticas desdeñadas" de su familia, se iban "con la caña de pescar al hombro" para casarse. "Por allá parece que andaba mejor la cosa, porque cuando se le pedían noticias a la madre de la emigrada, generalmente contestaba: "Está muy bien, *'se casó'*, y mostraba las fotos de la boda en el kibutz o del nieto recién nacido". A las que se iban a Israel, Otilia y Amanda las admiraban aparentemente por su idealismo, conmisericordándose porque "además, aquí no tienen suerte, esas chicas"²⁴.

Las valoraciones expresadas de la narradora acerca del judaísmo o de su condición apenas alcanzaban a unas cuantas referencias vinculadas al recuerdo de sus abuelos.

Su *bobe* materna —por la cual siente mucho afecto y respeto— emigró de Kiev a Buenos Aires cuando tenía 11 años, y aprendió rápidamente castellano, hasta cantar tangos en su casa de la calle Donato Alvarez. Provenía de una rica familia judía "rusa y afrancesada",

mientras que el abuelo materno vino con ideas revolucionarias y se afilió al Partido Socialista. Ateo y apartado de la tradición familiar, "se dedicó a inculcar en sus hijas las ideas revolucionarias. Les enseñó que todas las personas, judías o no, son *iguales*. Las nenas aprendieron a cantar *La Internacional* antes que el arroz con leche". Pero salvo su madre, que se casó "fiel a las ideas de su padre, por el Registro Civil solamente, las otras tías aceptaron el rito religioso judío". Una vez casada, Otilia resaltaba las virtudes del marido judío respecto del gentil. Todos los rasgos vinculados al ocio, el juego, la desaprensión familiar eran atribuidos al *goij* para diferenciarlo del ahorrativo y empeñoso buen marido judío²⁵.

La rama paterna de sus ascendientes provenía de familias tradicionales judías rusas que vivieron en las colonias entrerrianas. El abuelo José "se dedicaba a meditar y a enseñar a los niños la historia y la religión del pueblo hebreo" mientras se desempeñaba como maestro de la colonia. El padre de Alicia se fue a Buenos Aires a donde finalmente lo siguió la familia chacarera.

Estos avatares de la inmigración y de la radicación de sus ascendientes son expresados por Alicia como el núcleo original de su condición en uno de los pocos textos escritos para aludir a sus raíces:

"Soy, por lo tanto, el resultado de muchos trajines y afanes: trasplantes, desarraigos, matrimonios que no se sabe si se hicieron aquí o en Rusia, peleas que no se sabe por qué empezaron, dietas alimenticias equivocadas, lecturas de la Torá, y la religión es el opio de los pueblos" ²⁶.

El conflicto profundo con su madre, viuda, posesiva, abrumándola de reproches y de culpas por su vida sacrificada y solitaria, constituye uno de los cauces centrales por donde se va desplazando la tentación del cristianismo de la púber Alicia.

Las fantasías de convertirse, siguiendo los consejos de María Belén, no sólo preludian y acompañan el sentimiento de pecado que despierta la curiosidad sexual de la pre-adolescencia, acentuado aún más por el terror que ese tabú le inspiraba a la madre. También hay que entenderlo por la vocación misionera de la familia de María Belén, cuya abuela asturiana abrigaba la esperanza de "cristianizar a todos los infieles" del barrio: "María Belén me enseñó a rezar. Tenía diez años más que yo, sufría de acné y se pintaba los labios de un rojo oscuro. Me enseñó el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y otra que empieza: 'Pésame, Dios mío'. Se ocupaba de convertir a la fe católica a los infieles de la cuadra, especialmente a los japoneses de la tintorería", mientras alternaban sus rezos con fantasías fálicas que dibujaban encerradas en su dormitorio. La abuela de María Belén la sermoneaba: "Escucha a María Belén, "ña, que te ha de enseñar muy bien la doctrina. Mucho trabaja ella también el acristianamiento de los niños de la japonesería".

Las incursiones de Alicia a la Iglesia eran precedidas de insoportables reproches y mandados con que la mortificaba su madre. Otras veces, visitaba iglesias, como la de San Miguel, antes de entrar al colegio. "Me siento en un banco, aspiro el incienso, miro las estatuas, espío los gestos de las mujeres Que comienzan su día en la iglesia", hasta descubrir fascinada a "alguien más sión) se refuerza en el Padre Ferré con el sentimiento de haberle infligido una humillación no consentida.

En el momento del bautismo, en que el padre y una hermana de Mauricio se solazaban de recibir al primer converso de la familia, la humillación experimentada por el cura cede lugar al sentimiento de repugnancia por los familiares vergonzantes. La conversión, para estos renegados, no constituía un acto de fe, sino la confirmación de un nuevo (y prestigioso) estado civil. En efecto, al retirarse de la capilla, lo hacían con ese "ritmo lento que parecía haber segregado toda la ceremonia". Hasta a los otros alumnos "se les ocurrió ponerse de pie" para saludar al obsecuente e impúdico progenitor del converso: "Era penoso. Y el padre de Mendel tuvo la desdichada ocurrencia de saludar con la mano; parecía agradecer. Yo sentía vergüenza. Pero por ellos: que se fueran de una vez o que se escondieran. O que, por lo menos, se cubrieran la cara. Sentía que se mostraban demasiado, que eran muchos o demasiado grandes, que la muchacha esa de los ojos saltones no tenía pudor; y que todo se iba a prolongar durante horas y como si tal cosa..'.³³.

7. Bautismo y locura

La conversión, en estos ejemplos, es la tentación del judío advenedizo que busca ser aceptado por el cristianismo.

El gólgota emprendido por el poeta Jacobo Fijman, en cambio, se inscribe en otra dimensión completamente distinta~vivir enTa santidad aunque pague el precio ^ ^ En *Molino rojo y Estrella de 7a~ mañana y Hecho de estamjxis*, sus poemas no tienen como destinatarios a los ciudadanos de su país de adopción para solicitarles legitimación, sino a Dios. "Me hago la señal de la cruz a pesar de ser judío. ¿A quién llamar? / ¿A quién llamar en el camino / tan alto y tan desierto?"³⁴. Fijman mismo confesó que "lo de judío no se pierde" en su bautismo puesto que, "es una concepción de la gracia".

Su delirio místico, pues, no se propuso jamás solicitar la aceptación del *gotj*: desde muy joven lo recluyeron en un hospicio para enfermos mentales. Perder el juicio y convertirse: he aquí el camino de la demencia santa de este poeta sublime que quiso entregarse sólo a Dios para tener un interlocutor que lo escuchara. Pero Fijman, a diferencia de su amado San Juan de la Cruz, siguió escribiendo no con la cruz sino, como él mismo lo afirmaba, con "el misterio de la unidad divina que enseñó el pueblo de Israel"³⁰.

NOTAS

¹ Szichman, Mario: *Los judíos del Mar Dulce*, Galerna-Síntesis 2000, Bs. As., Caracas, 1971, pág. 156/157.

² Ibidem, pág. 122.

³ Ibidem, pág. 124.

⁴ Ibidem, pág. 124.

⁵ Ibidem, pág. 124. ^u Ibidem, pág. 150.

⁷ Ibidem, pág. 176.

⁸ Ibidem, págs. 78/79. ^o Ibidem, pág. 86.

¹⁰ Ibidem, págs. 87/88.

¹¹ Ibidem, págs. 87/88.

^{ia} Szichman, Mario: *La verdadera crónica falsa*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1972, pág. 64.

¹³ Ibidem, pág. 65. ^{,14}

Ibidem, pág. 65.

¹⁵ Ibidem, pág. 65.

¹⁶ Ibidem, pág. 66.

(ir "a jas 20:25 la Señora entró en la Inmortalidad". Ed. del Norte, USA, 1981. (Las citas corresponden a esta edición.)

¹⁸ Steinberg, Alicia: *Músicos y relojeros*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1971, pág. 64.

¹⁹ Ibidem, pág. 64.

²⁰ Ibidem, pág. 64.

²¹ Ibidem, pág. 65.

²² Ibidem, pág. 89.

²³ Ibidem, pág. 12.

¹²⁴ Ibidem, págs. 34/35.

²⁵ Ibidem, pág. 23.

²⁶ Ibidem, pág. 42.

²⁷ Ibidem, págs. 79/81.

²⁸ Ibidem, pág. 107.

²⁹ Ibidem, pág. 103.

⁸⁰ Steinberg, Alicia: *Su espíritu inocente*, Ed. Pomaire, Bs. As., 1981. Todas las citas corresponden a esta edición.

si Viñas, David: *Un Dios cotidiano*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1968,

pág. 45. La primera edición fue en 1956. Ed. Kraft, Bs. As. *Un Dios cotidiano* mereció

ese año el Premio Alberto Gerchunoff que instituyó el Instituto Judeo-Argentino de Cultura e Información.

aa *Ibíd.*, págs. 47-48. 33 *Ibíd.*, pág. 50.

L³⁴ Fijman, Jacobo: poema "Canto del Cisne" de su libro *El molino rojo* (1926). Este judío inmigrante de Rusia en 1902, se bautizará en 1929 al cabo de un viaje por Europa en compañía de Oliverio Gironde. Ese mismo año publica: *Hecho de estampa*. Antes de su profunda crisis espiritual colaboró con el grupo Martín Fierro. En 1931 escribe *Estrella de la matutina*, Ed. Número.

O³⁵ Entrevista de Vicente Zito Lema con J. Fijman, revista *Talismán*, N . 1, Bs. As. 1969 pág. 12.

su expresión de sufrimiento por una alegre sonrisa de camaradería y les ofrece *El Reino de los Cielos*", (págs. 28/29; subrayado mío. L.S.).

Al cabo de nueve años de colegio y profesorado de enseñanza secundaria, Alicia egresa y se siente un ser vacilante y lleno de miedo, "que no sabía bien quién era", porque al final había armado "un sólido edificio de mentiras", (pág. 113).

Ahora bien: el malestar por ocultar su religión y origen durante los años escolares, ¿acaso pesaban muy poco en ese sólido edificio de mentiras con que hizo el pasaje de la adolescencia a la adultez? La voz del personaje-narrador da la impresión que, por el contrario, esa zona conflictiva constituye uno de los centros generadores del relato. En efecto, la novela se inicia con la confesión de la tentación cristiana. Alicia acaba de finalizar sus estudios, viaja en tranvía, piensa que tenía diecinueve años y "hago lo que quiero", mientras pasa por la Plaza Irlanda y entonces confiesa que le fascina ver el convento: "Creo que aún hoy me fascinan: esa vida geométrica de las monjas. Siempre están en fila, o formando triángulos o círculos mientras realizan sus actividades a horas exactas", (pág. 9).

Pero además hay un emblema. El título de la novela, *Su espíritu inocente*, muy sugestivamente, está tomado de la oración religiosa que entonaban las alumnas mientras Alicia era la abanderada y dos escoltas izaban la bandera del colegio. La plegaria que cantaban dice así:

*Por el amor divino de nuestra madre
pura oye a esta criatura óyela por
piedad. Su espíritu inocente de
nuestro amor se inflama y ante su
Dios exclama piedad, Señor, piedad.*

(pág. 93; subrayado mío. L.S.).

Entonces la narradora acota: "Todas cantábamos eso mientras se izaba la bandera, y todas, excepto algunas tercas judías o protestantes, hacíamos la señal de la cruz. De todas maneras la plegaria era ambigua: la madre pura no tenía por qué ser *la madre pura*; Dios podía ser cualquier Dios de cualquier religión. ¡Qué complicación! ¡Muchas religiones, muchos dioses!", (págs. 93/ 94). (Subrayado mío. L.S.).

Pero resulta evidente que, tras ese aire inocente y enmascarado de colegiala que le encantan los juegos de simulación, el personaje-narrador se descubre emboscado con las mismas coartadas que le tiende a su propia identidad.

Así, la oposición de dos ámbitos fundamentales de su socialización: el hogar materno y el colegio, representan las dos mitades de su identidad escindida. Toda la valoración

positiva corresponde al colegio, mientras la desvalorización del núcleo familiar es el depósito de sus aberraciones púber y la zona pecaminosa degradada, sobre todo, por el desprecio que le merece *lo judío* de su grupo filial.

Leamos cómo la propia protagonista describe y califica esa zona sagrada de su adolescencia en contraposición al lugar de su vergüenza y bochorno que corresponden, a su vez, a las dos partes de su personalidad: "Esta (el aula) no es mi cárcel, es mi libertad. Aquí no soy quien soy, sino quien quiero ser, o más bien soy la parte más presentable de mí misma. En casa dejé a la judía, la pecadora, la que subsana la falta del broche en el portaligas con un alfiler de gancho, la que prepara el termo con café con leche para poder soportar el frío de la mañana, la que piensa en penes, vaginas y coitos. A la escuela traigo a la chica despierta, simpática, capaz de hacer desternillar de risa a las demás, lo que dice que es católica, aunque nadie le crea, la que cuenta mentiras sobre sus antepasados, pero que, en conjunto, es aceptable y hasta envidiada, porque ahora que se ha despejado la niebla de los primeros años entiende todo y hasta puede explicarlo. Tengo dieciséis años. Diecisiete. Estoy partida en dos pedazos que, por otra parte, son irreconciliables, y durante una larga época de mi vida seguiré así: partida en dos pedazos..." (pág. 110).

Esta adolescente escindida, para quien mentir es algo tan natural que hasta se engaña a sí misma, está cansada de vivir en su hogar: esa "casa vieja, fría, inhóspita, donde he sido muy desdichada", (pág. 113). El verdadero hogar será el colegio, la zona sagrada donde quiere parecer una católica como la posibilidad necesaria para dejar de ser una "rara". Esta es la razón manifiesta de rehusarse a escuchar clases de Moral —como hacían otras compañeras judías y protestantes—: en el colegio necesita que Jesús *la vea*, aunque en su

292

casa sepa que no la puede ver durante sus momentos de fantasías sexuales porque se sabe irremisiblemente *una judía*, es decir, una pecadora.

"¿Y por qué vas a las clases de religión en el colegio? Hací entonces como las dos judías y las tres protestantes confesas que estudian Moral en un rincón de la Biblioteca, entre las obras completas de Shakespeare y la lechuza embalsamada. Las dos judías que no pretenden ser otra cosa, y las hermanas Brown, y una tercera inglesita aislada, de labios yertos, que no es amiga de nadie. Pero, ¿cómo voy a ir yo con ellas, qué tengo que ver con ellas? Mis amigas son todas católicas, aunque no practiquen mucho. No quiero ser una rara", (pág. 114).

Y si la simulación en el colegio era el ardid que la conducía a mentir y a imitar "hasta la desesperación" a sus amigas católicas ("*Me interesaba ser como las demás y hacer lo que hacían las demás. ., a los que yo consideraba más elegantes, o más prestigiosos*", pág. 125), las

costumbres de su familia judía eran el objeto de burla y aprensión. Baste un solo ejemplo: la fiesta del casamiento judío de un pariente (págs. 125 y 87/88). La única inquietud de Alicia era ocultarles a sus compañeras que la boda *no juido* hacerse en una iglesia "porque sus parientes eran agnósticos", (pág. 81).

Desvalorización hacia los judíos, simulación hacia los cristianos: dos actitudes recurrentes, y complementarias, en el penoso aprendizaje de ser adolescente judeoargentina acotado por el confesionalismo escolar en la década del 40.

La tentación cristiana también es analizada en una novela de David Viñas, *Un Dios cotidiano* (1956). Pero aquí, sin embargo, el narrador es el Padre Ferré, a quien el director de un colegio de curas le encomienda la preparación de un niño judío, Moshé Mendel, para que comulgue y se bautice, previamente a la conversión: sus padres querían que su hijo fuese el primero.

La riqueza de este capítulo consagrado al episodio surge, además de valor testimonial, a partir de dos núcleos básicos: 1) la percepción del judío a ojos de niños católicos de quinto grado —del "Colegio de la Cruz" en la Argentina de los años 40—; y 2) la otra mirada, la del Padre Ferré, a través de la cual la mala conciencia catequizadora se despliega sin indulgencia al sentir vergüenza y bochorno ante los complacidos padres vergonzantes que envían a su hijo al bautismo.

A pesar de que el Padre Ferré lo va a llamar Mauricio, todos los pupilos del colegio siguen percibiéndolo como Mendel, no sólo porque al principio no se confesaba sino porque sus hábitos de vestirse e higienizarse lo delataban "como un espécimen de la raza maldita", que le daba "un aspecto desvalido y desgraciado". "Yo sentí que con ese aire extranjero, con su nombre evidente y desgraciado (en las listas lo hacían figurar como Moisés, lo que provocaba la risa de todos), con esa piel y esas manos lechosas, resultaba lamentable. Era torpe para jugar. Yo lo había visto en los recreos. Esa misma blandura de las manos la tenía en los pies. No sabía patear, se caía al suelo y los otros lo empujaban al correr. Era tonto lo que pensaba. Pero era algo que no podía superar.."³¹.

El Padre Ferré, precisamente, no podía superar el lastre de toda la iconografía diabólica del judío que suscitaba la presencia de *Moisés* entre los chicos de la clase. Pero este preceptor prosemita tampoco era capaz de poder explicarles la razón por la cual los padres del niño querían convertirlo. Esta imposibilidad está muy bien descrita cuando el cura ni siquiera puede hacerles comprender que su Mauricio tiene alma como ellos porque dejó de pertenecer al bestiario de los Moishes. "... Mendel estaba delante y yo presentía que hubiera sido como *desollarlo* frente a todos por curiosidad, para exhibir sus

pedazos en medio de la frenética condescendencia de todos. Un pedacito primero: '¿Ven?' —podría decir—. 'Una pierna de judío'. '¿Por qué de judío, Padre? —me preguntarían mesuradamente—. '¿Son distintos los judíos, Padre? ¿Sería tan amable de dar vuelta un poquito esa pierna, Padre? ¡Así la veremos mejor! ¡Así comprenderemos mejor qué es un judío, Padre! ¡Qué interesantes que son íos judíos, Padre! ¿Sacamos el cuaderno sinóptico como el de los vertebrados, Padre?' Y Mendel me miraría con enternecimiento porque al fin sus compañeros se ocupaban de él con tanto esmero..."³².

Así, la morbosa curiosidad por el Judío, esa delectación de humillar al niño *Mendel*, desollando las vértebras del *Moishe* que integra la tribu deícida, finalmente es consumada después de la conversión del flamante *Mauricio*. Como si el reciente bautismo agravara aún más los rasgos del judío, y su "olor" no pudiera desvanecerse ni siquiera con agua bendita. Sus compañeros eligen, precisamente, el mismo día del bautismo para vejarlo a *Mendel-MauricioMoishe* quien, violentamente, descubre la imposibilidad de ocultar su origen, tras el crucifijo.

La sensación de fracaso (el muchacho huye del colegio luego de la agre²⁹⁴ sión) se refuerza en el Padre Ferré con el sentimiento de haberle infligido una humillación no consentida.

En el momento del bautismo, en que el padre y una hermana de Mauricio se solazaban de recibir al primer converso de la familia, la humillación experimentada por el cura cede lugar al sentimiento de repugnancia por los familiares vergonzantes. La conversión, para estos renegados, no constituía un acto de fe, sino la confirmación de un nuevo (y prestigioso) estado civil. En efecto, al retirarse de la capilla, lo hacían con ese "ritmo lento que parecía haber segregado toda la ceremonia". Hasta a los otros alumnos "se les ocurrió ponerse de pie" para saludar al obsecuente e impúdico progenitor del converso: "Era penoso. Y el padre de Mendel tuvo la desdichada ocurrencia de saludar con la mano; parecía agradecer. Yo sentía vergüenza. Pero por ellos: que se fueran de una vez o que se escondieran. O que, por lo menos, se cubrieran la cara. Sentía que se mostraban demasiado, que eran muchos o demasiado grandes, que la muchacha esa de los ojos saltones no tenía pudor; y que todo se iba a prolongar durante horas y como si tal cosa.."³⁵.

7. Bautismo y locura

La conversión, en estos ejemplos, es la tentación del judío advenedizo que busca ser aceptado por el cristianismo.

El gólgota emprendido por el poeta Jaeobo Fijman, en cambio, se inscribe en otra dimensión completamente distinta: ^fvir en Ta santidad aunquepague el precio^de la locur^ En *Molino rojo* y *Éstrellá de~GT mañana* y Hecfío *aé estampas*, sus poemas no tienen como destinatarios a los ciudadanos de su país de adopción para solicitarles legitimación, sino a Dios. "Me hago la señal de la cruz a pesar de ser judío. ¿A quién llamar? / ¿A quién llamar en el camino / tan alto y tan desierto?"³⁴. Fijman mismo confesó que "lo de judío no se pierde" en su bautismo puesto que, "es una concepción de la gracia".

Su delirio místico, pues, no se propuso jamás solicitar la aceptación del *goij*: desde muy joven lo recluyeron en un hospicio para enfermos mentales. Perder el juicio y convertirse: he aquí el camino de la demencia santa de este poeta sublime que quiso entregarse sólo a Dios para tener un interlocutor que lo escuchara. Pero Fijman, a diferencia de su amado San Juan de la Cruz, siguió escribiendo no con la cruz sino, como él mismo lo afirmaba, con el ¿95 misterio de la unidad divina que enseñó el pueblo de Israel"³⁵.

NOTAS

¹ Szichman, Mario: *Los judíos del Mar Dulce*, Galerna-Síntesis 2000, Bs. As., Caracas, 1971, pág. 156/157.

² Ibidem, pág. 122.

³ Ibidem, pág. 124. * Ibidem, pág. 124. ⁵ Ibidem, pág. 124. « Ibidem, pág. 150.

⁷ Ibidem, pág. 176.

⁸ Ibidem, págs. 78/79.

⁹ Ibidem, pág. 86.

Ibidem, págs. 87/88. ¹¹ Ibidem, págs. 87/88.

¹² Szichman, Mario: *La verdadera crónica falsa*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1972, pág. 64.

¹³ Ibidem, pág. 65. ¹⁴ Ibidem, pág. 65.

¹⁵ Ibidem, pág. 65.

¹⁶ Ibidem, pág. 66.

¹⁷ "A las 20:25 la Señora entró en la Inmortalidad". Ed. del Norte, USA, 1981. (Las citas corresponden a esta edición.)

¹⁸ Steinberg, Alicia: *Músicos y relojeros*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1971, pág. 64.

¹⁸ Ibidem, pág. 64.

²⁰ Ibidem, pág. 64.

²¹ Ibidem, pág. 65.

²² Ibidem, pág. 89.

²³ Ibidem, pág. 12.

^{a*} Ibidem, págs. 34/35.

²⁵ Ibidem, pág. 23.

²⁶ Ibidem, pág. 42.

²⁷ Ibidem, págs. 79/81.

²⁸ Ibidem, pág. 107.

²⁹ Ibidem, pág. 103.

so Steinberg, Alicia: *Su espíritu inocente*, Ed. Pomaire, Bs. As., 1981. Todas las citas corresponden a esta edición.

⁸¹ Viñas, David: *Un Dios cotidiano*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1968, pág. 45. La primera edición fue en 1956. Ed. Kraft, Bs. As. *Un Dios cotidiano* mereció ese año el Premio Alberto Gerchunoff que instituyó el Instituto Judeo-Argentino de Cultura e Información.

³² Ibidem, págs. 47-48.

«⁸ Ibidem, pág. 50.

³⁴ Fijman, Jacobo: poema "Cinto del Cisne" de su libro *El molino rojo* (1926). Este judío inmigrante de Rusia en 1902, se bautizará en 1929 al calx> de un viaje por Europa en compañía de Oliverio Gironde. Ese mismo año publica: *Hecho de estampa*. Antes de su profunda crisis espiritual colaboró con el grupo Martín Fierro. En 1931 escribe *Estrella de la mañana*, Ed. Número.

³⁵ Entrevista de Vicente Zito Lema con J. Fijman, revista *Talismán*, N? 1, Bs. As. 1969. pág. 12.

CAPITULO III

La pareja mixta

"Pero las shiksés, lah, las shiksés!, ¿cómo hacen para ser tan brillantes, tan saludables, tan rubias?... Sus padres son hombres de blancos cabellos y voces profundas que nunca emplean negaciones dobles, y sus madres son señeras de amables sonrisas y maravillosos modales que dicen cosas como 'No vengas demasiado tarde, querida', cuando sus hijas van al baile con sus airosos vestidos de tafetán en compañía de muchachos cuyos nombres parecen sacados del libro de lectura de la escuela; no Aarón y Arnold y Marvin, sino Johnny y Billy y Tod. ¡No Portnoy o Pincus, sino Smith y Jones y Brown! Estos individuos son los americanos, doctor, como Henry Aldrich y Corlis y Verónica..., esas son las gentes para quienes Nat King Colé canta todas las navidades 'castañas asándose en una fogata'. .. Estos son los niños que vienen a la vida saliendo de las láminas de colores de los libros, los niños a que se refieren los carteles junto a los que pasamos en Union, New Jersey, que dicen 'Atención, Niños' y 'Conduzca con cuidado, amamos a nuestros hijos', estes son los chicos y chicas que viven en la 'puerta de al lado' y cuyos vecinos no son los Silberstein, los Landau, sino Fibber McGee y Molly y Ozzie y Harriet. ¡Oh, América 'América'! Quizás hubiera oro en las calles para mis abuelos, quizás hubiera una gallina en cada puchero para mis padres, pero para mí, un

niño cuyos recuerdos más antiguos son de Ann Rutherford y Alice Faye, América es una shikse' acurrucada bajo el brazo y murmurando amor, amor, amor".

Philip Roth, *El lamento de Portnoy*

Es posible analizar en algunos escritores judíos argentinos su tratamiento de la pareja mixta. Están aquellos que han introducido el amor entre cristianos y judíos para caracterizar los prejuicios de los inmigrantes respecto del *goy* que enamora a sus hijas. Desde Gerchunoff (*El episodio de Mt/riam* en *Los gauchos judíos*, 1910) a César Tiempo (*Pan criollo*, 1935), pasando por Enrique Espinosa (*Don Horacio Quiroga mi padre*, 1924), la intención de esos textos es mostrar la posibilidad de la integración entre judíos y cristianos a condición de que los primeros superen el prejuicio. El rasgo común de estos cuentos y dramas es la percepción del problema desde fuera de la pareja, casi siempre a partir de la desesperada y celosa mirada del padre judío.

Otros escritores, como Luisa Sofovich (*El baile*, 1958), por el contrario, han escrito acerca de la imposibilidad del judío de ser aceptado en los ambientes de la alta sociedad porteña a pesar de sus intentos de pasar desapercibidos entre católicos. Así, el rechazo a *Vitia*, está pautado no sólo por las diferencias religiosas sino, fundamentalmente, por las barreras de clase con la oligarquía argentina blasona a sus miembros, invocando una tradición hispano-católica que resalta sus fueros excluyentes ante los inmigrantes por más que su laicismo y afrancesado cosmopolitismo muy a menudo se los hace olvidar cuando los pretendientes son extranjeros prestigiosos, especialmente alemanes o británicos¹. Las pocas excepciones en que muchachas judías atraen y fascinan a señoritos petimetres de la oligarquía ocurre cuando ellas son, o víctimas de sus prejuicios (es el caso del joven tacuara Alejandro Hernández en *Pantalones azules*, de Sara Gallardo, enamorado de una ex refugiada de Auschwitz y cuyo origen prefiere ignorar), o cuando son sus queridas (*Nadie la conoció nunca*, de Samuel Eichelbaum). Aquí sólo nos restringiremos a analizar la obra de dos autores que describen desde adentro mismo de la relación, el problema de la pareja mixta.

En primer lugar, abordaremos a Marcos Soboleosky, cuya novela *Enfermó la vida* constituye, más acá de sus escasos valores literarios, un rico testimonio de las tribulaciones de un judío nativo que contrajo matrimonio con una muchacha católica de provincia.

En segundo lugar, indagaremos la obra teatral de Germán Rozenmacher: *Réquiem para un viernes a la noche*, donde el conflicto central se traslada de la pareja mixta al padre que rompe con el hijo casado con una *goie*.

No sólo diferencias generacionales separan a ambos escritores, a pesar de ser nativos los dos, sino concepciones ideológicas muy distintas.

La novela de Soboleosky, publicada en 1957, relata las vicisitudes de Ezequiel Oleansky en su matrimonio con Ana Gómez durante los años 40. Casado sólo por ceremonia civil y, renuente a toda manifestación confesional en su hogar, Ezequiel confiesa que no buscó nunca renegar de su origen y tradición, sino alejarse de una madre judía posesiva que junto a sus hermanas tiranizaban el hogar en una suerte de matriarcado insufrible. Ana proviene de una familia de clase media muy católica, prejuiciosa y tradicionalista en sus hábitos mentales y sociales. El ingreso de un yerno judío es celosamente ocultado, incluso por su hija, quien prefiere presentarlo ante sus amistades como "el esposo de la señora Gómez", y no por su apellido. Mientras que el estudio y la carrera profesional constituyen las sendas abiertas para lograr prestigio y posición económica a ojos de la familia de su esposo, Ana sigue creyendo que el prestigio de su linaje es más importante que los esfuerzos de Ezequiel para labrarse una posición y ser aceptado en la sociedad conservadora donde vive. La educación de sus hijos genera una discusión ideológica —escuela privada o pública— donde se revela toda la inseguridad de Ezequiel al percibir que sólo a través de las escuelas estatales su hijo podrá sortear el sentimiento de no formar parte del país. Esa sensación de alerta constante, ese gesto a la defensiva le hace confesar ante su esposa que, por más que se esfuerza de tratar a todo el mundo como sus iguales, él no siente la reciprocidad.

De ahí que sostenga que los judíos necesitan "comprar" a los cristianos esa seguridad con el éxito del dinero para tener la oportunidad de ser aceptados sin ningún tipo de condiciones. En su caso, confiesa abiertamente sentir la necesidad de justificarse ante la familia Gómez, por cada cosa que emprende, como si sospechase vivir bajo permanente observación, y cada uno de sus actos despertara suspicacia y maledicencia entre sus cuñados y suegros.

Este hijo de inmigrantes que siente tener mucho más en común con sus otros ciudadanos argentinos que con el resto de los judíos dispersos en el mundo, sin embargo se sabe judío irremisiblemente a pesar de su anhelo de integrarse al país:

"Pero no reparé, Ana, en lo fundamental, al pretender algo diferente a mí, debía estar preparado para cambiar, pues buscaba lo diametralmente opuesto a lo que era aún sin quererlo. ¿Qué soy en mi yacimiento, en mi carne viva? Un judío más adaptable que los otros, pero en última instancia, esa realidad psicológica e histórica que se llama ser judío"².

Ezequiel no fue tentado jamás por la conversión: muy temprano comprendió la falacia de esta huida en una sociedad que ha conocido los estatutos de limpieza de sangre y condenó más el marranismo que la existencia del judío infiel.

"Cuando se casan dos descendientes de vascos, criollos, judíos o italianos, es como si se reencontraran dos primos hermanos aunque jamás se hayan visto. Gustos y tendencias, preferencias comunes, celebraciones, motivos pretéritos que son lejanas resonancias, análogas reacciones ante el temor, la dicha o la contrariedad: hasta los entusiasmos culinarios, los unen e identifican. Pero un judío y una católica de sangre española tienen que salvar baches tremendos. Cuando tus abuelos llegaban a la Argentina, Ana, ya traían esmaltado a fuego aquello de que judío-diablo-prestamista-tacaño son sinónimos complementarios"³.

Todo el repertorio de los estereotipos que el prejuicio hispano-colonial ha acuñado sobre el judío es posible encontrarlo en la familia Gómez. Incluso la suegra se sorprende que Ezequiel hable y escriba correctamente el castellano, dando por descontado que un judío no puede acriollarse sino torpemente. Ezequiel hasta puede contar una docena de amigos que están profundamente prejuiciados respecto de los judíos, pero que con él hacen una complaciente excepción. Judío para los Gómez, Orlansky para su mujer, judío al menos casado con una católica para sus amigos antisemitas, Ezequiel es consciente que no ha de formar parte de esa sociedad si no logra triunfar económicamente, por más que aspire a convertirse en un famoso escritor. Su manía de gastar, la prodigalidad de invitar y esa obstinada ostentación ante Ana para mostrarle que nada tiene en común con la imagen avara del judío, constituyen su ansiosa manera de acceder al prestigio que sólo le depara, mágicamente, el dinero: "Todo lo que un judío desea tiene que comprarlo"⁴, exclama para confirmar aún más ese estereotipo del cual busca huir. *Enfermó la vid* puede ser leída como la confesión de un fracaso matrimonial a causa de los dilemas no resueltos de una pareja mixta. Desde el momento del casamiento, Ana y Ezequiel sólo convinieron poner entre paréntesis sus respectivas costumbres y hábitos, transacción que los dejó a ambos sin elaborar la nueva situación. El conflicto estalla con la educación de los hijos, cuando los dilemas no resueltos acerca de su identidad se agravan mientras crecen los niños en medio de una sociedad altamente prejuiciosa y en una escuela inquisitiva. Hasta que el padre descubre, de repente, que también sus hijos comparten la ilusión del *mulato*: "Vivir en dos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos".

Soboleosky, finalmente, atribuye el fracaso del matrimonio a diferencias religiosas. Estropea, de esta manera, el planteo inicial del relato que se esforzaba en inquirir más bien en los dilemas de la identidad de la pareja mixta. Este judío argentino laico, enamorado de una muchacha de familia católica, rehusó todo el tiempo ceder a sus hábitos religiosos que nunca practicó, y por último pretende encubrir el fracaso de su pareja exhumando precisamente las diferencias religiosas. La explícita advertencia a todas las parejas mixtas pareciera ser una moraleja de la especie: "¡Cuidado! Hay que decidir desde el vamos en cuál de las *dos* religiones educaremos a los hijos".

Sin embargo, hacia el final, deja oír su lamento, aquella herida por donde mana su auténtico sufrimiento, más acá de toda nostalgia religiosa. Es cuando le confiesa a Ana sus dudas de poder "contar con tu solidaridad absoluta, con tu sacrificio si mi condición te lo exigiera". Le reclama —melodramáticamente— nada menos que la prueba de lealtad en caso de que lo maten por judío: "¿Tú morirías conmigo? Súbita, espontáneamente, aclararías que tú no eres judía..."⁶.

1. La pareja mixta como forma de integración al país

Réquiem para un viernes a la noche, de Germán Rozenmacher, puede ser vista como el drama de la pareja mixta que afecta a un hogar tradicional judío de Buenos Aires. Pero al analizarla más en profundidad, comprobamos que la pareja formada por David y María sólo es el detonante del verdadero conflicto de esta obra teatral: aquel que enfrenta dos maneras diferentes de concebir y asumir la identidad judía. Por un lado el *jazán* Scholem, ese padre para quien el universo está estrictamente dividido conforme los principios religiosos de la Halajá, entre los *jutlíos* y los *goim*. Por el otro, su hijo David enamorado de una muchacha gentil, para quien su pareja significa no sólo la felicidad de sus 26 años sino, también, la posibilidad de sentirse argentino integrado a la sociedad nacional.

Tanto Ezequiel, en la novela de Soboleosky, como David, en el drama de Rozenmacher, comparten un rasgo común, a pesar de las enormes diferencias: buscan integrarse al país sin rehusarse como judíos. Una lectura superficial —y prejuiciosa— del drama de David-Scholem, la interpreta como la simple ruptura entre el mundo religioso y tradicional del padre, frente al país laico y abierto del hijo. Tan superficial como aquella otra lectura que pone el conflicto en el enfrentamiento entre un David asimilacionista y vergonzante, y un Scholem fanático, custodio de la Ley judía, que elige quedarse con sus

mitzvot repudiando a su único hijo. Creo más bien que el verdadero drama se instaura al abrir la pareja mixta una brecha entre el modo de ser judío tradicional y autosegregativo de Scholem y esa heterodoxa, compleja y ambivalente voluntad integracionista de David.

Cuando el padre le pregunta: "¿Te estás avergonzando de mí, de ser lo que sos?", su hijo, angustiado, le responde:

"No, papá. ¿Cómo me voy a avergonzar? Si tengo tantas cosas tuyas que quiero tanto... No, papá, no me entendés... ¿Pero es que no ves cómo me ahogo aquí adentro? ¿Qué se guarda en esta casa? ¿Qué querés de mí? Entro aquí y me siento en otro mundo. Entro aquí y me siento a mitad de camino de todo, no soy nada, no soy nadie. ¡Estoy cansado de hablar mitad en idish y mitad en castellano! ¡Estoy cansado de hablar todo el día de cosas que ya no me interesan, estoy cansado de vivir en el pasado, estoy cansado de ser un extranjero! ¡Abrí las ventanas, papá, salí a la calle, volvé los ojos sobre este mundo, sobre esta calle, sobre esta gente con la que yo nací y que es mía! ¿Qué querés que le haga si soy distinto a vos? ¿Te crees que no me duele? Yo no te pido nada del otro mundo, papá. Yo respeto todo esto, pero te pido que me dejés vivir mi vida

Scholem, con desprecio y orgullo herido, le grita su verdad:

"¿Qué se guarda en esta casa? ¿Acaso no sentís toda la sangre y las lágrimas que se guardan entre estas paredes? ¿Acaso no sentís 304 que esa sangre es tu sangre, la de tus hermanos? ¿Acaso no sabés que vos estás vivo por un accidente, que si yo no hubiera venido aquí ahora vos y yo y todos estaríamos muertos?...".⁷.

La verdad del padre, ese inmigrante que conoció el pogrom y el desprecio del gentil, exige segregarse del mundo y condena como traición de lesa naturaleza a su hijo que se enamora de una *goie*.

"¿Acaso yo tengo la culpa, hijo, si las cosas son como son? Yo sólo sé que nadie nos quiere y que el mundo anda mal desde antes que yo llegara y nos golpearon mucho y nos ofendieron todavía más. Y vos no sos quién para arreglar las cosas", le increpa, quebrantado, a David ⁸.

Ser visto por David-María es como si los ojos del *goy* lo sorprendieran en el centro de su mayor intimidad: su hogar y su carne. Morar aislados, no en un ghetto físico, sino en la santidad de un origen y un destino que sólo la grey judía puede compartirlo, constituye el timbre de nobleza de un grupo humano que se resiste a perder su única fuerza en medio del desprecio: su propio gregarismo.

David prorrumpe en ese mismo grito que la emancipación europea hizo resonar en el corazón del ghetto judío para obligar a sus moradores a dejar de estar fuera del tiempo de la historia. Porque el conflicto David-Scholem, en el fondo también es el conflicto de dos tiempos que nunca se cruzan: por un lado, el presente suspendido de Scholem, esa provisoriedad tensada en el *galut* entre un pasado mítico y un futuro mesiánico. Por el otro el presente vivido por David como el verdadero tiempo real de la historia, aquel que ritmó todos sus días de judío porteño.

Y es dramático este conflicto —más allá del patetismo con que Rozenmacher lo haya dramatizado en su obra—, precisamente por el hecho que enfrenta dos verdades dolorosas y lícitas: la del padre y la del hijo.

2. La dialéctica del origen y la asimilación

Pero si Scholem hace de su condición una fatalidad inmovible que sólo es posible vivirla (o sufrirla) conforme a los preceptos milenarios de la *grey*, David busca individuarse desentendiéndose de ese origen común, creyendo en la ilusión iluminista de liberarse de un origen "anacrónico" mediante la simple socialización con sus compatriotas argentinos. A la fatalidad de la judeidad del padre vivida como un destino, el hijo opone la ilusión individualista centrada en su propio ser, esa quimera de poder fundar (y acuñar) una identidad judeo-argentina. Lo que David escamotea, y oscuramente lo percibe su padre, es el necesario e ineludible tránsito que debe acometer su individuación como judío emancipado, pero desde un origen que abrió el sufrimiento y la opresión galútica de Scholem, y que él se ilusiona cerrar, amorosamente, a partir de su pareja con María. Ese tránsito —la emancipación europea ya lo ha demostrado— resulta insuficiente si es emprendido desde la soledad del judío individual. La ilusión amorosa de David le hace pensar como si, por el solo hecho de irse con María, ya gozase del placer de estar integrado. Franquear el zaguán de la casa paterna le abrió la ilusión doble de liberarse de la dependencia del padre y del origen común. Ahora bien: el sentido de esa liberación está puesto en el deseo de *integrarse* al país, como si el origen pre-histórico y ancestral del padre —que no rechaza, aunque no quiera vivir más en él— se disolviera en la socialización y aculturación histórica de su Buenos Aires natal; formar pareja, historizarse, conquistar dolorosamente una independencia personal, pasa para David, entonces, por la ilusión de haber hecho un tránsito falaz: cruzar la calle Canning pensando que ya ha asumido el otro tránsito, pero en realidad, aquel tránsito está interrumpido en el destino judío del padre y del cual el hijo se desentiende, aunque lo respete. La fatalidad del ghetto, y la sofocación familiar, quedó detrás; la seducción del amor y la promesa de la Historia, delante suyo, lo aguardan.

Sin embargo, ese tránsito interrumpido, ese pasado que no puede olvidar (aunque su autor abrace el peronismo en su momento de mayor esperanza y desafío), afloran en los cuentos de ambiente judío de Rozenmachcr con una tuerza y autenticidad mucho más válidas, también literariamente, que en los relatos de ambiente y personajes argentinos.

Es que Rozenmachcr, si rompe con el idioma -del padre— (cuya sintaxis 306 inflexible se textúa de preceptos de la Ley judía), en cambio se deja llevar por la nostalgia del idioma materno. No se trata de que evoque en ídish y escriba castellano. Más bien, estamos en presencia de una escritura que descifra una afectividad, y que oscuramente ensaya componer, con las voces del hogar, una melodía, esa de su infancia, sí, pero también aquellas canciones tarareadas por el jazan Scholem que vienen desde lejos, del origen perdido y amado de sus padres.

Cuentos como *Tristezas de la pieza de hotel*, *Blues en la noche* y, sobre todo, *El gato dorado*, están escritos con una escritura que levita, suspendida en la indecisión, la pena y la nostalgia. Su protagonista es un viejo pianista judío que acompaña los ensayos de artistas vocacionales en el sótano de un café melancólico. Sus habitantes son hombres silenciosos, parejas furtivas, muchachos precozmente envejecidos de tanto soñar. El ademán que acompaña a sus soliloquios es la elegía. El mismo que flota en la pensión desde hace 38 años junto a su mujer y con quien rumia la nostalgia europea cuando era acordeonista ambulante, allá en las estepas nevadas. Hasta el sastre con quien comparte la estufa de querosén, la mesa, el "Idische Tzaitung" y los recuerdos del *shtetl*, se crispa en la melancolía, meciéndose irresoluto con la aguja recién enhebrada. El único interlocutor verdadero del músico, es el gato dorado del cuento: salto vertiginoso a lo fantástico. No es casualidad que estos personajes, marginados y frustrados, puedan hallar sólo en los ojos sensibles de un animal misterioso el lugar del reencuentro que no hallan con los otros hombres. En la escena final del relato, el artista se aleja de su pieza hablando un extraño *ídish*, y ni siquiera su mujer "comprendió su estrafalaria explicación". Salvo el gato⁹.

3. Arraigo y ajenidad del judío argentino

Esa zona de lo maravilloso donde se columpian y suspenden los cuentos de Rozenmacher está bellamente sintonizada en las ondas judías de sus artistas trasplantados y a la deriva, a quienes sólo les queda la capacidad de soñar despiertos para reconciliarse con la vida. Y es aquí, justamente, donde a falta de tránsito y arraigo, el lenguaje-dc-la-madrc, esa palabra genésica que recupera el origen, fulgura feliz. ¿Conflicto entre el lenguaje-del-padre vs. el lenguaje-de-la-madre? Sí. Pero también conflicto del lenguaje; del hijo, ese judío porteño que no logra renunciar jamás a la herencia familiar, aunque quiera casarse con una gentil. Fértil tensión que se resuelve, literariamente, en una escritura ambigua y carenciada al mismo tiempo. Ambigüedad del signo porque, mágicamente, se remonta a su origen transoceánico y aldeano; mientras da lo mejor de sí en su búsqueda de una geografía que no tiene. Y carencia de un cuerpo arraigado y aceptado, porque le cuesta llegar al otro, ese amado compatriota, a quien secretamente le envidia el no tener amputados ni su cuerpo ni su geografía.

Toda vez que Rozenmacher se desentiende en sus relatos de esta tensión básica, frustra su escritura. Por ejemplo, en aquellos cuentos deliberadamente .de ambiente y personajes "argentinos", como *El gallo blanco*¹⁰.

Esta dificultad de llegar al otro, vincularse cuerpo a cuerpo al *goy* compatriota, también lo sorprende a un poeta como Eliahu Toker. Porque a diferencia de Rozenmacher, para él no existe conflicto entre su condición judía, fervorosamente vivida y gozada, y su condición argentina, en la mejor tradición judeoporteña de César Tiempo. No obstante, una fisura honda e invisible de su

identidad lo contrae, le impide prolongar su cuerpo en el cuerpo colectivo de sus compatriotas, y le hace tomar distancia. En un muy significativo poema titulado "25 de mayo de 1973", escribe: "A la inversa del personaje de Ñnambo / que logra vivir a un tiempo / las dos alternativas de cada encrucijada, / en las encrucijadas yo consigo no vivir ninguna / y permanecer tomado del aire /»"Servando desde el margen lo que pasa..."¹¹.

En Toker también se procesa la tensión entre el lenguaje de la madre (es un enamorado cultor de la poesía y prosa en ídish) y el lenguaje del hijo (ese enamorado de calle Corrientes). Pero hay una gran diferencia respecto a Rozenmacher: aquí la tensión nunca es dramática, sino lírica y amorosamente cultivada. Lo que no impide que, finalmente, su identidad la viva, con el júbilo de su libro *Lejaim* (Por la vida), pero también a través de un desdoblamiento doloroso, propio de un Abraxas judío: "soy la doble imagen del espejo: / judaísmo diestro: mano, sonrisa y sueño; / judaísmo siniestro: ojo, cerebro y culpa. / Uno me ata a la vida, el otro a la palabra yerta; / uno me nutre, el otro me atormenta; / uno me enorgullece, el otro me avejenta. / Soy simultáneamente la gran ciudad y la pequeña aldea; / el vuelo loco y la piedra; / la superstición, la sutileza / la aristocracia y la miseria..."¹².

4. Simón, caballero de Indias *. (o el fracaso del marranismo de nuestro tiempo)

La obra de Germán Rozenmacher no deja indiferente a ninguno de sus numerosos espectadores. También esta vez, como en oportunidad del estreno de *Réquiem para un viernes a la noche*, los juicios polarizan y prejuzgan. "Es un asimilado, nos deja mal parados" pontifican algunos timoratos, que se escandalizan porque prohíben ventilar en un escenario los conflictos de identidad de un joven judío porteño. "Es la obra más genial que se haya estrenado sobre los dilemas del ser judío argentino", se enfervorizan aquellos que, desentendiéndose del dolor del autor por buscar respuestas a su conflicto interior, prefieren encasillarlo de un solo aplauso como si Rozenmacher fuera el campeón del asimilacionismo.

Curiosamente, ambos extremos balbucean una misma palabra, entre la ira y la admiración: *asimilación, asimilado, asimilacionista*. Pero ninguno de ellos repara en el verdadero conflicto que dramatiza la obra: el fracaso penoso de la integración de un judío porteño a su país.

Simón Brumelstein, ese cuarentón que abandona su hogar y el taller de joyería de la calle Libertad, inicia su acto de rebeldía impugnando, precisamente, la sociedad en la cual tantos Simones han querido asimilarse con el vergonzante designio de pasar desapercibidos. El reino imaginario que funda Simón en una pieza de pensión —*Chantania*— no es de este mundo. Sueña con sus antepasados marranos que conquistaron Tierra Firme, aquellos Adelantados que partían a las Indias para ser señores y nobles. Pero el frenesí alocado de Simón no es el espejismo de la riqueza en pos de El Dorado: su sed de estancias y posesiones esconde la acuciante necesidad

elemental de sentir que no tiene verdaderamente su tierra bajo los pies. No aquel suelo de locales y casas de los familiares ricos que no entienden su rebeldía. Simón tiene hambre de *tierra*, ese pedazo de tierra que siente le han sustraído *todos*, hasta obligarlo a replegarse en una estrecha habitación. Del fanatismo religioso de su padre aprendió a desvalorizar el mundo que lo rodea, y, sobre todo, la calle, ese *afuera* profano de los *goim* que no comprenden la santidad del tiempo

° Esta obra fue estrenada en el Teatro Tabarís, de Buenos Aires, en julio de 1982, bajo la dirección de Ornar Grasso. (La obra no pudo ser estrenada en 1971 en el Teatro Sociedad Hebraica por censura.) Este comentario apareció en *Nueva Presencia*, 7/XI/1982.

sabático ni el adentro del hogar judío tradicional. De los *goim* aprendió a tomarles esa suspicacia, el miedo de ser visto siempre como un extraño, mero inquilino en tierra ajena. Aunque haya nacido en Buenos Aires. Al rechazar ambas amputaciones de su identidad judeo-argentina, Simón vive anonadado y en suspenso entre dos riberas que angustiosamente, orillan su corazón. Al igual que algunos personajes inolvidables de cuentos anteriores de Rozenmacher, Simón sobrevive y fantasea como *luftmentchn* en un espacio segregado de la sociedad. Simón levita entre dos mundos, y a pesar de su juventud, comparte el ademán elegiaco que acompaña a los soliloquios de sus gemelos en *Tristezas de la pieza de hotel*. El espacio donde se encierra es homólogo a esa zona encantada en donde aquel viejo actor ídish fracasado de *Blues en la noche* representaba ante Bernardo su estilo Al Jonson en una destartalada habitación de inquilinato en La Paternal. ¿Cómo no reconocer, aunque se llame *Chantania* en la obra teatral, esa comarca segregada pero maravillosa de aquel sótano de un bar en donde el artista fracasado tocaba al piano viejas canciones judías, y sólo lo escuchaba de verdad *El gato dorado* a quien prometía hacer un viaje juntos a un lugar profundo, profundo y sin fin?

Sin embargo, sólo en la obra postuma de Rozenmacher esa zona encantada alcanza a convertirse en un Reino, suerte de Tierra Prometida, merced a una fascinación no conocida del autor en otras obras: el delirio marrano en *Las Indias*. Pero hecha esta acotación, es menester dejar en claro que ese marranismo nada tiene en común con aquella impostura dramática del cristiano nuevo Luis de Santangel, aquel a quien la Corona premió con la primera concesión real para exportar granos y caballos a América, ni tampoco se emparenta con la ambición del marrano Luis Torres, el intérprete, que recibió enormes concesiones de tierra en La Española.

Replegado en su *Chantania*, este aporteñado Caballero de Indias judío, siente locas nostalgias de sus antepasados peninsulares, pero en ningún momento de su delirio se engaña sobre su condición: la fascinación por la hidalguía se crispa con los terrores inquisitoriales del Nuevo Mundo del siglo de los Caballeros, pero también con los del Buenos Aires actual. Cada vez que exhuma su ancestral nobleza, el fantasma de la Iglesia, irremisiblemente, le recuerda que es un

judío, un cuerpo extraño, mientras que sus conciudadanos gentiles prolongan ese tormento al ponerle el sambenito de Ruso, Alterador

del Orden, y hasta se arrogan el derecho de inquirirle, como si no hubiese nacido en Argentina: "¿A qué viniste a este país?"

Pero este extranjero así percibido por los otros que conviven con él en la sociedad porteña, también se siente exiliado del judaísmo paterno y del estilo de vida pequeñoburguesa y ramplona de su esposa y primos.

Al igual que en *Réquiem*, donde David provocaba un drama familiar que se confundía con un duelo con el judaísmo de su padre, en *Caballero de Indias* la ruptura de Simón con su hogar también se superpone a su profundo altercado con el judaísmo paterno del cual el estilo de vida y valores de éxito familiares él supone son mera prolongación profana. Sin embargo, de *Réquiem* a *Caballero*, Rozenmacher ya no insistirá en la ilusión de pensar que la pareja mixta vehiculiza irremisiblemente al judío nativo hacia la integración anhelada con el país de nacimiento y de nacionalidad. Si David se iba con María, abandonando el hogar del *jazán* Abranson porque se sentía ahogado de vivir en el pasado, sofocado de estar a mitad de camino de todo y sufrir, además, como un extranjero, esta vez Simón no abandona a su Rebeca por Guadalupe para esforzarse en ser como los demás amigos porteños. En realidad, esta obra no dramatiza las relaciones conflictivas de la pareja mixta. El vínculo de Simón y Guadalupe no hay que confundirlo aquí con aquella historia de amor de David y María. Es cierto: Guadalupe lo ama, y Simón incluso humilla a su esposa prefiriendo a la *goie* porque ella sueña y desea vivir su loca ilusión. Pero, al final, Simón elegirá también abandonar a Guadalupe y afrontar su propio destino. Los conflictos parentales en la última pieza de Rozenmacher, sin embargo, duelen al espectador judío porque el autor logra escribir una sintaxis muy cargada con los insondables voltajes del lenguaje cifrado de los afectos inextricables de la familia y el judaísmo. Ingrato para la esposa abandonada, traidor para el padre muerto por la herejía del hijo, sospechoso de impostura para los *goim* al orar simultáneamente a la Cruz y a la Estrella de David, el verdadero drama de Simón es confundir los objetos amados y odiados de una identidad desarticulada que lo anega en la culpa y en la infracción.

Para Simón Brumelstein, la chatura de horizontes de su esposa, esa flaccidez prematura con várices, es tan insoportable como el mostrador de chafalonías de la joyería y el fofo interés egoísta de su primo comerciante. Simón se siente harto tanto de su familia como de la castradora sombra de su padre.

311 Sofocado por ambos, equipara judaísmo con su familia patriarcal. Es la "oveja negra" de la familia, como le reprocha el primo Katz: pero no sólo de la familia. Porque, sobre todo, será la oveja negra, el descarriado, el hereje del judaísmo que mamó en la casa tradicionalista

y severa de su padre, ese terrible *jazán* Abransom de *Réquiem para un viernes a la noche*, que Simón resucita con pavor en "Chantania". En este reino poblado por su delirio de ser un descendiente de marrano conquistador, familia y religión paterna son para el caballero dolorosos anacronismos. Cosas de viejos que no tienen hidalgúia. Aquí yace, a mi entender, el núcleo generador del conflicto, pero también aquí aparece el malentendido que despierta la obra de Rozenmacher. En efecto, a primera vista el espectador con anteojeras tradicionalistas, confunde a Simón con un renegado judío que se autoodia, mientras que el otro espectador, sobre todo el judío porteño desjudaizado, ve a este argentino como un judío que desea romper con sus ancestros y se solaza, aún más, en el prejuicio al comprobar que Simón hasta fue capaz de abandonar a su esposa gorda y sólo preocupada por el *parnuse* y elegir la *shikslie* aventurera locamente enamorada de un asimilado con cojones. Pero ambas visiones son completamente falsas. Comparten la misma falacia de confundir a Simón con un asimilado tradicional y ambos estereotipos se confabulan ominosamente para hacernos creer que Simón no quiere saber nada con los judíos ni con el judaísmo. Porque Simón no es un asimilado que busca pasar desapercibido ante el *goy* porteño. La asimilación de aquellos que históricamente se despojaban de los anacrónicos atributos del judío del ghetto para lucir el frac del respetable israelita occidental estaban poseídos por un mimetismo frenético y vivían una ingenua ilusión. Creían, candorosamente, que sus enemigos sólo se enfrentaban a la parte judaica y anacrónica de ellos mismos cuando era, precisamente, aquel nuevo estatuto de emancipado y buen ciudadano que los hacía casi invisibles, a fuerza de querer asemejarse al gentil, lo que suscitaba el furor y excitaba la sospecha por el *parvenú*.

El asimilado fingía ante el *goy* su inocencia de ser solamente un israelita racional, bien afeitado, amante del progreso y buen patriota de Francia, Inglaterra o Argentina: jamás un judío con espíritu tribal. Los asimilados eran optimistas: el odio al judío para ellos formaba parte de los trastos viejos del irracionalismo y la intolerancia del Ancien Régime, superado por el Progreso y la Razón, los cuales, mágicamente, iban a hacer desaparecer ese arcaísmo que explicaba tanto al antisemita como al judío del "*Klein Shtetale*".

El historiador León Poliakov ha demostrado admirablemente cómo se desvaneció hace muchos años, mucho antes del nazismo, esta quimera del asimilacionismo. Drumont estaba lleno de una tierna benevolencia hacia el "judío claro", fácil de vigilar en tanto que fácilmente identificable; pero el fóbico autor de la *France Juive* prorrumplía en imprecaciones contra el israelita confuso, silencioso, felino, calculador, virtuoso inaprchensible del complot, rey desconocido de todas las intrigas que gracias a su invisibilidad se convierte para el antisemita en el animal nocivo por excelencia.⁰

Irreversible: esos asimilados que ansiosamente buscaban ser contemporáneos irreprochables de los *goim* abrazados al evangelio del universalismo y el humanismo, eran mucho más odiados que los judíos del ghetto.

Ahora bien: Simón no es un asimilado de esta clase.

Vive fuera de la sociedad asimiladora, y su bohemia genial nada tiene en común con esa exquisita cortesía y aquella suave violencia contenida de los asimilados argentinos de fe mosaica.

Sin embargo, el universalismo y humanismo tienta a Simón para trascender el *tribalismo* judío familiar. Para ello se vale de la heterodoxia y la herejía. "¿Hay algo más judío que la herejía, que Cristo? Cuando uno cumple con los preceptos, pero a fondo y deja de ser judío, empieza a ser humano, un hombre completo, y parece que deja de ser judío pero es más judío que nunca", le dice a su primo Katz.

Esta es la elección básica de Simón: rechazar la humillación del renegado pero también irse de la comunidad de su padre y esposa para ingresar en la zona mítica de la herejía y la tentación cristiana.

Simón hereje. Simón marrano: la buhardilla que escenifica su reino es su Tierra Prometida donde se encomienda al Talmud y Spinoza, pero también a la Cruz. Rechazando el afuera contingente y opaco, Simón vive su especial versión del judaísmo en las orillas de la heterodoxia y de la mano del amor. Vive un marranismo ensimismado, interiorizado en un espacio donde sólo allí deja de sentirse un nadie y un apátrida. Nada que ver con los asimilados 'Israelitas', cuya patética ingenuidad les tapaba los oídos para escuchar las protestas de los *goim* contra ellos. El, en cambio, no se engaña: los fantas-

Histoire de l'antisémitisme. De Voltaire à Wagner, Calman-Lévy, vol. III, pAg³¹

mas de la inquisición le gritan: "*Judío, Extraño, Ajeno. ¿A qué viniste a este país? Nunca dejarás de ser un extraño*".

Pero también el fantasma de su padre muerto que nunca le perdonó la herejía de querer aculturarse al país y ser un porteño más, no le da sosiego. "No puedo volver a Yempes, quiero ser un hombre", le grita asfixiado por el pasado diaspórico de aquel viejo mundo del cual sólo rescata a la Bobc, el único ser por quien siente afecto. La *bobe* querida que le canturreaba, ingenuamente, la clave de una fe sin diferencias de razas ni religiones. "*Hay un solo Dios en el mundo, un solo Dios que vive en cada acto de amor, justicia y libertad?*".

El marranismo de Simón se parece mucho a esos seres híbridos que abandonaban la comunidad judía y se rebelaban contra la sociedad. Seres híbridos: ninguna de las dos especies de las cuales provenían finalmente los reconocía. Tránsfugas incompletos, hombres de ningún lugar, para su desdicha flotaban en una especie de entremundo. Los marranos de la Conquista se maravillaban buscando las riberas del Sambation y las Tribus Perdidas, según la leyenda del padre dominico Montesinos. Los más modernos, esos hombres sin cualidades (o atributos) que describe Robert Mussil, o los desdichados desarraigados de Kafka, se parecen bastante al tormento y enigma de Simón Brumelstein, especialmente cuando queda desnudo de los oropeles de Caballero de Indias y se asemeja, especularmente, al retrato que hizo Kafka de estos judíos *lufts*: "*Sus patas traseras seguían adheridas al judaísmo de su padre y las delanteras 110 encontraban un nuevo terreno*". Esta soledad terrible de quien cortaba amarras con sus ancestros y se segregaba de la contingencia ha sido objeto del exhaustivo estudio de Marthe Robert: "*Seúl comme Franz Kafka*".

También Rozenmacher ha querido dejar su testamento dramático, precisamente dramatizando este conflicto que 110 sólo es un conflicto de identidad. Es el conflicto del judío moderno que al querer ingresar como los demás en la sociedad contemporánea y ser un ciudadano más de la Nación, de repente, descubre que lo juzgan, lo examinan, lo observan ininterrumpidamente la mirada suspicaz de sus conciudadanos gentiles tanto como aquella otra mirada ancestral con 3.000 años de historia judía y Alianza del Pueblo de Abraham. Simón no quiere sentarse más en ninguno de los dos banquillos de los acusados. Porque para el antisemita inquisidor Simón es siempre culpable: culpable de ser el Otro, culpable de ser el Mismo. (Incluso demócratas intachables como el poeta T. S. Elliot, ¿acaso no afirmaron "que resultaba indeseable la

314
existencia de una cantidad numerosa de *judíos librepensadores*", porque a criterio del bardo inglés "se combinan razones de raza y religión"?)

Sin embargo, también para el Padre el hijo aporteñado y bohemio es culpable al hacer el amor con una *shikshe* y abandonar a su esposa: traiciona 110 sólo a su familia sino perpetra delito de lesa *traición al judaísmo*.

La herejía de Simón, entonces, consiste en haber fracasado como iudío integrado por no haber sido aceptado ni por unos ni por otros. La tentación cristiana donde es la coartada, la última astucia del fracaso judío en integrarse a un mundo no le dejan hacer coincidir su ser con su estar. Esta tentación, que a diferencia de Jacobo Fijman no lo conduce a la conversión, le permite en cambio fantasear un universalismo abstracto: ser un hombre^ compartir con todos los hombres la fe en un solo Dios, vivir en estado de gracia y gozar en Jesús la creencia de que todos los pueblos son iguales a los hijos oprimidos de Israel. Simón podría haber optado ser un judío inauténtico y renegado; podría elegir volver a su esposa y a su comunidad; podría haber elegido irse con Guadalupe y ser un bohemio soñador más. En cambio, decide afrontar la locura; derrotado, comprende que la Tierra Prometida no está ni en Israel ni en Chantania: ser un hombre. Los" represores de adentro y afuera del judaísmo, ven en todos los Simones meras astucias que traman en la penumbra, la locura o la marginación, para cuestionar el orden y el deber.

El desgarramiento de Rozenmachcr, sin embargo, nos ofrece la posibilidad bella, dolorosamente, de desentrañar por qué un muchacho judío nacido en Buenos Aires fracasa a tal punto en resolver la cuestión de quién verdaderamente *es*, que termina por ser encerrado como loco. Su herejía le viene de lejos. Quizás, oscuramente, presiente el precio pagado por otros Caballeros de Indias como Hernando Alonso, encerrados y quemados en la hoguera del Santo Oficio. El desenlace de la obra, de alguna manera, ritualiza dramáticamente un Auto de Fe: el fracaso del judío de nuestro tiempo de vivir todavía una condición marrana.

Aunque invente las más maravillosas Tierras Prometidas, al margen de la historia y las contingencias.

N O T A S

¹ Sofovich ha imaginado un simbólico *Baile* donde se presenta en sociedad Vitia Peña quien descubre que otros en realidad saben que el verdadero apellido de sus padres es Stein, cambiado y ocultado con vergüenza. Su amor por Gilberto Mavli le devolvió la interdicción de su condición y la conciencia de su "ajenidad".

Aún no se ha estudiado la participación y aceptación de los extranjeros en las élites argentinas. A excepción de ingleses, alemanes y franceses, los inmigrantes italianos, pese a la abrumadora presencia entre los inmigrantes, no aparecen en el Libro Azul o Guía Palma hasta la década del 30. En la *Guía Biográfica Argentina* de 1904, editada por Ricardo Hogg, se leen apellidos italianos descendientes de la Legión Garibaldina de la década del 50 del siglo xix.

² Soboleosky, Marcos: *Enfermó la vid*. Ed. La Rreja, Bs. As., 1957, pág. 83.

s *Ibidem*, pág. 74/75.

⁴ *Ibidem*, pág. 132

⁵ *Ibidem*, pág. 140.

^B Rozenmacher, Germán: *Requiem para un viernes a la noche*. Ed. Talía, 2^a ed. Bs. As., 1971. La obra fue estrenada en mayo de 1964 en el teatro IFT. Fue repuesta en numerosas oportunidades, especialmente entre los años 1972/1975 y transmitida por TV.

^T *Ibidem*, págs. 46 y 44.

^S *Ibidem*, págs. 46 y 44.

["] Rozenmacher, Germán: *El gato dorado*, en *Cuentos Completos*, Centro Editor de América Latina, Bs. As., 1971, pág. 18-28.

¹⁰ Rozenmacher, Germán: *El gallo blanco*, en *Cuentos Completos*, op. cit, págs. 157/ 164. Esta misma dificultad se percibe en cuentos como "Los ojos del tigre" y "Esta hueya la bailan los radicales".

¹¹ Eliahu Toker: *Lejaim*, Ed. de la Flor, Bs. As., 1974, pág. 83.

¹² Eliahu Toker: *Homenaje a Abraxas*, Ed. Nueva Presencia, Bs. As., 1980, pág. 7.

CAPITULO IV

Del antisemitismo a la crisis de argentino integración del judío

La patria no es jamás antisemita. No lo es ni puede serlo; como Dios. Y si el país lo es, el israelita no debe reprochárselo a los dos.

Mester de judería
C. Grünberg, 1940

Con argentinos gentiles,
subargentino;
con judíos israelíes,
subjudío.

Junto a un río de Babel
C. Grünberg, 1966

cionalistas y clericales, el ser judío de jóvenes universitarios como Bernardo no constituyó una diferencia de los otros. Por el contrario, fue el timbre en sordina con que los judíos llamaron la atención *no* de una diferencia que la implantación de los colegios privados confesionales iba a instaurar, sino la convocatoria a defender el laicismo que garantizaría, precisamente, la uniformidad, nunca la diferencia. La participación masiva de la colectividad judía en esos años del frondizismo tras la defensa de la enseñanza laica y de la Ley 1420, se inscribe, históricamente, en esa vocación laicista de no ser diferenciados confesionalmente del resto de la ciudadanía. Incluso la entidad central y representativa del judaísmo argentino, DAIA, antepuso la posibilidad de usufructuar de la "libertad de enseñanza" para crear eventualmente colegios privados judíos y, en cambio, se embanderó abiertamente por la enseñanza estatal, laica y pública.²

De ahí que el combate al antisemitismo de los grupos ultras que irrumpieron violentamente en los claustros universitarios haya sido interpretado por la mayoría de los judíos acorde con la estrategia de la lucha anticlerical como si formase parte de la defensa de sus "derechos civiles". Para estudiantes y dirigentes reformistas como Bernardo Carman, el "Mueran los judíos" de Tacuara, quería decir más bien "Muera la Escuela Laica", mientras que el lema nacionalista "*Judíos afuera*", lo leía como si dijera: "*Izquierdistas afuera*". La consigna "Dios, Patria y Hogar" de los pupilos del padre Meinvielle, resonaba en Bernardo confundido con los gritos salvajes de los marzorqueros racistas antiliberales, antifubistas, anticipayos y antisemitas.

El testimonio que ofrece David Viñas en su novela, justamente, se inscribe en esa zona dramática pero optimista, tensa pero llena de confianza, donde numerosos judíos, semejantes a Carman, en el fondo, no se sentían aludidos para nada, aun cuando les insultaban en sus caras.

2 Antisemitismo y laicismo

Bernardo Carman, en *Dar la cara*, de David Viñas, vive su judeidad como el índice personal y familiar de una condición que no le preocupa. Lo vive como un dato más de su origen, de la misma manera que hay gallegos y taños entre sus amigos de la Facultad. Sus esfuerzos políticos están empeñados en la lucha de la enseñanza laica que se enfrentó violentamente en 1958/9 con los partidarios de la enseñanza confesional católica. Y si la polarización *laica-libre*, a nivel ideológico, supuso alianzas amplias e imprecisas entre un espectro muy variado de demócratas y liberales argentinos confrontados con los sectores na-

Bernardo descubre que los tacuaras fueron a buscarlo a su pensión, destruyendo la habitación durante su ausencia. Antes de retirarse pintaron en la pared, arriba de su cama, la leyenda: "*Judío andate*".

"Judío andate. No era algo especial con él, pensó Bernardo; no decían Carman judío andate, sino simplemente judío andate. Que el Judío se fuera; que todos los judíos se fueran de una buena vez. Antes era a cualquier parte; después había sido a Israel, a veces a 318

Moscú o a la mismísima. Judío andate. Los que habían escrito eso, en cambio, eran los dueños, los de siempre, los que decidían quiénes debían quedarse y quiénes tenían que ser eliminados... Los judíos molestaban, por eso era natural: los judíos hedían y nadie los tragaba ... —Ustedes son judíos, váyanse. Judíos disolventes, judíos lieros, judíos que siempre andan planteando cuestiones. Judíos, ustedes, no creen en lo que hay que creer. Váyanse. Bernardo sintió un dolor en la garganta; había tragado algo demasiado áspero y lo había irritado. Judíos váyanse. Para los que habían escrito eso, judíos no eran los pobrecitos rabinos quejosos y barbudos. No. Ni los judíos del sábado ni los judíos rubios de las colonias ni los judíos sagaces, opulentos y complacidos. No y no. Los que pensaban demasiado, éstos eran judíos. 'Sí', recapacitó Bernardo. Qué duda había: los que vacilaban pero terminaban en contra de los que pegaban y de los que humillaban, también eran judíos, asquerosos judíos. Los que no se conformaban con lo que le habían enseñado en la escuela o los viejos, y los que tampoco se quedaban tranquilos con lo que habían descubierto, eran judíos, judíos de alma... Rebelarse, era ser judío para éstos; indignarse: ser judío; y judío denunciar las infamias. Querer cambiar el mundo: apestoso judío. Y los que no se sentían extranjeros para nadie, judíos también, puercos y peligrosos judíos ..."²

Esta imagen del judío a los ojos de un muchacho nacido y educado en el país, difiere de aquella que expresa Yuda (*Los dueños de la Tierra*, 1958), ludía rusa radicada en un pueblo de la Patagonia donde ejerce la docencia. Cuando le quiere explicar al juez Vicente qué significa ser judío busca diferenciar la desgracia del pogrom con aquella otra de la represión de los obreros portuarios:

"Y unos golpean por sistema y los otros se las aguantan, porque ese parece ser su destino. Es lo que siempre les han dicho y ellos han admitido. *Eso es ser judío*. Y lo único que queda es irse. Irse... Y yo ni mi familia salimos de donde salimos nada más que para buscar con qué llenarnos la barriga. Esa es la diferencia con los otros que de alguna manera se van de donde nacieron. Yo y mi familia queríamos dejar de sentirnos culpables, ¿está claro? Culpables de lo que habíamos hecho y de lo que jamás habíamos hecho ..."³

2. La crisis de la conciencia judía liberal argentina

Bernardo deja interrumpida su elaboración ideológica de la afrenta sufrida a su condición judía en el punto en que vamos a ver retomada por su gemelo, el personaje de Braunstein en *La mitad de nada* (1969), de Samuel Tarnopolsky. Más que una novela, su prosa va desgranando un hilván de diálogos y soliloquios que atormentan a su autor luego de esa explosión antisemita que sacudió al país entre 1959 y 1964, conmoviendo las ilusiones más caras de liberales judíos argentinos como Tarnopolsky. Quizás el suyo sea el testimonio más implacable y honesto que se haya escrito, no tanto sobre el antisemitismo argentino, sino, más bien, acerca del desengaño del liberalismo: aprender, por la violencia, qué significa ser judío en Argentina.

Por empezar, la dedicatoria del libro constituye toda una postura de su autor, quien no olvida que bajo un gobierno liberal y populista (Yrigoyen) cayeron las víctimas del pogrom porteño de la Semana Trágica en enero de 1919. Pero también tributa su homenaje a los muchachos que organizaron la autodefensa judía en torno al Comité de la Juventud durante el conato de pogrom en 1932. A aquellos "muchachos que en el inquilinato de Lavalle 2045 esperaban —distráidos en otras cosas— la voz de fuego", dispuestos a "proteger los conventillos de la barriada marcada" obedeciendo la "lev de tío *te dejarás matar*". *

Ahora bien: la riqueza del libro surge en los momentos en que el propio autor se desdobra en su Otro bicéfalo. Por un lado, Braunstein, empedernido judío liberal que, a pesar de haber sufrido en carne propia la agresión antisemita de Tacuara, siente que su dignidad argentina es la real agredida y ultrajada. Por el otro, Michaelson, el joven sionista que saca las conclusiones del atropello y hace *aliá*. La tensión entre ambas actitudes ritma la mayoría del libro donde es posible hurgar las fracturas profundas de la conciencia liberal, abochornada por los asesinatos impunes de Daniel Grinblat y Raúl Alterman en 1962 y 1964, respectivamente. ⁵

Michaelson, antes de irse a Israel, le espeta la contradicción a Braunstein: "Sos un semijudio, un argentino de aluvión, medio argentino, argentino sin tradición argentina..." Pero el dilema que realmente atormenta a su amigo no es su condición judía.

"Cosa que no elegí. Ustedes y ellos, con violencia sólo distinta por los instrumentos que utilizan, me obligan a seguir siendo judío. ¿Por qué no me permiten elegir mi condición y mi destino?"

Contra esa fatalidad no admitida ni consentida se rebela, cuestionando esa doble compulsión:

"Soy judío porque no me permiten ser otra cosa, o por reacción, orgullo, soberbia y dignidad".

Luego de sufrir en sus propias vértebras la agresión antisemita, no se ilusiona más en asimilarse. Sin embargo,

"... siento mis raíces aquí. Si pudiera, mudaría mi apellido... No me emociona el Jordán: me emociona el Río de la Plata. Argentino por nacimiento y voluntad: la tierra donde nació. Judío por nacimiento y fatalidad: la sangre donde nació. Estoy dispuesto a la asimilación y la sé imposible: me resigno y asumo mi doble personalidad" ⁶.

Este lamento de un joven ciudadano que se sabe condenado a seguir siendo judío a pesar suyo, alcanza el climax de desesperación cuando siente que los Tacuara lo han acorralado en una trampa ontológica:

"El judaísmo es una religión que no practico; una condición étnica que no siento bullir en mis venas; un pasado que ignoro y no me inspira; un porvenir implicando una solidaridad que rechazo porque apetezco otra: ¿por qué soy judío?... Yo no me siento extraño en la Argentina. Son extraños Tacuara y su ideología: se han disfrazado de argentinos. A mí no me hiere su cicatriz de esternón a vértebras. Hiere y ha herido al país. Me quedo en la Argentina para evitarle la vergüenza de un pogrom. No deserto... Muchos católicos se juegan por nuestra tranquilidad y defensa ..." ⁷

La ilusión del demócrata, buen cristiano, prosemita, altruista y argentino cabal continúa consolando a Braunstein, aun en los momentos de mayor infortunio. Su alter ego, Michaelson, se encarga de hacerle ver esa quimera. El se va del país, justamente "no por Tacuara sino por la indiferencia ante sus ofensas". No acepta el argumento de "que no es el país quien nos ofende sino una minúscula fracción". Si el "país arma una policía, promulga leyes, administra justicia, legisla y ejecuta sus decisiones", entonces, "ninguno de esos poderes quiso o pudo detener el crimen". No quiere solidaridad y, mucho menos, tolerancia. No quiere que vuelvan los prosemitas a pronunciar la palabra judío ni siquiera para elogiar.

"Cuando el doctor Palacios dice para elogiarnos 'el judío Marx'; y cuando el padre Olano con igual intención dice 'el judío Jesús', ya me siento herido. Parecen decir: perdonémoslos puesto que tienen tales méritos. No quiero perdón ni premio. Quiero que me dejen en paz..." ⁸

Es la paz de la dignidad judía que rehúsa "palmaditas tranquilizadoras, ni garantías bien intencionadas" que lo humillan. La paz de aquel judío cansado "de los antisemitas, de los prosemitas y de los propios judíos esquivos o mimetizados".

Michaelson clausura el lamento de Braunstein con la alegría de quien busca en Israel curarse al "querer vivir entre gente normal", pero con la pena de haber — también él— fracasado en Argentina.

"Sufro, al irme, el tajo amputador. Me duele gota a gota la savia que escurre la raíz cercenada: al perderse me debilita y desmaya. Me voy: lo grito, a quien quiera oírme: me voy desesperanzado, quebrado. *Me robaron una gran esperanza; busco otra...*"⁹

3. Del civismo judeoargentino a la extranjería

Este desdoblamiento de la conciencia judía que narradores como Tarnopolsky han expresado a través de personajes dobles como Braunstein-Michaelson (y en la novela de Bernardo Verbitzky *Etiquetas a los hombres* resurge en el par Popovitzky-Cherniakoff), quizás también sea posible analizarlo en la poesía de Carlos Grünberg.

El periplo que marca la transición de *Mester de judería* (1940) a *Junto a los ríos de Babel* (1966) decanta no solo una escritura poética que va perdiendo la fascinación castiza del español tan caro a los judíos de su generación (el Grchunoff de *La jofaina maravillosa*, por ejemplo) sino también se despoja de otras ilusiones y espejismos.

Porque si el *judezno* de aquellos años del nazismo y la guerra europea se siente vapuleado por los antisemitas nativos y extranjeros hasta hacerle gritar de dolor y de furia, ello no fue suficiente para sentirse extraño en Argentina. En cambio, el poeta de los años 60 ya no compone blindados sonetos de batalla ni de honor ultrajado. Más bien urde un lamento de medio tono, la elegía del exiliado de ambas patrias, de la madre patria y de la de nacimiento, como dice.

Lo extraño es que durante aquellos años de xenofobia criolla y de odio hitlerista nunca haya puesto en duda su *argentinidad*, ese civismo al que se encomendó para armarse caballero en la cruzada contra el antisemitismo vernáculo. "La patria no es jamás antisemita. / No lo es ni puede serlo, como Dios. / Y si el país lo es, el israelita / no debe reprochárselo a los dos",¹⁰ decía convencido de la diferencia entre el *país* xenófobo y la *patria* inmaculada. Eran los años de la ilusión liberal del judeo-argentino para quien "en mi fuerte dignidad judía / hay dignidad, hay argentinidad". "Mestizado por la Torá y el Quijote, / la Cábala y los versos de Góngora y Argote", Grünberg armoniza la "destreza métrica lugoniana y la pasión judía" que tanto admiró Borges en el prólogo al *Mester de judería* (1940). En este libro se conjuga sincronizadamente su álgebra integracionista, esa que ya había inaugurado épicamente tres décadas atrás: *Los gauchos judíos*. Porque en su *Mester*, "Nueve de Ab se conjugaba con "Nueve de Julio", el "Jordán" con el "Paraguay", el "Libano escoltado de cedros lujuriantes" con "el Ande rondado de cóndores pujantes".

En síntesis métrica: "Argentinidad" con "mi judeidad", y a las dos, sin conflicto, se encomendaba, a "su dualidad, a su dúplice realidad / sutilmente me entrego / para que no se trunque mi personalidad".¹¹

Y si aquellos años estuvieron alquitranados por pasquines antisemitas de la calaña de "El Pampero", "Clarín" y "Bandera Argentina" (del cual Grünberg cita una diatriba aparecida en su primer número para responderle en su poema *Orgullo*¹²), ello no fue óbice para que los intelectuales judíos como él sospechasen que podrían estar al margen de la cultura nacional. Por el contrario, la década del 30 marcó la consagración oficial del aporte judío a la literatura argentina. Además, desde los años 20, editores judíos habían empezado a publicar lo más representativo de la literatura argentina. Los hermanos Glusberg editaron 50 números de *Ediciones Selectas Argentinas* a partir de 1919, con trabajos de Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Roberto Payró, José Ingenieros, Alfonsina Storni. En 1922 surge la prestigiosa editorial Babel donde publican Conrado Nalé Roxlo, Luis Cañé, Guillermo Estrella y otros destacados escritores. Jacobo Samet edita a partir de 1924 autores como González Lanús, Nora Lange, Enrique González Tuñón, Augusto González Castro, Gilardo Gilardi. En 1926, don Manuel Gleizer, el librero de la calle Triunvirato (hoy Canning y Corrientes) inicia su labor editorial en el corazón de Villa Crespo publicando al grupo martinfierrista y a numerosos escritores que se iniciaron bajo el sello prestigioso de "*Gleizer Editor*" junto con autores traducidos que formarían parte de su "Biblioteca de Temas Judíos" (Coralnik, Nordau, Hertzl, Guinzburg, Zangwill, etc.).¹³

En 1930, César Tiempo fue consagrado con el Primer Premio Municipal de Poesía por su *Libro para la pausa del sábado*. En 1931, Alberto Gerchunoff, junto con Leopoldo Lugones, era invitado por el ministro de Instrucción uriburista a ser miembro de número de la flamante Academia Argentina de Letras. Cuatro años antes había ganado el tercer puesto en el Premio Nacional de Literatura. En 1934, Samuel Eichelbaum logró el aristocrático Premio Jockey Club por su relato *El viajero inmóvil*, y Gerchunoff hacía tiempo se desempeñaba como periodista profesional de "La Nación" y formaba parte orgánica del campo cultural de los escritores coetáneos de la generación del Centenario afiliados en el nacionalismo hispanizante oficial. Uno de sus más hidalgos mentores, el senador Matías Sánchez Sorondo, presidía la Comisión Nacional de Cultura cuando galardonó con el Primer Premio Nacional de Teatro 1937 3 24

a la pieza de César Tiempo *Pan criollo*. Este consagradorio premio conferido por el político conservador que había sido hombre clave de la revolución del 30 tuvo lugar apenas dos años después que César Tiempo denunciara públicamente "La Campaña Antisemita del Director de la Biblioteca Nacional" por las novelas *Oro y Kahal*, de Hugo Wast y en el mismo año que irrumpían la Unión Nacional Fascista impulsada por el nietzscheano y católico cordobés Nimio de Anquín y la "Alianza de la Juventud Nacionalista", la más

importante agrupación del nacionalismo filofascista argentino que lideraba Juan Queraltó. Durante los años 1936-40, en que vieron la luz agresivas obras nacionalistas católicas de Julio Mcnvielle, Alberto Ezcurra Medrano, Leonardo Castellani, Sigirido Radaelli y se imponían revistas como "Sol y Luna", "Ortodoxia" y la más conspicua publicación del nacionalismo doctrinario "Nueva Política", algunos escritores judíos merecieron importantes premios culturales. Así, Antonio Portnoy ganó en 1936 el Primer Premio del Consejo Nacional de Educación por su *Historia de la instrucción primaria en la República Argentina desde 1810 hasta la sanción de la Ley de Educación Común*, y obtuvo otro Primer Premio de la Institución Mitre por su obra *Estado actual del estudio de las lenguas indígenas*. En 1940, Bernardo Verbitzky recibió el codiciado Premio Ricardo Güiraldes por su novela *Es difícil empezar a vivir*, con ambientes y personajes judeoporteños.

Sin embargo, en 1966, cuando Carlos Grünberg publicó su poemario *Junto a un río de Babel*, el país ni el poeta eran los mismos que veintiséis años atrás. Un hecho crucial ha de marcar su sensibilidad: la creación del Estado de Israel. En 1949 asumió en Buenos Aires la Legación del flamante Estado Judío, luego de una fervorosa entrega a la causa del sionismo y a sus avatares diplomáticos en la ONU, junto con su amigo Moshé Tov. Pero no sólo la emergencia de la soberanía judía lo conmovió profundamente. También los desbordes antisemitas en los años de crisis del liberalismo argentino quebraron su fe en la ilusión integracionista judeo-criolla.

Dentro de este nuevo espacio existencial e ideológico hay que leer ese desgarrado lamento de *Junto a los ríos de Babel*, escrito por un judío que se siente, de pronto, extraño en Argentina, y un exiliado en Israel.

"En mi patria —tierra de vidalita, / pero no del salmo— / soy un extranjero. / Y en mi madre patria —suelo de profetas, / pero no de gauchos— también lo sería".

Ese sentimiento de extranjería no es abierto en su conciencia judía por la violencia antisemita, sino ante la concreta posibilidad del retorno a su madre patria.

"En Buenos Aires —oriundo / de Jerusalén; saudoso / de mi estirpe y de sus lares— / soy un ciudadano exótico. / Y en Jerusalén —nativo de Buenos Aires; nostálgico / de mi pueblo y de mi patria / sería un deudo foráneo".¹⁴

El destierro, en su primer poemario, no impedía que Grünberg sintiese al mismo tiempo que las nostalgias de Sión, el raigal sentido de civismo argen. tino cuyo asiento material era la *tierra* de la patria. En su poemario *Junto a los ríos de Babel*, el destierro desaparece al aparecer el Estado israelí, esa Tierra de "la repatriación". Pero quienes no se

repatrian a la Madre Patria, se descubren a sí mismos, si no *desterrados*, sí *exiliados*. El exilio no es ya una carencia histórica de suelo propio: se metamorfosea en su último libro en una condición cósmica y universal que la sufren también aquellos que regresan a Israel; son "semirrepatriados" porque no obstante que no están expatriados de "la patria geográfica", sí lo están "de su patria en el tiempo, del mañana". La errabundez se hace el signo del universo: "¿Por qué ha de cesar un día / nuestro andar por este suelo? / La tierra y todos los astros / son los judíos del cielo". De ahí que la condición del exilio, en la nueva acepción del término, la comparta "toda la tierra es destierro; destierro es la misma Sión".¹⁵ Nomadismo y fragilidad, entonces, comparten el judío de la diáspora con el judío de Israel. Ahora bien: este nuevo *exilio* es el responsable para Grünberg de poner en duda aquella certeza, aquel orgulloso optimismo de su identidad judeo-argentina de los años 40. En los años 60 se siente un "*sub*". "Con argentinos gentiles, / subargentino; / con judíos israelíes, / subjudío". O un desclasado: "Yo era otrora un argentino / de segunda / y un judío de la entonces / clase única. / Vino la dicotomía / de esta última, / y heme ahora hasta judío / de segunda".¹⁶

Quedarse, sin arraigarse ni, tampoco, dejar de ser "sionista sin Sión". Quedarse y no volver, aunque se oiga el llamado de la madre patria. Pero, a pesar de que las voces de "castellano porteño y mi cuna" lo retienen, en Buenos Aires sabe de su singularidad, esa póliza existencial de la "madre patria judía" que difiere de las demás: "*es una patria virtual*". Por eso, hasta su muerte -igual que Lázaro Liacho—, sólo escribirá *Siónidas* desde el *Galut* argentino. 326

N O T A S

¹ Ver Informe DAIA del 25-6-56 y 25-8-57, pág. 18. En 1956, Ignacio Winizky, del Instituto Judío Argentino de Cultura e Información expresaba esta posición laicista de la comunidad en *Comentario N 11*, "Universidad libre y Universidad privada".

² Viñas, David: *Dar la cara*, Ed. Lamcan, Bs. As., 1962, pág. 599/600.

³ Viñas, David: *Los dueños de la tierra*, Ed. Calema, Bs. As., 7ª ed. 1970, págs. 136/37.

⁴ Tarnopolsky, Samuel: *La mitad de nada*, Ed. Candelabro, 1969, pág. 12.

⁶ La desilusión del liberal ante la hipocresía del demócrata-amigo-del-judío va a ser analizada por Tarnopolsky en su otro libro: *Los prejuiciados de honrada conciencia*, Ed. Candelabro, 1971, Bs. As. Aquí desmonta —lúcidamente— todos los mecanismos ocultos del liberal argentino que esconde un odioso prejuicio contra la "diferencia" del judío de su país. Ver, por ejemplo sus análisis de escritores como Silvina Bullrich, Ricardo Rojas, Payró, Larreta, Mujica Láinez, José P. Barreiro, entre otros.

« *La mitad de nada*, op. cit., págs. 300/301.

* *Ibidem*, pág. 301/302.

⁸ *Ibidem*, pág. 302.

— ⁴ *Ibidem*, pág. 306.

¹⁰ Grunberg, Carlos M.: *Mester de judería*, Editorial Argirópolis, Bs. As., 1940. Prólogo de Jorge Luis Borges, págs. 94/95 "Patria".

¹¹ *Ibidem*, págs. 119/121. "Mestizo".

¹² La arenga antisemita que cita en el epígrafe de su poema *Orgullo* y con el cual Grünberg construirá un recio contra taque, reza así: "...los señores judíos pueden dormir tranquilos. Por el momento no pensamos sistematizar una campaña de pogroms. Lo único que no permitiremos jamás es que nos gobiernen. Por lo demás, pueden ser necesarios y hasta indispensables. En toda sociedad moderna tiene que haber hombres que se dediquen a la compra de sobretodos viejos ..." *Bandera Argentina*, año 1, N° 1, 1º agosto 1931, *ibidem* pág. 64.

¹⁸ Soto, Luis Emilio y Glusberg, Leonardo: *Editores Judíos de Libros Argentinos*, revista *Comentario*, N° 38, Bs. As., 1964, págs. 66/71.

¹⁴ Grunberg, Carlos M.: *Junto a un río de Babel*, Acervo Cultural Editores, Bs. As., 1965, págs. 136/137, poemas "Desplazado" y "Extranjero".

¹⁵ *Ibidem*, pág. 144, poema: "Homogeneidad", y pág. 147: "Errabundez". — ¹⁶ *Ibidem*, pág. 140, poema: "Sub", pág. 138: "Desclasado" y pág. 139: "Segunda".

CAPITULO V

Los signos de la errancia del escritor judío

"Los escritores judíos vivían entre tres imposibilidades (que llamo por azar imposibilidades de lenguaje —es más simple llamarles así—. pero podría dárselos cualquier otro nombre): la imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir en otro idioma, a la que podría casi agregarse una cuarta imposibilidad: la imposibilidad de escribir".

Franz Kafka, 1921 *Carta a Max Brod*

de las tentaciones de cualquier "ser nacional" para recompensar la pérdida irreversible de un "regazo original".

A los 27 años, este flamante abogado de La Plata ya sabía vivir una imposibilidad raigal, esa que cita de R. Fernández Retamar: "entre el pasado en el que, / evidentemente, no habíamos estado, / y por eso era pasado. / Y el porvenir / en el que tampoco íbamos a estar, / y por eso era porvenir".

Pero el presente se le resistía, opacidad difícil de asir, y asirse a través suyo, dificultad de integrar su maciza e imperturbable consistencia.

*"Cuánto quisiera mundo ser
calle de tus calles vereda en tus
personas tierra en tus
plantaciones, cuánto quisiera
mundo desentrañar tus tardes*

*origen sin origen descendencia
sin pasos".³*

A pesar de que "los inmigrantes dibujaron mi cuerpo / con el viejo país de sus noches furtivas", el pasado judío de sus abuelos se le escapa de sus manos, pierde sus precisos y exactos contornos: ("Polonia era una valija, un barco, dos pasaportes ocultos. / Después me entregaron los ghettos, pero era tarde / porque habían pasado ya los gases / y Berlín tenía una manzana roja en la punta del mástil").

El pasado se hizo remoto, oscura memoria colectiva del origen, diáspora del dolor y la errancia.

"Llegué del precipicio de las generaciones / de la ilusión del rito / de hermosas ilusiones / a la palabra fresca, al aletear del grito. Así llegué a la vida remontado del campo / llegué por tantas vidas que no tengo memoria / sólo las ramas tiernas de los recién venidos / y una sed en el traje de cambiar / y dar vueltas. / He llevado mi historia sin dimensión ni tiempo / por el caudal de siglos pasados y futuros / palomar de los años que otros hombres ocupan / ('en la hoguera del tiempo mi esperanza es un leño)".²

Nunca se ilusionó Goloboff que la cita de los inmigrantes de su familia iba a ser con aquella Tierra Prometida, de la que cantaba Gerchunoff en *Los gauchos judíos* con tanto

3 Los puertos del éxodo y el sueño

El exilio es el ámbito donde se despliegan los signos de la escritura de Mario Gerardo Goloboff. Desde su primer libro de poemas *Entre la Diáspora ij octubre* a su novela *Caballos por el fondo de los ojos*, este joven narrador hijo de colonos-inmigrantes de Carlos Casares, no cesa en su búsqueda esencial: cuál es su condición, dónde está La Tierra Prometida, cuál es su patria.

Pero si en su primer texto publicado en 1966 esta inquietud sólo aparecía tematizada en una expresión lírica y optimista, en el texto de 1976 se convierte en obsesión dicha, pero también escrita. El signo funda, al mismo tiempo que es fundado por el sentido de su mensaje, esa palabra atravesada, crucificada por la imposibilidad del exilio.

Lo particular de este joven escritor judcoargentino, aquello que lo diferencia de otros creadores como Rozenmaeher o Sziehman. por ejemplo, es aquella prematura conciencia de ser un *sin patria* habiendo nacido en las pampas, y saberse exiliado *en y de* su país. Pero también lo separa su desconfianza

fervor patriótico de judío naturalizado. Argentino nativo, en cambio, la patria que lo vio nacer al poeta continuaba siendo un puerto más, luego de haber "llegado a los puertos del éxodo y el sueño". A los 17 años, este hijo de la colonia judía Carlos Casares no puede decir que está integrado en la patria como muchos de sus amigos, porque no siente "que la patria es su piedra, su exclusivo cantero / con una sola madre a cuestras de la vida". La verdadera patria en cambio, está siempre más allá, hogar definitivo que solamente Octubre le promete e invita a fundar con esperanza, "ese futuro de sangre que trajeron los gringos".

Octubre, entonces, es la quimera del futuro: la primera palabra, la ribera del sueño, la fundación del hombre y el viento de la historia. Octubre también es la ilusión del fin de la diáspora humana, el fin del exilio judío. El mito del reencuentro con una tierra universal y con los otros hombres, al cabo de tantas marchas y contramarchas, tantos desembarcos. Octubre es el fin del peregrinaje y la errancia: el puerto definitivo. Aquel lugar donde la luz de Octubre eclipsaría todas las sombras del invierno y las tinieblas de cada uno se desprenderán de sus sombras: "Arrojaré mi sombra de ese día / y mi sombra se irá con los primeros / aleluyas del día".

Diez años después de esta esperanza, Goloboff continúa buscando un sentido a su diáspora que va adquiriendo toda la metáfora del exiliado que perdió su reino. Tanto aquel que remonta la Edad de Oro en un pasado legendario, como aquel otro, que se va alejando en el horizonte de un Octubre siempre pospuesto.

En *Caballos por el fondo de los ojos* la Diáspora se hace exilio vivido en su diferencia y separación. Y Octubre se va transformando, paulatinamente, en la intransferible experiencia personal de desafiar el ser distinto, de su antihéroe hermano. Ese judco-argentino que osa encontrarse con "su otro", en toda su extensión y diferencia.

Para decirlo de una vez: Goloboff escribe la novela de su identidad al mismo tiempo que hace el aprendizaje literario de la errancia del signo escrito.

El proceso por el cual Hermán va expresando los enigmas de una identidad judía que aspira a develar más los modos en que ella se ausenta antes que los momentos de su omnimoda presencia, se verifica a través de los diálogos con su analista. Allí comprendemos la fascinación que la mujer gote ejerce en Herman a través de la cual ella le devuelve una imagen que le ayuda a construir una identidad a partir de la otredad femenina. El matrimonio mixto, en tal sentido, no constituye para él la huida del asimilado que busca renegar de su condición, sino la manera de rescatarse como un hombre-otro, un "diferente" que se vincula al otro. Y, en boca de Herman, su imposibilidad de amar a Nora se explicaría por el temor de profanar una fraternidad incestuosamente esencial de su condición judía. De ahí que Herman, enamorado en su juventud de Nora antes que ella

hiciera aliá a un kibutz, confiese la pena de que su amor imposible haya sido una judía. La pena que siente "es como la de dos personas huérfanas. Giacobbe pensó algo.

—¿Y de qué huérfanos? ¿De padres? —Sí, también. Pero más que de padres, de tierra, de solidaridad —descargó pitando secamente el cigarrillo Herman. —Los huérfanos serían ustedes dos, —retomó Giacobbe. —¡No! —levantó la voz Herman—. No sólo nosotros. Todos. Todos nosotros —aclaró—. Siento que un tipo de relación así, con Nora, rompería un rito, una fraternidad que yo le debo por algo, por algo anterior, enténdome, que no es ella, pero que de alguna forma es ella también... ¿Se comprende?"³

2. La bigamia esencial del judío

Su matrimonio con Marta, a pesar de todo el vuelo que pudo haber tenido para Hermán, no es más que un buen matrimonio, "con sus igualitarismos de los peores y con la dosis de soportabilidad doméstica" típicos. Con Nora, en cambio, hubiera significado una profanación o violencia en el simple hecho de mantener una relación amorosa. Hermán no puede evitar comparar dos hechos tan diferentes, como le dice su analista, "porque una cosa es una relación con esa muchacha, aun siendo judía, y otro, algo distinta, la historia de un pueblo, ¿no cree? —Tal vez, pero no siento —replica Hermán—. Nosotros arrastramos una bigamia esencial". *

Esa misma *bigamia esencial* era sentida por Nicole, de la rama de los P inzi Contini, en la novela de Bazzani, cuando trata de explicarle a su camarada la imposibilidad de amarlo y la irresistible necesidad de elegir a su amigo no judío como pareja: "Hacer el amor entre nosotros es como un hermano, ¿comprendes? Estamos al lado, y no enfrente. Porque el amor es cosa de gente decidida a vencer uno a otro, es un deporte cruel, feroz". En cambio, el amor entre ellos suponía un rito a la distancia que sólo se recuerda, nunca se consume: "Más que la posesión de las cosas cuenta para nosotros su recuerdo, ese recuerdo frente al cual toda posesión es insuficiente y trivial. Ese es nuestro vicio: ir adelante con la cabeza siempre vuelta hacia atrás".⁵

Marta, la mujer no judía, el Otro, encarna también "el país", en la misma medida que su esposa es una mujer conflictuada, y que se pierde en la autodestrucción. Representa lo que más desea, pero al mismo tiempo, es aquello que se le niega porque nunca pudo hacerlo suyo: "—Ese es el miedo que tengo, parece un torbellino" —le confiesa a su analista—. "Si fuera así, sería cierto que Marta es este país que nunca entendí ni comprendí y con el que por más que quiera no podré fusionarme".⁶ Este país que se le

resiste y **cuya** corrosión nacional se le figura irrepresentable, abrumado por sus carencias nacionales antes que por sus significados políticos, claros y distintos, coincide con la depresión de su esposa anticipando la muerte de su hijo Roberto en la guerrilla. Por otra parte el sionismo de Nora es vivido como la huida, "un sueño más irreal todavía porque fue inventado para huir de la desesperación". Israel le "es tan ajeno como cualquier antigüedad. Me sirve como amparo, pero mi drama está aquí", confiesa Hermán. Porque en este *aquí* se esboza el drama de Hermán: no integrado a un país cuyos profundos conflictos políticos y sociales fue vivido en los años 1971-74 como si fueran una "corrosión nacional", él desespera también de toda Tierra Prometida, tanto en Sión como en el socialismo de Octubre.

Este huérfano de madre (murió al darle a luz), sospecha, oscuramente, que su historia personal y su condición judía exiliada coinciden en una misma herida genésica:

"Creo que allí perdí toda posibilidad de patria. No reconozco mi origen, nunca tuve una tierra donde pisar. Hubo que inventarla. Me dieron a Aída, me dieron a Marta, me dieron este país. Como si fuera poco, me dieron la posibilidad de elegir, la posibilidad ilusoria, claro, de elegir después otra tierra en la que reencontrara el pasado y pudiese pararme sobre dos pies. ¡Mentiras!"⁷

3. El judío y su existencia carenciada

Las carencias profundas, familiares y existenciales, hacen hoyos hondos "que lo llevan" a Herman hasta hacerle buscar "una seguridad que me falta". Incluso el trabajo intelectual contribuye para que este judío argentino que se maneja con abstracciones tenga serias dificultades para vincularse "a los objetos de una manera más directa". Sufre y quiere averiguar por qué les teme a los objetos, "por qué tengo miedo a ese contacto y por qué me resulta tan difícil". Se decepciona de que su trabajo sea una falsa seguridad cuando percibe con pena que "no es la transformación de una materia en otra, no una 'realización' en un objeto cualquiera, un tornillo, una mesa, cualquier cosa, sino verdaderas abstracciones".

Nora, el amor imposible de Herman, también es la encarnación de la otra imposibilidad que lo obsede hasta carenciarlo: su condición judía esa *quello* está dada a flor de piel, pero que lo agobia. Ella, en cambio, asume con orgullo su judeidad que la conduce al sionismo. "Pensá en tu bobo, Herman", le dice, a lo cual le responde que prefiere pensar en el caudillo montonero Chacho Pñaloza. "Las montoneras tuyas las comandaba David, ¿sabés?!", dice Nora con sorna. "Lo que quiero es que me maten por mí, no por árbol genealógico. Por mí, equivocado o no, pero por mí, por lo que elijo". "Igual le matan.

Crees que sos vos y son ellos" —le replica Nora—, "Te toleran y a veces ni te dan tiempo a suicidarte".⁸

La "conciencia judía" de Nora se le aparece, justamente, como el índice de una impertinente diferencia a la cual él desea vehementemente, si no ocultarla, al menos vivirla con pudor, cautamente, diseminándola en el sufrimiento de existir en su separación. "Con esa conciencia judía que tenes, no solamente te van a excluir acá, en Israel también", le grita Herman. "Allí no te ilusiones, no vas a ser israelí. Ellos lo son, son nacionales. Tienen una patria, un estado, una tierra. Vos no. Vos tenés la diáspora, esa flaccidez".^M

A la hora de la muerte de su hijo, al que no matan por judío sino por subversivo, esa flaccidez de la diáspora se torna en la gélida ausencia que instaura la muerte, la pérdida, la nada. Mientras que Nora había elegido hacia tiempo poner fin al exilio, historizarse en una patria, en ese preciso momento la dificultad de insertarse de Herman se abisma: se le mueve el piso de un país que, súbitamente, para él deja de ser representable. Pura corrosión, apenas huella de un cuerpo nacional que nunca lo contuvo, siente el vacío abrirse bajo sus pies en la tierra donde ahora entierra un hijo muerto.

Ese "ángel no historizado", como solía llamar a Nora, aquella muchacha que recitaba a Bialik para recordarle a Hermán que había que tener tanto cielo sobre la cabeza como tierra bajo sus pies, finaliza el libro con una carta de pésame, fechada en Beer Sheva. "Me duele por él, me duele enormemente por vos y, aunque te parezca raro, me duele también por ese país aunque yo haya elegido otro que siento más mío. Tal vez a aquél lo siento como parte tuya y sea por eso", le dice a Hermán. Pero Hermán se quedó sin parte alguna de ese país, se quedó sin afectos, sin nada. Sólo le queda la sábana que cubre el cadáver de Roberto, donde leerá esa nada blanca que es su vida, su ausencia, su fracaso. Ya nada significa, tampoco, la ilusión de sufrir una diferencia cuyo origen anheló ocultar, al hacer de una condición sufrida por sus semejantes judíos, una metafísica general del sufrimiento humano, una diferencia cuyo origen anheló ocultar, al hacer de una condición sufrida por sus semejantes judíos, una metafísica general del sufrimiento humano, una diferencia y separación vivida como *bigamia esencial*. Ese estado "civil" del judío galútico y perpetuo que sólo se reconoce en una pura fraternidad del dolor, jamás en los riesgos de poner el cuerpo, con Nora o con su hijo Roberto en la aventura de elegir una patria para sí. Porque la única patria posible, la única Tierra Prometida que se atreve a soñar, la única familia humana en quien confiar su separación de los otros. Hermán la garabatea en el lenguaje.

4. El lenguaje, patria del judío

Aquí, en la estructura desmontable de la escritura de su novela, en sus vacíos y blancos, es posible empalmar los márgenes de silencio del texto con las riberas de soledad de Hermán. Las vagas alusiones al Talmud, los carraspeos de las primeras sílabas en castellano de los inmigrantes en Carlos Casares, los intentos de hacer inteligible lo reprimido e inconsciente de Hermán en sus diálogos con Giacobbe. Aquí, en los balbuces oníricos de sus poemas, en las páginas en blanco y en las otras, escritas con la respiración entrecortada, va tomando cuerpo la silueta fantasma de ese cuerpo extraterritorial de Hermán. Suspendido en el espacio vaciado por la muerte de su hijo que sacrificó sus 20 años en aras de una patria que anheló contornear con su propio cuerpo y su propia vida, y ajeno de esa otra patria, elegida y amada por Nora para dejar de ser diferente, Hermán, más alienado que nunca, vive la pérdida de dos tierras, dos patrias, dos asientos en los cuales poder sedentar su errancia y, sobre todo, dar un sentido a su sufrimiento.

Esta imposibilidad sólo se resuelve en la búsqueda del signo, esa patria portátil del judío errante. Pero el refugio de y en la palabra, especialmente cuando ella aún no está hecha ni dicha ni pronunciada completamente, cuando también el judío se siente un poco fuera de la lengua y, por eso mismo, se siente en condiciones de conjurarla como si fuese una oración a rezar, o un viejo, viejísimo arcano cuyas frases hay que invocar con la precisión exacta de quien deletrea un conjuro secreto. Entonces la escritura, en esas condiciones, deja de ser discurso. Porque, ¿no es acaso la corrosión de la escritura de esta novela la huella que mejor ayuda a develar la ausencia de un verdadero lenguaje? ¿Acaso no es posible vincular la errancia del signo que busca un sentido en el texto con la errancia de ser judío de Hermán que se rehúye a decodificarse? ¿Qué mayor metáfora de la condición judía errática que esa voluntad —porfiada, implacable de Hermán de texturarse en una novela y, al mismo tiempo, saberse incodificable, quizás por esa escusa presunción de sufrir su condición como si fuera un signo errático y a la deriva de la Historia? Leamos estos signos, reconozcamos su condición peregrina y trashumante:

"Argentine. Argentine. Argentina. Primero es la patria del habla, hay que hacer un idioma desde la raíz. Un lenguaje que para resonar como *tog* y querer decir 'día' sea día desde lo más hondo, con su luz, su viento y sus pájaros desconocidos. Hay que esforzarse para que pronunciar sea sentir. Para que con la misma intensidad de la palabra madre abarque todo lo que quiere señalarse. ... Volver al balbuceso, ser de nuevo niño, y que duelan esos músculos de la garganta que, por no haber sido nunca articulados, se oponen torpemente y dejan añicos de sonidos, consonantes arrastradas, desperejas sílabas. Hacer un hogar con el idioma para que esta tierra no se niegue.

Porque si no, todo es igual en la uniformidad, ajeno. Ya no sirven las palabras madres, ya no sirve siquiera invocar el auxilio *Got*. *Got* también ha cambiado por 'Dios'...

Habrà que construir el coraje del habla, fundar las vocales y silencios ... Una lengua para unir, para olvidar, para empezar a creer en lo nuevo... Llenando vacíos, conociéndose en su resistencia y en su dificultad para que el hombre se conozca y conozca".¹⁰

5. Alejandra Pizarnik: de la morada de las palabras a la intemperie de la muerte

Alejandra Pizarnik también confió en una sola morada: el lenguaje poético. Mas esta tentación de refugiarse en las palabras y convertirlas en su verdadera patria, ese *illud tempus* donde peregrinó en sus primeros libros para descubrir la ilusión de la noche, el amor, el bosque, el jardín y el silencio, terminó por decepcionarla.

Cristina Piña ha mostrado admirablemente esa desilusión de Pizarnik por alcanzar al otro y apenas rozarlo, errático e indiferenciabl.¹¹

La *caída* de la poetisa judeo-argentina, su pasaje doloroso de la infancia mítica a la realidad del exilio ontológico y verbal, será expresado poéticamente por una de las mayores voces de la lírica rioplatense. Pero su deambular por la palabra, el peregrinaje en una zona de extranjería y acecho constituyen un muy peculiar signo de la errancia de una muchacha que jamás se propuso escribir acerca de su identidad pero cuyo vía crucis, sin embargo, delata una inconfundible voz judía. Porque también la experiencia de la duplicación del ser y su correlato poético —la paulatina fragmentación y corrosión del lenguaje hasta su desintegración— ritman los desesperados y bellos intercambios entre ambas orillas de la vida de Alejandra Pizarnik.

No obstante, numerosos poetas judíos han expresado esa misma duplicación de su identidad a través de distintas manifestaciones de sus fantasmagóricos dobles, sean ellos temporales, espaciales, verbales o mediante otros procedimientos como la despersonalización, la metamorfosis y las múltiples simbolizaciones del doble. Pero el caso de Pizarnik es distinto. Ella conmueve especialmente por ese empeño de desesperar del lenguaje poético y reemplazarlo, paulatinamente, por su propio ser. El proyecto de ser su propio *dictum* poético, lo anuncia en "El sueño de la muerte, o el lugar de los cuerpos poéticos",¹² renunciando a las complacencias del deambular de una a otra ribera, entre las cuales naufraga la vida de la poetisa.

Esta simultánea imposibilidad esencial de ser y de confiarse a las palabras conforman el vértice genérico de la palabra pizárnika, conjurada por los presagios de muerte en la misma medida que evoca la dificultad de ser en un mundo que condena a la poeta a sentirse afuera.

De ahí que resultó más profundamente significativo develar esa imposibilidad esencial generatriz del poema que rastrea aquella sorda anticipación del futuro suicidio de la poetisa. No importa que tengamos presente la tentación tanática de Pizarnik en pos del silencio buscado como la más alta promesa: sea el silencio perfecto de la música, o aquel otro cebado por el absoluto silencio de la muerte. Acaso conmueve reconocer que su lenguaje desde *La tierra más ajena* (1955) hasta *El infierno musical* (1971), deja de ser morada, patria del poeta en la misma medida que Pizarnik siente que está traicionando al silencio porque su "inagotable murmullo" nunca cesa de manar de un enigmático lenguaje errante. Hay un oscuro presentimiento de que la errancia del signo poético lo va desintegrando en voces fragmentadas hasta la dispersión y la impotencia de la palabra que coincidirá con la corrosión del lenguaje y el suicidio de sí. Pero no se trata del irresistible asalto tanático a la poesía concebida como lugar de reunión e intento por restaurar el mundo unitivo perdido. Más bien que el supuesto triunfo de la muerte sobre la sed de absoluto, el desgarramiento de la poesía de Pizarnik, ¿no metaforiza quizá la experiencia del exilio total y del descentramiento de la palabra como destino trágico? Imposibilidad de vivir exiliada de sí y desengaño del signo: ¿acaso su dispersión ontológica no va dispersando a la vez el sentido de la palabra poética hasta despojarla y perderla? ¿Qué queda de esta dispersión del sentido y la pérdida del sinsentido, más allá del silencio cuyos ecos acompañarán para siempre a su muerte voluntaria? El exilio absoluto de Pizarnik rechaza cualquier coartada de tantos poetas —especialmente judíos— de *estetizar* su exilio consagrando a la poesía como la verdadera patria del escritor. Su palabra crucificada lo desmiente irremisiblemente. Pero si ha desesperado del lenguaje porque los signos y los referentes se desvanecían apenas los tocaba —esos fugitivos destellos de los otros, dispersándose con ellanos queda un sentido profundo **mucho** mas fácil de oír que traducir. Porque en el éter que separa la palabra crucificada y el silencio letal, hay que esforzarse por oír, en lo que dice **fragmentaria 338**

y dispar esta exiliada del mundo, aquella voz que calla, o apenas murmura. Son *las voces* de la poeta.

En su último libro, particularmente, Pizarnik confiesa estar "Yo sola con mis voces". Esas voces que resuenan como palabras primigenias, anteriores al lenguaje, vibrando como santo y seña de una melodía muy antigua que es menester oír como si fuesen

configuraciones, formas de identificación. Le vienen de muy lejos, muchísimo más lejos que la infancia feliz perdida, voces que han podido sobrevivir porque la han sobredeterminado como su mismo origen. Son voces que aluden "a la silenciosa en el desierto", a "la extranjera", a "la pequeña viajera", a esa "mi desconocida que soy, mi emigrante de sí", a la que "quería entrar en el teclado para entrar adentro de la música, para tener una patria", a la "peregrina de sí", a ese "yo fui en busca de quién soy", al "Invisible pueblo de la memoria más vieja".

Extranjera de la vida y viviendo en la intemperie del lenguaje, su ser está tensado entre los espacios en que exorciza a todos sus *otros* y aquella fascinación por el autoaniquilamiento. Dicho con su propia voz, esa tensión de la ribera de su ser clama para que "cada letra de cada palabra haya sido sacrificada en las ceremonias del vivir", al mismo tiempo que vive fascinada por la otra sin-ribera. Sambación letal que fluye en las Otras Voces.

En su último libro, Alejandra ya no tiene morada: el lenguaje se pierde en la desesperación de sí, en el río sin riberas, en la intemperie de quien ha desesperado de no encontrar en la palabra la zona del reencuentro, esa quimera silenciosa de la que sólo le devuelve el silencio herido de muerte errando en su perpetuo exilio.

"No puedo hablar para nada decir. Por eso nos perdemos. Yo estaba predestinada a nombrar las cosas con nombres esenciales. Yo ya no existo y lo sé, lo que no sé es qué vive en lugar mío. Pierdo la razón si hablo, pierdo los años si callo. Un viento violento arrasó con todo. Y no haber podido hablar por todos aquellos que olvidaron el canto. / No puedo hablar para nada decir. Por esos nos perdemos, Yo y el poema, en la tentativa inútil de transcribir relaciones ardientes... / Las palabras hubieran podido salvarme pero estoy demasiado viviente. No, no quiero cantar muerte".¹³

Este fracaso esencial de no saber nombrar con la palabra, esta pérdida de confianza en el lenguaje incapaz de expresar la realidad, esta condena de hablar siempre de lo obvio, ¿no delata, además del exilio del signo poético, el

destierro del ser? Pizamik ya no puede suscribir esa fe en el poema, cuando alguna vez confiaba que "en oposición al sentimiento del exilio, el de una espera perpetua, está el poema-tierra prometida".

Para ella, "Cada día son más breves mis poemas: pequeños fuegos para quien anduvo perdida en lo extraño". Morirá con las extrañezas a cuestas, esa experiencia de la separación del mundo y de los otros. Y creo que en esto sí tiene mucho que ver su condición judía. No esa supuesta disposición religiosa a experimentar la "santidad de lo numinoso" —tal como interpreta la crítica Cristina Piña, para quien los grandes poetas

judíos se diferenciarían de los cristianos porque no necesitarían ninguna mediación con el Misterio—,

Pero esta disposición de dar la cara a lo absoluto en Pizarnik, creo que al Cristianismo, no pudo escapar a su herencia. Paradójicamente su herencia lo salva, ya que su imposibilidad de anular la distancia entre el Creador y la creatura, no le permitió llegar al enfrentamiento total con lo numinoso, que permanece como lo "desconocido". Y así, lo rescata del suicidio, a diferencia de Alejandra.

Pero esta disposición de dar la cara a lo absoluto en Pizarnik, creo que no hay que buscarla en el origen *religioso* de la poeta. Sí, en cambio, en su condición judía vivida en el desamparo y la ajenidad existencial.¹⁴

6. La alteridad de la escritura judía

La lectura de un texto de Gerardo Goloboff nos remitió a la errancia del signo judío, ese texto interior que tantas veces podemos reconocer en la escritura de autores contemporáneos, desde Georgio Basani a Bernard Malamud.

Alejandra Pizarnik, sin tematizar lo judío en su poesía, nos devuelve una *nada* judía, enigmática ausencia donde su condición pasa desapercibida a no ser por algunos tics muy sugestivos, cierta entonación, el ademán y la silueta adiestrados en las ceremonias del sobrevivir.

Otros escritores latinoamericanos se emparentan con esa nada, la cual dice mucho más de la condición judía que tantos personajes obvios que viven la banalidad del origen impostados de efectos pintoresquistas.

C. Lance Lisspector, la gran narradora judeo-brasileña de *La legión extranjera* y *Lajyaxón según G. II.*, también se sirve de los signos ausentes para aludir a su ser judío que existe en la nada. Pero lo importante es que descifremos en ³⁴⁰

la escritura su alteridad radical por más que no aparezcan los alusivos signos étnicos de su origen. No se trata de hacer el inventario de los saldos y retazos costumbristas de su diferencia judía. Muy probablemente ellos no aparecen con claridad, quizá se resisten a ser los huéspedes del relato. Pero, sin embargo, no son capaces de impedir que su ausencia borre los rastros, claroscuros y ambiguos, de una alteridad constitutiva de la escritura misma de Lisspector, en libros como *Lazos de familia*.

Un escritor judco-francés de las últimas promociones, Patrick Modiano, ha escrito *Los boulevares periféricos* pesquisando su identidad, ignorada, confundida. Pero en su otra novela *La calle de las bodegas oscuras*, ya no necesita identificarse: la alteridad de su vida, por sí sola, constituye el hilván del relato. Algo parecido podemos leer en una escritora judeo-mexicana, Esther Seligson, en quien el camino seguido fue exactamente inverso a Modiano, de la alteridad percibida a la

búsqueda angustiada de su identidad. El descenso a las raíces profundas de un judaísmo que se sueña (o que se añora, aunque no se lo viva cotidianamente) es el tejido incesantemente entramado de *Otros son los sueños*.

El desapego, "un oscuro desarraigo atávico" impulsan a Seligson a descubrir su origen haciendo un viaje genésico: *De sueños, presagios y otras voces*.

Esta es, pues, la gran mancha temática de la literatura latinoamericana escrita por judíos: no sólo escribir los nombres en ídich del abuelo o la abuela, sino reconocerse en los pliegues más ajados del Sidur, aunque resulten incomprensibles sus letras, tan incomprensibles como soñar una vieja callejuela de un ghetto desconocido y extraño. Es la extraña certidumbre que sólo conceden los presagios, "y otras voces", como ese de viajar a los orígenes en una suerte de éxodo que anticipa, maravillosamente, la Tierra Prometida.

7. La identidad hispanoseíaradí como blasón de nobleza

"A tía Luna le gusta decir a mis amigos que yo estoy doblemente entroncado con el legendario apellido que ella mantiene celosamente. Es importante ser hijo de la hermana elegida por el destino para unirse a un hombre que ostenta en los suyos aquel mítico nombre que aprendió a pronunciar con religiosa veneración desde el día que despertó a la vida. Para tía Luna yo soy doblemente parte de su sangre, de esa sempiterna pureza que proviene de la lejana Aleppo y que ha permanecido intacta con sus ritos y sus altares, con todos sus fabulosos signos y señales secretas desde el instante en que abandonó el paraíso peninsular de Sefarad..." (Marcos Ricardo Barnatan, *El laberinto (de Sión)* pág. 60).

El joven narrador judeoportorño Marcos Ricardo Barnatan (radicado desde los veinte años en España) ha escrito una novela para exhumar en *El laberinto de Sión* (1971)^{1c}, los orígenes legendarios y misteriosos de su sefardismo. El protagonista, orgulloso descendiente de una familia de místicos damacimos que se casan con hombres de fortuna francesa ("la sangre noble de los Benkatan y el dinero de los banqueros Sead", pág. 80), es un joven que quiere comulgar con la nobleza. Toda su vida (y todos sus ritos de iniciación) juega a ser una especie de ceremonia del ennoblecimiento por identificación. Busca sacralizarse, invocando lo sagrado de la tradición mística de sus abuelos. Pero, entendámonos, se trata de recrear un señorío espiritual, sin llegar nunca a ser un noble señor de verdad. Juega a la nobleza del espíritu, incluso del espíritu enfermizo y a encarnar, por eso mismo, una *Sefira* de lo sobrenatural de otros mundos. El narrador se inviste de *elegido* del Rostro secreto que mira a través de los ojos de sus familiares nobles, como la tía Luna. En los infantiles terrores de este joven, la acusación escolar de formar parte del pueblo deicida, lo

perturbó hasta la pesadilla. Gracias a su abuelo, quien lo introdujo al esoterismo del Rabbi Khaen, logró el arma más eficiente para combatirlos: el poder de la palabra sagrada. "Sólo era necesario que mis labios infantiles pronunciaran el verbo primigenio, recitando la *Shema*, una calma celestial me colmaba, la seguridad. Los malos espíritus abandonaban mi cuerpo, y otra vez la paz, la certidumbre del cable de la luz y la perilla, el velador, el vaso de agua simbolizando la custodia materna..." (pág. 55).

Gracias al *Shema* este niño recobró su seguridad infantil en un ambiente cristiano y hostil. El amuleto hizo el resto. "Aprendí también a besar el *Mesúsá* antes de salir de casa, y el abuelo me prometió llevarme al templo los chas de fiesta grande. De la inseguridad desoladora de mi orfandad, sólo quedaron restos, cortos escalofríos que no llegaban nunca a dañar los cimientos del mundo feliz que mi abuelo y Rabbi Khaen me habían construido", (pág. 56).

Desde muy joven, pues, conoció la tentación del exorcismo. Pero esta gracia era posible porque se sabía un judío elegido, que formaba parte de "un Gran Orden que no había nacido conmigo, sino que existía desde siempre y que sería eterno. El caos y la anarquía se habían borrado de mi espíritu", (pág. 56). Comprendió que la circuncisión le deparó la certeza del "pacto sellado en nuestra piel, una indestructible alianza a través de los tiempos. Eramos Su Pueblo, y no nos abandonaríamos jamás", (pág. 56).

A partir de entonces, el joven no hará otra cosa sino consagrarse a la búsqueda del Libro, y sus comentarios hermenéuticos: sean de Ibn Gabirol o un •rozo de Spinoza, lo importante era la pura cepa sefardita de sus inquisiciones. Pero, además, se entregará a la reconstrucción de la heráldica familiar, aquella que emblematiza la fortuna afrancesada del señorito y noble sefardita místico. El escudo familiar que anhela es el del abuelo, ese símbolo del León de Judá que Salomón hizo grabar en oro y plata en el Templo. "Nuestra aristocracia no lleva coronas, es otra cosa más espiritual y a la vez más concreta. Estrellas, quiero estrellas, muchísimas estrellas. Coronas, no, siempre odiamos el yugo de los reyes que nos aceptaban siempre como a apestados y en cualquier momento lanzaban contra nosotros todo el peso de su odio y de su envidia", recuerda su abuelo, (pág. 78). Por eso se abstiene en la discusión entre la familia de los parisinos Benkatan-Laudet, que ansiaban un escudo francés, y la de Benkatan-Levy de Alejandría, que querían un escudo hispanoárabe. (págs. 79/80). A pesar de la fortuna, su abuelo, ese aristócrata de la Cábala, no cambiará el salón cortés parisino donde lo aceptan como un israelita por más que recite a Ronsard. En cambio, elige la posibilidad de señorear su propio señorío *místico*. El intento de que un *goy* de ilustre familia de marinos pretenda la mano de su nieta, lo llena de horror y náusea. No así piensa la nieta quien, alentada por su madre, quiere abolengo patricio: casarse con el apellido de los Lavallc-Ortiz (págs. 85-86).

En cambio, otro es el linaje del cual se enorgullecen el abuelo y el nieto descendientes de sefardíes. Porque sólo los elegidos como ellos son capaces de iniciarse en los misterios cifrados en

manuscritos, libros, emblemas y números. Una cabalgata de esos exclusivos misterios configura la trama de los secretos que, de alguna manera, tienen que ver con Sefarad. Desde el oculto significado de Aram, a las pesadillas oníricas de Max, el manuscrito de Madras, y la historia de un soneto hallado por Maurice Levin, además del desciframiento de los árboles de Astrue configuran las sendas del *laberinto de Sión*, demasiado borgianamente exploradas, pero descifradas con mucho menos talento que el autor de *El Ateph*. (págs. 107-111).

Sin embargo, lo que importa definitivamente en la búsqueda de Barnatan, no son los momentos de extravío (muchas veces fatigosos), sino su deseo de seguir escuchando la voz de su abuelo, aquel que le decía, paradigmático: "Piensa en mí, recuerda que no hay historia sin nosotros".

Todos los otros enigmas, giran en torno de esa divisa.

Sus libros posteriores, especialmente *Gor*,¹⁶ intentan un poético descenso por los pasos perdidos de su sefardismo espiritual, vivido como un talismán irresistible y arcano.

Se frustra, empero, por cierto vedetismo de cabalista que juega a prestidigitador, frívolo hasta lo *camp*. Ya que el juego trascendente con la hermenéutica de los textos sagrados es imposible que podamos tomarlo en serio cuando está en manos de gentilhombres que gustan de la plática *saionnarde*, más cercana a la estética lúdica y coqueta del experimentalismo teosòfico cortés (tan de moda durante los años 70 por judíos amantes del incienso, el yen y la cábala) que al desgarrón metafísico del cabalista Moisés Cordovero.

8. El escritor judeo argentino y sus límites

¿Cuáles son los *límites* que acotan, diferenciándolo hasta singularizarlo, al escritor judeo-argentino, hijo de inmigrantes? ¿Quién pone esos límites: él mismo, o los otros conciudadanos ante quienes descubre una común vocación nacional? Y los otros judíos, ¿con qué límites lo circundan al devolverle una secreta solidaridad esencial?

El primer escritor judeo-argentino que se planteó esta cuestión constitutiva de su condición ha sido Marcos Soboleosky a través de su libro, que tituló, precisamente, *Los límites*¹⁷. Su inquisición, aparentemente, pretende ser general: "¿Qué es un individuo? ¿Qué soy yo? ¿Un ente individuo o colectivo? ¿Hasta qué punto éste, mi auténtico -es decir nobleperfil, puede ser embestido por la limitación de un prójimo? ¿Quiénes, de todos, me son distantes o ajenos?" (pág. 19).

Pero a poco que iniciamos la lectura de estas confesiones surgen los límites de su estar y de su ser al confrontarse con los otros, particularmente cuando los otros son católicos y criollos de generaciones. La señora Isa, criolla de La Rioja y emparentada con los Peñaloza, tiene en común con el relator el presentimiento del desarraigo, por más que ella lo esté en el país de sus antepasados y

"en todos" (pág. 14). Este sentimiento se hace fascinación ante Alberto, el joven nacionalista cuya propia esencialidad argentina lo convierte en un paradigma moral: "Alberto es el servicial, porque el cristiano y criollo se dan en él a mansalva. En Alberto existe una imposibilidad religiosa y nacional de faltar, pecar, transgredirse. Alberto mismo resolvió penumbrarse, pues su sobreabundancia cordial y mental lo avergüenzan, sumergiéndolo en el fatalismo de esa timidez criolla que quitó y quita a los mejores de la circulación". El joven judío sabe que los límites que lo separan irremisiblemente del admirado amigo pasan por "la sangre y los jugos del país" que sedimentan a Alberto. Por eso, durante las caminatas en su compañía por los barrios del sur, intuye una imposibilidad cívica que lo atormenta, mientras lo escucha y "lo miro en sus ojos casi tan negros como su cabello: no puedo dejar de pensar en lo difícil que es ser nacionalista" (pág. 30). Esta dificultad para un judío de ser nacionalista es conjurada pertinazmente por la perturbadora fascinación que despierta el solar patrio, ese misterio de la tierra, inapelable heredad que legitima la nacionalidad. Es la Argentina invisible, comarca subterránea y mineral de Mallea, por oposición a la visible y banal Babilonia del gringo y del medio pelo. "En el mineral veo la verdad concreta y tangible de la roca. Me sugiere la extracción de algo inagotable, entrañable, que emana del vientre de la tierra, de los goznes mismos del país. Yo siempre pienso en esa zona oculta de mi tierra, esa larga y profunda napa inadvertida donde se gesta lo que advendrá" (pág. 63). El Sur —solar sagrado de la raza— se le revela como la "vastedad temporal criolla", en contraposición a la pampa gringa, donde ha vivido su niñez y juventud. Allí sólo conoció el Paraná, "ese galgo esbelto y doméstico..., versión ínfima del mar sin orillas". En cambio, cuando contempló por primera vez, "a la hora vespéral, la infinidad atlántica, interpreté nuestro sino. Quedé absorto, ceñido por esas tres geometrías teogónicas que contenían nuestra vida en su misterio esencial" (pág. 63). Ya que no puede estar y ser esa tierra como su amigo Alberto, al menos le queda el consuelo de contemplarla: "Los vientos sureños me saludaron, y las dunas, la tierra salitrosa que prolonga a la lejana ciudad vigía que Estomba fundara por orden de Rosas, me dijeron todo lo que yo estaba buscando, me develaron el enigma brutal de esta tierra" (pág. 63).

Este mismo Sur teogónico y salitroso hizo confesarle límites bastante semejantes a otro escritor judeo-argentino, Samuel Tarnopolsky, nacido en tierras de tolдерías y malones. En su novela *La mitad de nada*, Braustein vive fascinado de visitar por vez primera la estancia de los Ocampo en Trenque Lauquen, porque franquearía los límites sacrosantos del Desierto, "tierra de indios, pampa del coronel Villegas, lugar donde vivió su abuelo chacarero, que se hizo amigo de indios, uno de los cuales fue el décimo hombre del *minián* en el acto de circuncisión de su hijo".¹⁸

Pero también los límites surgen para Soboleosky cuando se confronta con otros judíos, como ese viejo Isaac, sobreviviente de un campo de concentración a quien todo el vecindario lo mira como un espécimen extraño y perturbador. "¿Qué partícula de lo que arrastra me es consustancial? ¿Hasta qué límites nuestras glorias y miserias pueden donarse recíprocamente? ¿Qué culpa tenemos todos

—yo o nadie— de sus pústulas, sus lágrimas, sus negaciones, sus reservas, sus quisquillosidades?" (pág. 17).

Pero si el viejo Isaac le acota a Soboleosky su espacio barrial hasta sentirse cohibido por la presencia de ese judío por antonomasia, "con su andar atávico de plantígrado", su amistad con María, la amiga judía, le descubre una honda complicidad familiar que lo tranquiliza al verificar que es su alma gemela, pero al mismo tiempo lo desasosiega cuando intuye que precisamente esa fraternidad constituye su *límite*. Dicho con sus palabras, puede esperarla en cualquier momento, "porque con su vida enhebrada a mi destino sabe —porque lo calla— que es mi libertad y mi finitud. Mi límite" (pág. 68).

Tal vez aquí yace la clave de la fascinación por la pareja mixta del protagonista de *Enfermó la vid*, escrita antes pero publicada por Soboleosky después de *Los límites*.

Se ha visto en la novela de Goloboff, *Caballos por el fondo de tus ojos*, esos límites a través de la relación con Nora. En el relato *La pasión según San Martín*,¹¹ una compañera católica de sexto grado del atribulado escolar judío, a quien le costaba muchísimo poder dibujar el retrato del Libertador, lo había defendido de la prevención antisemita de la maestra que explicaba la dificultad de dibujar a San Martín aduciendo que el alumno era un judihuelo que no quería a la patria y "no sentía lo mismo que todos". Ana María, desde ese momento, abrió una corriente de solidaridad hacia un ser en quien los otros pretendían percibir una amputación y un *límite* supuestamente constitutivo del ser judío: su insuficiente civismo. Ya maduro y alejado del país, el narradorautor sentirá ese límite dolerle como una herida abierta cuando va descubriendo la generosa entrega de Ana María a la militancia peronista, hasta inmolarse en aras de la causa nacional que aprendió a amar con altruismo en el apostolado de Evita. Sus compatriotas que la han amado y la han seguido "en nuestro aterido Sur, en nuestra pampa desierta, en nuestros salitrales inmensos, en los subterráneos de las villas o en el altiplano hambriento", tuvieron el privilegio de haber recogido "su comunión silenciosa, su sacrificio, su buena nueva". En cambio, ese narrador judío exiliado, extraño y distante, "pequeño en mi interminable diáspora", sólo atina a evocarla y "la dibujo, extranjero", sin acertar "en los trazos, en el color ni en los hechos: presiento que sí en sus contornos", (pág. 192).

Así, al ininteligible trazo borroneado e infantil del retrato del procer, se sucederá muchos años después, cuando la patria "es toda ella un montón de cenizas", la imposibilidad de dibujarle el rostro, encarnado en Ana María, salvo sus gruesos contornos. Límites de la realidad corroída por la muerte y la violencia. Límites del exilio y de la extranjería: la diáspora, esa flaccidez del cuerpo sustraído.

El pretendido desencuentro del intelectual judío con lo popular intentó dramatizarlo el autor teatral Roberto Cossa con su sainete *La ñata contra el libro*²⁰. Este supuesto límite puesto por la mirada de un *goij* ante la aparente imposibilidad de un estudiante judío de sociología de escribir

una letra de tango revela uno de los prejuicios más difundidos y por el cual se excluiría de esa zona mitológica de la música arrabalera al judío urbano y de medio pelo.

David Belmes intenta infructuosamente descubrir en su madre la inspiración de la Vieja. Pero comprende que su *ídishe mame* no le sirve para letra de tango. Tampoco el vecindario de su casa de Olivos. Además, las mujeres que conoció no le alcanzan, porque ninguna es una auténtica Mina de la Milonga capaz de largarlo o sufrir por ella locos celos pasionales.

Con 22 años, David ya se siente distinto: un porteño judío sin calle que no puede ser *cafishio* de una mina como Rita. "A este tipo de mujeres no le gusta que uno sea, qué sé yo..., distinto. Bueno, bah, uno no es distinto, pero... Qué sé yo... A mí me educaron de otra manera. Y si no, ¡mirá a Cacho! El es un tipo popular..., un tipo de la calle, no hay caso. Y vos vas a la casa, ves al padre, a la madre.. Se hizo en la calle. ¡Ese se las sabe todas! Habla y se ve en seguida que es un porteño. Es una gran ventaja. Pero a mí me cuesta", (págs. 10-11).

Los límites con que Cossa va contorneando el perfil del judío para diferenciarlo del tipo popular de la letra de tango ("La vez que me metieron preso..., podría ser. Claro que tendría que ser por otro motivo, no por política. Por un afano, o porque maté a un tipo") paulatinamente le hace confesar a David su imposibilidad de hallar lo popular. Ciertamente, todo el sainete es una parodia; pero no por ello los límites inventados pierden consistencia y espesor.

Porque con esta mirada estereotipada del judío que sólo podía leer con anteojos gruesos y ser estudiante de sociología, aunque anheloso de sentirse en *lo popular*, el autor *goy* pone a prueba a David para ver si es capaz de escribir una letra de tango. En agosto de 1966, cuando se estrenó la pieza en "Gotán", el consagrado realismo teatral argentino ya hacía inflexiones populistas sobre las tablas junto a la pieza de Francisco Urondo (*Sáinete con variaciones*). El judío en esa oportunidad fue elegido para simbolizar los límites del intelectualismo y su hipotética incapacidad innata para acceder al espontaneísmo de *lo popular*. Escribir un poema a lo Neruda. Vallejo o Baudelaire, para esta concepción de la cultura nacional sería mucho más fácil que escribir sobre *Cafetín de Buenos Aires*, *Martín Fierro*, San Telmo o la calle Corrientes (pág. 10). David, el joven estudiante de la obra de Cossa, hace "uyos estos límites impuestos desde afuera: preferir Neruda a Discépolo porque el autor de *Cambalache* sería un derrotista, y aceptar la falsa antinomia poesía "culto" (y de *élite* intelectual) *versus* tango popular: "¡Es que lo popular es difícil! Si fuera un poema... ¡Pero un tango! ¡No es joda!" (pág. 17).

Y por más que la pieza se resuelva, finalmente, en lo paródico, los personajes judíos de *La ñata contra el libro* -David, la *ídishe mame*, Samuel— fueron elegidos inequívocamente para mostrar sus límites puestos arbitrariamente y emblemáticos. Así, en la disputa populista entre cultura popular vs. cultura académica, en el altercado entre lo popular y nacional vs. lo intelectual y cosmopolita, los judíos no serían capaces de apoyar la ñata contra el vidrio de *Cafetín de Buenos*

Aires: sólo pueden apoyarla contra el libro abstracto, impersonal, despersonalizado y ajeno al pueblo inculto, aunque sabio.

NOTAS

- ¹ Goloboff, Gerardo Mario: *Entre la diáspora y octubre*, Ed. Stilcograf, Bs. As., 1966.
- ² *Ibidem*, págs. 37 y 49.
- ³ Goloboff, Gerardo Mario: *Caballos por el fondo de los ojos*. Ed. Planeta, Barcelona, 1976, pág. 236.
- ⁴ *Ibidem*, pág. 135.
- ⁵ Bazzani, Giorgio: *El jardín de los Finzi Contini*, Seix Barral, 1969, pág. 125.
- ⁶ Goloboff, Gerardo Mario: pág. 225.
- ⁷ *Ibidem*, pág. 229.
- ⁸ *Ibidem*, pág. 153.
- ⁹ *Ibidem*, pág. 168.
- ¹⁰ *Ibidem*, pág. 26/28.
- ¹¹ Cristina Piña: *La palabra como destino: un acercamiento a la poesía de Alejandra Pizamik*, Ed. Botella al Mar, Bs. As., 1981.
- ¹² Alejandra Pizamik: *Extracción de la Piedra de locura*. Sudamericana, 1968, págs. 59/63.
- ¹³ Pizamik, Alejandra: "El infierno musical", México, 1971, Siglo XXI, págs. 75/76.
- ¹⁴ Piña, Cristina: "Alejandra Pizamik o el Yo transformado en lenguaje", en *El ornitorrinco N*» 1, Bs. As., 1977, pág. 24, y en "La palabra como destino", op. cit., págs. 81/82.
- ¹⁵ *El laberinto de Sión*, Seix Barral Hispanica Nova, Barcelona, 1971. Todas las citas corresponden a esta edición.
^{15a} *Cor*, Barral editores, Barcelona, 1973. Si el extravío en el laberinto ya asoma en los capítulos finales de la novela anterior, Barnatan se complace en perder todos los caminos en *Gor*, construida con sombras, untuosamente seductoramente, en perpetua búsqueda de un centro o resplandor apenas, (mezzquinamente) parpadeante.
^{15b} *Los límites*, Ed. Paladio, Buenos Aires, 1954. Es el primer libro del autor, aunque lo escribió después de *Enfermó la vid*.
^{15c} Tamopolsky, S., *La mitad de nada*, Ed. Omdelabro, Buenos Aires, 1960, págs. 25-28. La conquista del desierto constituyó el núcleo generador de los primeros libros de Tamopolsky: *Alarrrtw de indios en la Frontera Sur*, *La rastrillada de Salinas Grandes* y *Libro con indios pampas y conquistadores del Desierto*.
^{15d} Goloboff, Gerardo Mario, *La pasión según San Martín*, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, Caravelle n° 33, 1979. Las citas corresponden a esta edición.
^{15e} Cossa, Roberto, *La ñata contra el libro*, Ed. Talía, Buenos Aires, 1967. La pieza fue estrenada el 22 de agosto de 1966 en el local nocturno "Gotán". La edición de la obra se hizo junto con *No hay función*, de Néstor Kraly; *La bolsa de agua caliente*, de Carlos Somigliana, y *Sánete con variaciones*, de Francisco Urondo.

CAPITULO VI

Nobleza y precariedad de la condición judía

José Isaacson publicó en 1977 su *Cuaderno Spinoza*, poema filosófico construido a manera de contrapunto entre dos sensibilidades que encarnan, cada una de ellas, el auge de la Razón del siglo xvii frente a la crisis contemporánea del pensamiento, y la alienación del hombre del siglo xx.

Pero este extenso razonamiento poético es, ante todo, un diálogo sincero y por momentos desgarrado entre el poeta judeo-argentino y el filósofo judeoholandés.

Numerosos escritores sintieron la fascinación de Spinoza, y muy particularmente su filosofía de la libertad de pensamiento, y el régimen de la acción y el conocimiento intelectual, sedujeron a los judíos liberales como Israel Zangwill: el autor de la *Ética* es revivido en *Los soñadores del ghetto* a través del diálogo magistral con Heine, Lasalle y otros librepensadores judíos. Se explica ese irresistible influjo del espinozismo que ejerció sobre varias generaciones de intelectuales judíos en la hora de la emancipación y su ingreso en la sociedad liberal burguesa europea.

Es que la tradicional imagen del "ateo virtuoso" elogiada por los almanaques populares de la Revolución Francesa se hace tridimensional a ojos de judíos que luchaban por su emancipación civil y cívica. El espinozismo, para ellos, desbordaba el deísmo, panteísmo, materialismo o ateísmo de sus otros admiradores gentiles. Cada uno de esos judíos descubría en Spinoza un prestigioso aliado ideológico. Una suerte de alter ego, quien guiaba a hombres como Jacob Bok, héroe de la novela *The Fixer*, de Bernard Malamud. El momento histórico en el cual J. Isaacson escribió su poemario, es completamente distinto. En primer lugar, él es un intelectual argentino que no tuvo que luchar por emanciparse como judío: desde el punto de vista de la historia judía contemporánea le ha tocado vivir en la era post-emancipatoria, y desde la perspectiva de la historia argentina su producción literaria se inscribe en la tradición más pluralista y humanista de la cultura producida por el liberalismo. Sin embargo, su voluntad de exhumar a Spinoza en 1977 no se corresponde sólo con el homenaje con motivo del 300° aniversario de su muerte. Este premiado

escritor, ensayista y lírico expresamente alude a su necesidad de salirle al cruce a la ola "irracionalista desatada en el mundo... (la cual) amenaza cubrirnos irremisiblemente" ⁴. Por tanto, su intento de exhumar a Spinoza tiene todas las connotaciones de un desagravio: "rescatar la razón unitiva, y desagraviar a la razón y el método acechados por el pensamiento ideológico" (pág. 10). Sus aprensiones hay que comprenderlas a partir del agotamiento y crisis del liberalismo argentino en los años del retorno del populismo y sus desvarios fòbicamente antiliberales, así como en el comienzo del autoritarismo militar y la supresión del estado de derecho en Argentina. Son los años que van de 1972 a 1977 en los cuales escribe el *Cuaderno Spinoza*, cuya publicación es precedida en 1974 por otro libro: *Kafka, la imposibilidad como proyecto*, que clausura ese otro tono optimista y celebratorio con que escribió toda su obra anterior. Porque también a Isaacson la década del 60 se le aparece como una suerte de Belle Epoque de la cultura liberal. En efecto, *Amor y amar* obtuvo en 1960 el Premio Municipal de Poesía y Faja de Honor de la SADE, además del Premio Alberto Gerchunoff. *Elogio de la poesía* (1963) logró el Primer Premio Municipal de Poesía; *Oda a la alegría* (1965), y *Oda a Buenos Aires* (1966) trasuntaban optimismo y espíritu celebratorio, mientras que un empeño conmemorativo lo asocia a colaborar en dos antologías críticas: *40 años de poesía argentina* (1920-1960), editados sus tres tomos entre 1962 y 1964, y *Poesía de la Argentina, de Tejeda a Lugones* (1965).

Eran los años en que su lírica marcaba un estilo, el "neohumanismo" como corriente filosófica del quehacer poético de escritores de la generación del 50. Eran los años de elaboración de una estética dialógica de inspiración buberiana cuya culminación en 1969 con *El poeta en la sociedad de masas* supone una audaz antropología literaria y mereció el Primer Premio Municipal de Ensayo y, años más tarde, el Primer Premio Nacional de Ciencias del Lenguaje. En 1969 publicó la

4 Nobleza hispanohebrea y legitimación

A diferencia de otros escritores judíos, Isaacson no necesita partir de la célebre excomunión sufrida por Spinoza para empezar a dialogar con él. En efecto, este punto de partida sería irrelevante para un intelectual que formaba parte orgánica de la comunidad judía porteña, y dirigió una de sus más prestigiosas revistas literarias. En cambio, ni bien leemos su *Cuaderno Spinoza*, comprobaremos una recurrencia: la legitimación hispano-hebrea de sus raíces familiares. Se ha visto ya esa apelación a la nobleza de sus orígenes en escritores judeo-argentinos como Gerchunoff. También en Isaacson esta carta de nobleza cumple una función significativa, atravesando todo el poemario. Ya en la Advertencia, a modo de introducción, el poeta relata algunas precisiones genealógicas para hacer inteligible al lector su parentesco con la estirpe del filósofo. "Mi tradición familiar quiere que descienda de los servidores del

culminación de este estilo poético con *El pasajero*, cuya cosmovisión optimista mereció Damarla "certidumbre de la poesía" en el ensayo que le dedicara Alfredo de la Guardia⁵. Pero además, son años enmarcados por un espacio cultural de fluidos vasos comunicantes. Porque todos esos años estuvieron jalonados por el desempeño de Isaacson como secretario de redacción de la prestigiosa revista judeo-argentina "Comentario", que condensó una época de plena confianza en las posibilidades de convivencia e integración pluralista del judío en la sociedad y la cultura argentinas⁶.

Ahora bien: encomendarse a Spinoza en la Argentina 1977 por parte de un judío sensible que siente necesidad de escribirle cartas a manera de desagravio por los últimos años en que le toca vivir, tan divorciados del espinozismo, resulta muy significativo.

Pero, ¿cuáles son los profundos sentidos posibles de develar en la exhumación poética del sabio de Amsterdam que hace este poeta judío argentino a través de un imaginario intercambio epistolar con Spinoza desde la Buenos Aires de los años 1972-1977?

Ensayaremos develar dos de estos sentidos, hondamente entrelazados, a saber: 1) la búsqueda de legitimación en la tradición hispano-hebrea, linaje prestigioso que le emparenta, simultáneamente, al filósofo de Amsterdam y a la lengua castellana; 2) el desamparo, soledad y crisis de integración que experimenta en esos años un judío que anheló siempre vivir feliz.

Templo que construyera el hijo de David. Además, por la rama de mi ascendencia materna descendiendo de los Madera de Sefarad. Uno de ellos — me recordó la erudición de Raimundo —, fue López Madera, escritor español del siglo xviii. Por otro de los Madera — mi bisabuelo — me llamó José", (pág. 10). Y si, a renglón seguido, el poeta porteño recuerda el martirologio de sus cuatro abuelos que no fueron sentenciados con el sambenito de la Santa Inquisición, sino por el genocidio nazi, la evocación poética de su linaje sefaradí que emprende a continuación, blasona en un común origen patricio a Isaacson y a Spinoza:

Asistido por "El Quijote / y Juan de la Cruz / y Teresa", el poeta exhuma "una tierra de higos / y racimos esenciales / que... alimentó las raíces / de esa España, colgado de los cielos / vieja piel del toro que no muere", (pág. 13).

Por el cruce genealógico de sus abuelos Isaacson se enorgullece de ese timbre de nobleza: "Cuando España fue / Sefarad, / mis lejanos abuelos, / los Madera, / forjadores / del acero toledano / y de las palabras / más viejas / que en español se pronunciaron / con tus abuelos / cruzaron los

5 El desamparo de un poeta argentino en 1977

Los diálogos de Isaacson-Spinoza pueden ser leídos como el revés de la

exilios", le recuerda en tono familiar a su pariente Bamj. "Benito / Espinosa de los Montoneros, / Benito orensano, / espinoso como el espinillo / que en el Sinaí ardió / y ardió / y ardió / sin consumirse. / Baruj, / Benito, / Bento Despinosa, Benedictus de Spinoza / con nombres, / de múltiples exilios / te nombraron". (págs. 91-92).

O quizás en Orense (o en Burgos), "alguna vez / nuestros abuelos cruzaron / sus exilios", el poeta invita cordialmente al filósofo a reencontrarse en la ribera del Plata, "ese nuevo Jordán / de antiguos mapas / mi brioso río", donde quiere alojar como su huésped ilustre a Benito de Sefarad: "Tus abuelos / y los míos cruzaron / la frontera / de todos los exilios"⁴, (pág. 94).

soledad y el desgano. Job y el Eclesiastés parecieron inspirar al poeta en este libro que con tanto fervor había orado: *El cantar de los cantares* y el Yo y tú de Martín Buber en sus obras anteriores. No se trata de que haya poetizado temas serios y metafísicos, o que se precipite en las matemáticas del Ser y la geometría del Infinito. "Sólo lo particular / nos permite / pasar de lo universal / a lo singular", dice en Definiciones Necesarias. Por eso, a poco que descifra los conceptos spinozianos de sustancia y extensión, lo sucesivo y lo simultáneo, Ir» duda clara y distinta, la esencia y la existencia o lo imaginable y lo inteligible. Isaacson confiesa sus indecisiones, sus balbuceados desasosiegos de un hombre que vive en el "triste destino, sudamericano". Desde ese asiento de su particularidad emprenderá el camino desde donde indaga lo que le pasa sabiendo de antemano la dificultad: "difícil / es el conocimiento de las cosas / singulares / excede / la fuerza del entendimiento / concebir / la simultánea congregación / de las cosas", (pág. 83).

Porque Isaacson sabe que 110 obstante que ese asiento está geográficamente situado en su patria y en su ciudad, es vivido como la verdadera morada, como la nostalgia del paraíso perdido. "Camino / por las calles de mi ciudad. / Es una forma de reconocermelo / de reencontrarme con antiguas huellas. / Recuerdo / algunos árboles / un ámbito que albergaba / la posibilidad del regreso. / Comprender, algo / de lo que sucede. / Eso quisiera. / Encontrar / algo / que permanezca y se demore. / Algo / que me permita situarme / en un paisaje / de bordes imprecisos. / Comprender algo. / Eso quisiera", (págs. 102-103). El desamparo y el aturdimiento han echado a perder el otrora optimismo del poeta, esa confianza amorosa de otras épocas. "Se me fueron los años entre la penumbra de la tarde / y la penumbra de la mañana. / Sólo eso / puedo decir. / Recuerdo / los árboles balanceándose, / en el atardecer / acunando / su anochecida tristeza. / En años más lejanos / el sol de la mañana era / un comienzo / alegre y decidido. / Yo me lanzaba sobre las horas / como un nadador / que desconoce el cansancio..." (págs. 103-104). Y si el poeta vuelve a evocar el amor que "es mi forma de ser, de reconocermelo en el Ser, no es más que una añoranza enternecida como esos "helechos ásperos y antiguos", o en la abstracta sed de eternidad, sed incapaz de saciarse precisamente cuanto más lejos el poeta se siente de los hombres de carne y hueso.

De ahí que el semitono crepuscular de su confesión poética llega a emocionar más cuanto más se olvida de su irremisible soledad y desapego, y cuando menos conceptual y racionalistas son sus versos. "Caminar / las calles de mi ciudad, / tantear / el rostro sutil de la penumbra, / recordar / la olvidada oscilación / de algún péndulo / extraviado en los laberintos / de la memoria. / Entre palabras indecisas / se acumularon / los días de mi duración. / Es muy poco lo que puedo decir. / Siempre / la misma imprecisión, / ese sabor que sentimos / después del sueño / y que nos llega / detrás de la vigilia, / incapaz de advertirnos / si esta transición indefinida / es algo más / que un límite dudoso", (pág. 105).

Pero reconocerse apenas en un *signo*, o quererse sólo una *huella* ¿no constituyen acaso la confesión menos espinoziana posible? Es que Isaacson pretende partir de un malentendido imposible: homologar la soledad y exclusión del filósofo de Amsterdam con la soledad y desasosiego del poeta de Buenos Aires. Y aunque admite las profundas diferencias, básicamente no cuestiona para nada la situación dispar e incomparable de ambas soledades. Porque sólo es posible comprender el aislamiento de Spinoza a partir de la situación de optimismo y omnipotencia del pensamiento liberal burgués del siglo xvii en los Países Bajos que piensan en la modernidad y sus infinitas posibilidades de progreso. El poeta del Sur, ese que lamenta su "triste destino sudamericano" en plena crisis del liberalismo democrático confesándose que "al Sur del Sur, / el Sur se extiende / como un álamo, / infinito y horizontal". ¿Qué otro horizonte y porvenir le queda a este solitario que levitar en los remansos de la pena entre "la certeza y la incertidumbre"? ¿Qué otro derrotero puede vislumbrar a quien desconciertan "los horarios probables / de las partidas / y las inciertas llegadas" de los trenes de la historia que calcular "como si fuera posible / en medio de las vacilaciones / alguna previsible trayectoria"? (pág. 122). Isaacson sabe de esas abismales diferencias de situación y arraigo: sabe que "el triunfo de la geometría / y los pulcros razonamientos" de Baruj, no pueden consolar su incertidumbre, ni tampoco los axiomas y teoremas del maestro del Tratado de la reforma del entendimiento". Ese terco afán del poeta de agregar "a tu exactitud una geometría de la ambigüedad", esas "provisorias certidumbres" que acompañan los poemas de Isaacson y se obstinan en conjugarse con los teoremas espinozianos, acaso, en el fondo, ¿no trasuntan la imposibilidad de comulgar con Spinoza en las condiciones del destino austral del lírico judeo-porteño "que incluye la vacilación y el desamparo? ¿No revela Isaacson la profundidad del naufragio espinoziano en Buenos Aires, cada vez que clama al filósofo de Amsterdam que antepuso el orden a las indecisiones, y le suplica "Baruj, / hermano lejano, / guía mis tropezantes / pasos / mis imprecisiones ilumina / ..." (pág. 74)?

Triste consuelo de pensar que el amor, finalmente, es lo único que comparten. Olvidando el abismo que separa ese "temblor indeciso, la decidida vacilación" del sentimiento precario, amoroso del poeta, del amor intelectual y algebraico del espíritu espinoziano.

3. Precariedad y exilio en la patria del sur

Poco a poco que crucemos con el poeta la frontera de todos los exilios de sus antepasados, comprobaremos que la invitación de Isaacson a Spinoza para hospedarse en su patria no habría sido aceptada por el filósofo de Amsterdam: imposible para él vivir en el desarraigo. En efecto: si el descendiente de aquellos marranos portugueses que arribaron a la Nueva Jerusalén de Mar del Norte buscó desde siempre formar parte de la cultura holandesa, luego de su excomunión por la comunidad judía, se esforzará afanosamente de ser protegido político del círculo en torno al Consejero del Estado, Juan de Witt. Su patriotismo al servicio de estos estadistas holandeses, necesitaba ser probado y demostrado con la ansiedad del excluido. El teorema de su civilidad y finalidad hacia el partido de los regentes, es decir, El Tratado Teológico-Político, constituyó una suerte de carta de ciudadanía intelectual. Dicho en otros términos: Spinoza se *nacionalizó* a cambio de escribir para los de Witt la filosofía política del liberalismo y de la tolerancia del Estado Moderno. El filósofo enclaustrado en La Haya, piensa en su Nación y en la Sociedad Europea que ya madura en la modernidad burguesa a pesar de su soledad, mientras que la excomunión sufrida de los suyos alimenta el anhelo de ciudadanizarse. sentirse, pertenecer ⁵.

Ahora bien: a tres siglos de distancia, el poeta solitario a orillas del Plata desanda el camino recorrido desde entonces por el espinozismo. La única certeza que le queda es descubrirse desamparado y desarraigado, él, que siempre supo a dónde y con quién pertenecer. Escribirle cartas a Spinoza, ¿acaso no es para Isaacson algo más que un impersonal desagravio a la razón univiviva emboscada por el asalto ideológico del populismo e irracionalismo? ¿No hay algo de confesión dolorosa por el fracaso de los sueños más espinozianos del poeta que toda su generación compartía con la Bolle Epoque de los años 60? ¿Invitar al autor de la *Etica* a que comparta su "triste destino sudamericano" en el corazón de su patria desamparada, no es una suerte de exorcismo al que apela un "neohumanista" desesperado, para poder conjurar esa alegría perdida y, sobre todo, encomendarse al optimismo del maestro de Amsterdam, capaz de devolverle otra vez la fe en las posibilidades de integración en una comunidad nacional libremente compartida?

Escuchemos este lamento de un ciudadano judeo-argentino que descubre las dificultades de seguir integrado en una patria en la cual —a diferencia del Estado Holandés de Spinoza—, nunca tuvo que *probar* su pertenencia, porque jamás antes se sintió excluido ni extraño:

"Extendido / Sur, / mi despoblada patria / mi destino / asumo en la soledad. / Soy / entre tantos más / otro afligido. / No es fácil / integrarse al desierto / como un ombú / dibujando un horizonte / ni al rostro indefinido / esa aglomeración que persiste / en la soledad de los muchos / que se desconocen ... / Solo / frente a tus textos / intento / quebrar el silencio / poblar / con la

geometría de tu voz, / la soledad / que en mi extendido Sur / me confina a prisión irredimible..." (págs. 155-156).

Hasta ahora, casi todos los escritores judíos que se inspiraron en Spinoza apostaban al porvenir, a su imagen y semejanza. La certeza del mundo en el cual insertarse y ser aceptado, constituía para ellos la condición de posibilidad de seguir escribiendo.

Eran, como su Patrono, seres que oscilaban entre dos mundos y dos culturas: ni del todo judíos, ni del todo cristianos. Una especie de marranismo en liquidación. Isaacson es un caso atípico totalmente: él es un espinozista en pena que perdió (¿o se la hicieron perder?) la alegría de vivir. Un oscuro escalofrío lo hace temblar su fe neohumanista a este porteño judío que, de repente, se descubre extraviado en las calles de Buenos Aires, como un novio que extravió a su amada. Pareciera estar de vuelta de las virtudes más caras al optimismo cíe su maestro: así, renuncia a toda posibilidad de actuar, y se refugia en la tristeza sabiendo perfectamente que sólo la alegría aumentaba el perfecto conocimiento del individuo espinoziano. Isaacson es el ejemplo del judío contemporáneo que comulga con el maestro para ejercer, poéticamente, el beneficio de la duda. El no se engaña: sabe lúcidamente que el principio organizador del cartesianismo fue dejado de lado por Spinoza. No le importa: los momentos más fecundos de este *iête-à-iête* del poeta porteño con su alter ego de Amsterdam, son aquellos en que duda *involuntariamente* contra Spinoza. El arrepentimiento y la humildad, justamente lo contrario a los signos de virtud para el filósofo, ritman la larga elegía del *Cuaderno* como un inevitable antiespinozismo, imposible de contener por parte de un poeta que durante tantos años quiso parecersele. Y aquí aparece la verdadera distancia que en 1977 separa a ambos judíos: uno, empeñoso de asegurar la tranquilidad y la paz del alma en el seguro reposo de la República Holandesa a la cual quiere integrarse; el otro, desasosegado y quemado por la duda, luego de sufrir una profunda crisis de su "triste destino sudamericano".

Genevieve Brykman ha mostrado convincentemente los modos en que la judeidad de Spinoza influyó en lo que ella caracteriza como la búsqueda de la seguridad para los hombres al abrigo de cualquier duda sobre su futuro .y de eventuales agresiones de otros hombres. De tal modo, el clivaje entre la seguridad y la beatitud sólo puede tener valor en la medida que exista en una sociedad espinoziana: de lo contrario, la seguridad, como valor político y colectivo, prevalece en Spinoza sobre la beatitud individual ⁶.

Las cartas que Isaacson escribe a Spinoza en un tórrido enero porteño de 1976 le anuncian el fin de la paz de su alma y la nostalgia de una beatitud imposible de lograr en una sociedad donde perdió la seguridad. En *Recorrí su texto*, el poeta le suplica, angustiado, su socorro, para quien las más ciertas evidencias han desaparecido:

"Me fui / hasta tu siglo / y recorrí tus textos. / De algún modo, / tus textos le transmiten / un sentido a mi escritura. / Tus Textos en mis textos / le conceden / algún posible sentido / a tanta ausencia. / No es fácil / transformar el silencio / en melodía / encubierta, casi, / entre tantos

equivocos. / Dolorido Sur, mi patria maltratada, / entre tantos más / soy un afligido. / Más allá, / de todos los silencios, / y aun / del Único silencio, / continuaré / elevando mi voz / como un ombú / dibujando un horizonte", (págs. 155-56).

Pero a pesar de tanta precariedad tan cercana al desamparo; no obstante que las cosas y los seres se desvanecen en ausencia mientras la proximidad apenas es sentida ante un ombú o el horizonte del río, a Isaacson le queda un consuelo en medio de tanta duda que se abate sobre él en el momento

preciso de ejercitarla cartesianamente. Este consuelo es el *simulacro* de certeza con que se inmuniza al proclamarse irremisiblemente *porteño y judío*.

Isaacson, en efecto, confiesa dudar de todo, excepto de una determinación irreductible de su ser: es, inescindiblemente, judeoporteño. Pareciera sentir que al cabo de la peligrosa acción de zapa que va royendo su "triste destino sudamericano" lo descubran desnudo, y sólo vean en su cuerpo, el cuerpo circuncidado del judío. Ese es el miedo inarticulado: que su ser precario, en medio de la intemperie de su devastado Sur, sólo sea visto como el residuo judío de su ser argentino. Veamos con más precisión cómo se manifiesta este permanente estado de alerta, este celo puesto en guardia para exorcizar esa insoportable sospecha de que sólo le queda al descubierto a este porteño en crisis, como una esfinge irreductible, la determinación judía de su identidad sudamericana.

"Distintos exilios / hemos recorrido. / Distintos tiempos / nos han concedido. / Desde el Templo / que el hijo de David / exigiera / para mejor decir / los Salmos / que el Nombre / alaban, / hasta la Sfarad / de nuestros abuelos, / se sucedieron tus generaciones. / Empujados / por las crecientes llamas / que los dogmas encienden / y alimentan, / abandonaron la aldea de León / y en la Nueva Jerusalén / imaginada por los peregrinos / viste la luz de tu primer día. / Distintos / exilios y tiempos / distintos. / Desde / la lejana madre / española, / aquí, en el Sur, / junto al río / de una orilla sola, / nací / en esta ciudad que me quiere / con el extraño / amor de las ciudades, / tan parecido a la indiferencia. / Aquí / nací en este Sur, / y en este verano de mi otoño / enumero y repito / tus teoremas, tus lemas y escollos. / A pesar de los tiempos distintos / es posible / que nuestros caminos, / por algún extraño modo / se entrecrucen / en este lejano Sur / donde tu maestro Menasse / ben Israel / ubicó la tribu perdida..." (pág. 192). Precisamente, Isaacson buscará entrecruzar su camino con el de Spinoza en el lejano Sur como el simulacro capaz de homologar la doble determinación de su identidad —porteño y judío— con aquella del judío portugués de Amsterdam. En su poema *Los rumbos del amor* por ejemplo, le confiesa a Spinoza que las arcanas palabras hebreas que repite para fortalecer su postración —Baruj Ilashem, Iom Iom— sólo es capaz de pronunciarla en *su* ciudad, en *su* país, en *su* patria sureña.

Hasta aquí ruega ir acompañado de su maestro quien le ha enseñado a todos los judíos del mundo que cada hombre y cada comunidad pueden con³⁶⁰ servir su "derecho natural a vivir y a cumplir una acción", pensando libremente conforme a su fe.

Pero es precisamente a partir de aquí que el espinozismo al cual solicita acuda en su socorro, empieza a desmentir a Isaacson. Porque es muy poco espinoziano disociar la beatitud o amor de la Etica intelectual a Dios de esa urgencia del Tratado Teológico-Político para que el hombre viva en seguridad e integrado a su país. La paz del alma sin la seguridad de poder vivir integrado en una cierta parte del mundo no puede aspirar a la beatitud gozosa del sabio. Y la paradoja en Isaacson radica en el hecho de que desea emanciparse de todas las ilusiones y apariencias hasta hacerle perder las otroras certezas, excepto la certeza más conmovida por su crisis de integración: el ser judeoargentino. Añora la beatitud gozosa del sabio espinoziano que soñó en los años de reposo y tranquilidad del alma liberal. Pero no admite que el ser residual de su identidad judía-argentina también está en crisis y a la intemperie. Este poeta que se encomienda a Spinoza para lamentarse cómo la quimera y la utopía de la sociedad espinozista se desvaneció en los últimos años en su desolado Sur, sin embargo prefiere hacer una excepción con los frenesíes de sus antiguas certezas de judío liberal argentino. ¿Es posible que pueda expresar todos sus desengaños, manifestar lúcidamente sus más hondas perplejidades existenciales, y hacer, en cambio, una excepción pudorosa cuando le toca el turno a la confesión de su ser judeo-argentino, el cual, aparentemente, sale ileso de su "desolado Sur", de ese "triste destino sudamericano"?

Analicemos cómo esa excepción, tan elocuente, se transforma en una suerte de artículo de fe, nada espinoziano.

"Dios es mi escudo / ¿quién / doblará mi ánimo? / Dios es mi Capitán. Sus Leyes / rigen / mi obediencia. / Mi tierra, / esta tierra / aquí / en el Sur / es un himno / en su alabanza. / Solo desde mi tierra / puedo / elevar cánticos / en su alabanza. / Fuera de sus límites / Dios / no acepta mi palabra. / Solo / en mi apartada patria / aquí en el Sur, / la oración se acepta. / Aquí, / en el Sur, / como los álamos. / El hijo de David / trazó / los planos del Templo. / Distribuyó / los cantores, / los tañedores de instrumentos, / los guardadores de puertas, / los jueces y pretores. / Un Templo / para entonar / cánticos de alabanza, / aquí, / en el Sur / mi sed va construyendo. / Aquí / al Sur del Sur, / el ombú / dibujando un horizonte, / tal vez sea el Templo / que Salomón construyera. / Los cantores, / los tañedores de instrumentos, / los guardadores de puertas. / Solo desde este Sur / pueden elevar Cánticos de Alabanzas", (págs. 164-165).

He aquí la saliencia "sureña" de su identidad judía: habiendo resuelto suspender los juicios absolutos y las verdades categóricas del espinozismo, hace una excepción con aquellos juicios concernientes a su ser judeo-argentino. Y cree que, quizá por lealtad a sus orígenes comunes, Spinoza comprende y admite esta fidelidad nacionalista del judío, a pesar de su desamparo ciudadano y el exilio sureño. G. Brykman ha estudiado los usos de Spinoza por parte de aquellos judíos que hacen caso omiso de la *judeidad* concreta y situada del filósofo. Isaacson la conoce muy bien: lejos está de considerar al espinozismo un discurso sin sujeto particular. Salvo cuando simula leer la *beatitud* de la *Ética* salteándose la exigencia de seguridad que reclama el Tratado TeológicoPolítico al judío. Spinoza jamás condescendería en este juicio: "Sólo desde este Sur puedo elevar Cánticos de Alabanzas", cuando a renglón seguido Isaacson confiesa el desamparo e inseguridad de su "asolado Sur". ¿Acaso esta contradicción puede ser explicable sólo por la ambigüedad del poeta, ese "único sostén" que le permite continuar afirmando y negando? Difícil aceptarlo para quien se encomienda, humildemente, a la duración finita del instante. Y, sobre todo, para un judío liberal a quien "todos los caminos / conducen al Padre. / Al cabo de la historia, / todos los ríos son el Jordán / y santas / todas las tierras / que el hombre padece y fructifica". Hay algo mucho más significativo en su insistencia ansiosamente posesiva de ostentar el emblema nacionalista de "esta ciudad / que es *mía* / desde este Sur / que es *mío*, / desde *mi* río / inalterablemente / *mío*". (Subrayados de L.S., pág. 196).

Quizás una de las claves de sobrevivencia de este síndrome del liberalismo judío, tan recurrente entre intelectuales judíos en épocas de crisis, aparezca en el jioema final del *Cuaderno*. Porque "sueña el soñador" constituye el clásico discurso optimista del judío que buscó ser aceptado en el mundo de la Emancipación, y para quien "atrás quedaron / todas las murallas. / El ghetto / ya no existe". La inevitabilidad de ese destino ciudadano, además, surge mágicamente, sin elección "Sueña el soñador. / No puede / elegir su sueño. / El soñador sueña". Pero esta inevitabilidad del sueño liberal de la emancipación judía, es en 1977, una inevitabilidad desesperada: reclama sus derechos a cambio de sufrir el desamparo y fracaso del proyecto espinoziano de confraternidad y libertad en una sociedad que dispensa protección y seguridad. Por eso, el encantamiento onírico le dispensará a Isaacson aquello que tanto la ambigüedad como el trabajo de zapa de la duda no consiguieron para el judío: hacerle sentir que vive en una patria, hacerle cesar su precariedad. Oigamos los delirios contemporáneos de este sueño finisecular: "El ghetto / ya no existe. / Cercado por mis límites / aprendí / a amar lo ilimitado. / Con resignada impaciencia / aunque no pueda elegir / mi sueño / continuará soñando. / Detrás quedó el

ghetto, / detrás / quedaron las murallas. / Todos los cercos fueron quebrados. / Ya no quedan muros por escalar", (págs. 279-280).

Es decir, el optimismo onírico de Isaacson forma parte constituyente, *no* del espinozismo, sino de la quimera liberal judía. Porque a diferencia del sabio de Amsterdam, el liberalismo de escritores como Isaacson, piensa el destino del judío escindido de aquel lúcido escepticismo con que piensan y lamentan el destino del ciudadano. Ese afligido argentino del "desolado Sur" de *Cuaderno Spinoza*.

Este mismo optimismo liberal conducirá en 1980 a Isaacson a incursionar nuevamente en sus reflexiones humanistas, apoyado ahora en un eclecticismo teórico filiado en ideas de Bubcr, Maritain y Mounier. Fruto de este intento de ecumenismo judeo-cristiano, Isaacson trasciende el pesimismo de su desolado Sur espinoziano y publica *La revolución de la persona*, libro celebratorio de la filosofía personalista, para la cual no existen otros límites que aquellos establecidos voluntariamente por el vínculo dialógico. Como lo hizo notar muy extrañado Bernardo Canal Feijóo con motivo del Premio Latinoamericano al Mérito Intelectual Judío 1980 conferido al escritor por el Congreso Judío Latinoamericano, Isaacson trascendería lo judío por haber alcanzado el mérito del Hombre ⁶.

Este es el periplo final de un espinozista inconsecuente: ser condecorado intelectualmente por sus méritos judíos, mientras los hombres de cultura gentiles aprecian, en el presidente del PEN Club Internacional Argentino, sus insignias humanistas, universales y abstractas.

NOTAS

¹ Isaacson, José: *Cuaderno Spinoza*, Ediciones Marymar, Bs. As., 1977. Todas las citas pertenecen a esta edición.

² Ver además, el elogio de Francisco Luis Bernárdez con motivo de recibir Isaacson el Premio A. Gerchunoff. *Comentario*, N 35, 1963, págs. 52-54. "Por José Isaacson la poesía judeocastellana renace en la Argentina y su voz recoge los ecos de Gabirol y demás poetas de la Vieja Sefarad, para exaltar en el amor algo más que el instinto carnal" (pág. 53).

³ La Revista "Comentario", publicación del Instituto Judío Argentino de Cultura e Información. El Director Fundador fue Máximo Yagupsky, y desde sus comienzos en 1953 José Isaacson se desempeñó como Secretario de Redacción, bajo la dirección de Abraham Monk. La revista dejó de aparecer en 1970. Colaboraron escritores, académicos e intelectuales destacados, y muy representativos del liberalismo argentino y del exterior. Fue una de las experiencias periodísticas más importantes del quehacer intelectual judío en Latinoamérica. Sus 17 años de vida ininterrumpida corresponden a la masiva participación judía en la vida cultural y política del país.

⁴ El libro de Cari Gerbhart sobre Spinoza explica la influencia de la condición marrana en la vida del filósofo de Amsterdam. Isaacson lo tomó en cuenta para su trabajo, tal como lo confiesa en la presentación del libro, pág. 9. Ver, además, Mizrahi, Robert: *Spinoza*, Madrid, Edaf, 1975.

⁵ Brykman, Geneviève: "Pourquoi la judeité de Spinoza"? *Les Nouveaux Cahiers*, n.º 48, 1977, págs. 25-32.

⁶ Ver: *Mundo Israelita* 19-12-1981, pág. 12, discurso de Bernardo Canal Feijóo durante la entrega del premio el 16-12-81.

Canal Feijóo expresó que no entendía bien el sentido del premio en cuanto invoca la condición "del mérito judío". Sostuvo que en Isaacson el espíritu universalista se conjuga armoniosamente en su creación, lo que otorga verdadera consistencia intelectual a su aporte a nuestra cultura. Expresó que en el escritor galardonado confluyen decisivamente dos elementos fortuitos en toda su trayectoria: el derivado de su sangre bíblica y un idioma de cielo y pampa que se condensa en la síntesis de su personalidad. Isaacson, invocando el universalismo de la cultura occidental que provenía del fructuoso entrelazamiento de las culturas grecojudía, se definió como "intelectual argentino, nutrido por las savias de mi estirpe, he asumido positivamente mi identidad judía, con la misma naturalidad con que asumo mi indeclinable identidad argentina". La síntesis gerchunoffiana del optimismo sin figuras de la primera época volvió a sellar la identidad de Isaacson en 1981.

CAPITULO VII

Verbitzky, o la crispación de la identidad judía

"Yo habría querido encarnar en el protagonista de una novela, que se me ocurrió titular El caso Popovitzky, algunas de las infinitas escisiones de mi yo fragmentado, atomizado, el argentino, el judío, el socialista, el adicto siempre de Rusia, y ese otro Cherniacoff, ansioso de refugiarse en sólo en su condición humana cuya amplitud natural, rechaza rótulos, empequeñecimientos..."

(*Etiquetas a los hombres.*
Planeta, 1972, pág. 456.)

La muerte de Bernardo Verbitzky en marzo de 1979, evocó necrológicamente el último gran representante de la así llamada "literatura social" argentina. Pareciera que con su deceso culminaba esa generación de escritores comprometidos como Barletta, González Tuñón, Castelnuovo o Yunke. Había suficientes motivos para tal clasificación: su obra constituye un verdadero *Cronicón* porteño de los últimos 35 años. Desde *Una pequeña familia*, *Calles de tango*, *La esquina*, *Un noviazgo*, hasta llegar a su consagrada novela traducida a diez idiomas *Villa Miseria también es América*, Verbitzky no ha dejado de dar testimonio a todos los que sufren, aunque resistan el dolor y la injusticia, curtidos por la esperanza y la lucha.

Pero a este "realista" impenitente, que sabía leer en ruso a la gran literatura de Gorki, Dostoievsky y Tolstoy, la materia de esa "realidad" afligente que describe con pasión, a poco que se la analice, nos revela una *ingravidez* muy sugestiva.

Porque resulta interesante sorprender, en este inspirador de toda una generación de escritores realistas que le siguieron (Viñas, Orgambide, Lynch, Vanasco) un *extrañamiento* muy especial de la realidad que testimonia.

No se trata sólo de la dicotomía *acción-pensamiento* que la escritora Fina Warshaver¹ ha señalado con perspicacia en la novelística de Verbitzky; esos "tironeos" también forman

parte de toda una tradición liberal argentina que condena, en el plano de lo racional, lo inmediato, y exalta, en cambio, un universo de "valores"².

El rasgo específico de este prolífico autor de catorce novelas y varios tomos de cuentos, es que ha ensamblado la acción de los personajes y sus circunstancias como si fuera el montaje novelístico de *un mundo de noticias periodísticas*.

No es cuestión solamente de un problema de deformación profesional para quien ha cultivado durante más de veinte años el periodismo. Ni tampoco es suficiente explicar esa extrañeza que surge de sus textos realistas porque la mayoría de sus protagonistas sean escritores en ciernes, poetas, estudiantes o intelectuales.

Más bien, detrás de este primer plano donde se revela un pudoroso y exhaustivo afán de descripción realista, se despliega una comarca fronteriza, más allá de la cual los personajes vacilan, pierden consistencia, los contornos se desdibujan y sus reflexiones apenas poseen la lógica de las divagaciones, por más que reaccionen con rabia y violencia.

Es significativo comprobar que ese trastabillar existencial de sus personajes tiene como escenario el sofocante pánico atómico del hombre contemporáneo cuyo destino, precisamente Verbitzky, anheló retratar. No obstante, el tributo que paga, a nivel literario, es la dispersión de una problemática humana cuya amplitud y vastedad se torna genérica y emblemática. En una novela como *Un hombre de papel*, Ríos, su protagonista, sufre el acoso del bombardeo periodístico de todos los problemas que son noticia, para otros y que él, sin embargo, busca asumir y padecerlas.

Desde las luchas universitarias durante el gobierno de Frondizi hasta los mitos del arte pop, el éxodo de teóricos latinoamericanos y el chantaje nuclear, Verbitzky confiesa muy claramente la índole de su vínculo con la realidad: *el mundo viene a nosotros* a cada minuto a través de una multiplicidad de hechos que nos enrostra la TV⁸.

Antes que los personajes vayan al encuentro del mundo, ellos ya lo pade366
oen, arrojados en su desamparo, y sufriendo la violencia de un mundo que les arroja interminablemente sus proyectiles, aun bajo la cobertura neutral de la noticia periodística.

Es curioso verificar este desdoblamiento en la escritura de algunos escritores judíos "realistas" como Verbitzky. Por un lado, sus protagonistas son las barriadas obreras del cinturón porteño, los universitarios, y la juventud, los cabecitas negras, los peronistas de la isla Maciel, las denuncias de Lisandro de la Torre, el peligro atómico. Pero por el otro, los relatores de sus novelas son almas frágiles, "crispados hasta la eternidad", que viven en la incertidumbre, angustia y la inmovilidad. Tal como lo confiesa Ríos en *Un hombre de papel*:

"Todas nuestras vidas se han desarrollado bajo el signo de una provisoriedad fatal que todo lo iba aplazando... No comprendí cómo había desembocado a semejante conclusión, pero pensaba descubrir, sólo al azar de una reflexión desordenada, que como todas las suyas era más bien una divagación, ese signo de lo provisorio que se abría a lo definitivamente incierto"⁴.

En la primera novela de Verbitzky, *Es difícil empezar a vivir*, su protagonista comparte esa provisoriedad que lo sume en la perplejidad y la incapacidad de actuar. No es casualidad que la condición judía de Pablo Levinson —estudiante porteño de los años 30 y el nacionalismo posuriburista, que se costea sus estudios con un pobre empleo periodístico— se debata entre la duda y la confusión:

"... Se le hacía hostil la Facultad grande, oscura, cóncava. Sus corredores se le aparecían tétricos, llenos de emboscadas; se hacían odiosos sus gallegos, y le revolvió el conjunto entero, sin olvidar las repugnantes inscripciones contra los judíos que aparecían cada vez más numerosas en el margen de los libros de la biblioteca y en el mármol de las letrinas"⁸.

Argentino nativo, Pablo percibía, sin embargo, una ajenidad raigal, tanto más pronunciada al confrontarse con los "otros" estudiantes, resolutos y violentos: "...Le parecían estrechas y vulgares, pero progresaban, hallándose cada vez más cerca del final de su carrera. Eran futuros médicos, hablaban de su carrera, seguían masticando lo que estudiaron o escucharon en clase, pero en realidad, ¿con qué derecho serían médicos? El mundo existía para que ellos fueran médicos y ellos actuaban con esa impavidez que les hacía resaltar más su propia falta de decisión. Para ellos no había vacilaciones, y con el mismo aplomo con que entraban en los prostíbulos tomaban por asalto a la medicina... Y allí estaba él, pobre diablo, temblando siempre ante todas las cosas, sintiéndose ahora acorralado al enfrentarse, de pronto, con el hecho de que hacía un año que no daba examen"⁶.

Este judío argentino sin tradiciones religiosas, decide ayunar en Iom Kipur, influido por su amigo Leo, quien respeta las festividades. Sin embargo, ese intento de cargar con un sentido laico la decisión de escuchar *Kol Nidre*, lo arroja en la perplejidad y la duda. Finalmente, desiste de su intento y, acongojado, trata de averiguar qué le ha pasado.

"Se interrogaba con sinceridad a propósito de su frustrado intento. ¿Había pensado ayunar para pedir el humilde perdón de sus pecados? Se había querido imponer una penitencia, que ahora ya no podría cumplir; ¿qué

sinceridad había puesto en su afán de castigarse! Le parecía encontrarse ante algo falso y sin sentido, que sólo servía para revelarle lo que a su juicio era una debilidad más de su carácter de trapo..."

La atracción y el rechazo de ese judaísmo que le acechaba, lo deja desasosegado e irresoluto:

"No era sino sentirse atraído por una de las facetas del judaísmo, pero en este caso pensaba que había ido demasiado lejos. El canto es una cosa y ayunar con el propósito inconfesado de lograr la benevolencia del cielo, era otra. ¿Y qué era ese judaísmo que le atraía? No sabría definirlo con exactitud, ni siquiera aproximadamente"⁷.

Si para Pablo Levinson ese judaísmo constituía una incógnita a descifrar aunque "sin ganarse el derecho a ser optimista", Enrique Goldberg protago nista de su segunda novela, *En esos años (que se remontan desde 1936 hasta fin de la Segunda Guerra Mundial)*, lo judío "...era indefinido, vergonzante; y no porque ocultara su condición, sino porque lo judío era en él meramente pasivo, no tenía manifestación afirmativa alguna..."

Quizás por esa razón le pareciera estúpido a Goldberg la compasión ante el sufrimiento y el relato de las persecuciones "de judíos electrocutados, desnudos sobre planchas de acero, ametrallados al borde de grandes fosas abiertas con excavadoras, asfixiados, boqueantes en cámaras de gases". Cuando oía esos tétricos testimonios, gritaba indignado: "¡Esto es complicidad, no piedad!; describir la brutalidad antijudía con el pretexto de conmiserarse, es incitar a la agresión"⁸, exclamaba su héroe, quien recoge literariamente el primer testimonio en castellano de una manera muy singular de reacción ante el Holocausto.

El gran escritor de las villas miserias y la tristeza de la gente humilde no podía dejar de dar testimonio también de la pobreza judía en los años 30 y 40. En su cuento *Llovizna sobre la desdicha*, Clara es despedida seis o siete veces de diversos trabajos donde no quieren a judíos. Su familia es asistida por una Sociedad de Beneficencia Judía, viviendo miserablemente en una pensión a la cual no pueden pagar el alojamiento ni tampoco la comida. Luego de que cesa la ayuda social comunitaria, Viñanc exclama, desesperado: "Queremos que nos deporten para encontrar trabajo. El Superior Gobierno de la Nación debe alimentar a nuestros hijos porque son menores argentinos, y de lo contrario queremos ir a Montevideo donde tenemos un amigo y tío de mi señora, porque los chicos tienen hambre"⁹.

La tematización de personajes y ambientes judíos en el resto de su producción no alcanzan las dimensiones de su gran novela judía: *Etiquetas a los hombres*. En algunos

relatos de *La esquina* y *Calles de tango* —como aquel titulado *La visita*— lo judío forma parte de una minuciosa descripción realista de situaciones cotidianas, y la persistencia de los hábitos tradicionales que trajeron los inmigrantes.

Natalio y Jacobo —protagonistas judíos de la novela *La esquina* (1952)— ofrecen testimonio de la desocupación y angustia de los años de la guerra civil española en Buenos Aires. De sus oscuros recuerdos del servicio militar, Natalio retiene un sentimiento de vergüenza que experimentó cuando pasó la levisación médica:

"No pretendía ocultar que era judío, pero le atormentaba que lo descubriesen en esas circunstancias... Ese amontonamiento vivo de muchachos desnudos le provocaba un sufrimiento que se tornaba aún más penoso por la preocupación de disimularlo... Sólo él parecía molesto. Le avergonzaba terriblemente encontrarse desnudo entre todos sus compañeros..."

Su hermano Jacobo, apuesta todo su deseo de progresar estudiando medicina, y muy precozmente siente la necesidad de comprometerse en la política, sufriendo incluso la cárcel. Y Natalio encontrará en la *barra de la esquina* porteña esa solidaridad para experimentar una pertenencia barrial junto al hijo del "taño" y del "gallego", con que los *Ixinius* porteños ayudaron al proceso de integración de los inmigrantes y sus hijos ¹⁰.

En las obras hasta aquí reseñadas de Verbitzky no hay una búsqueda ni cuestionamiento profundo de la identidad judía de sus protagonistas. Ha de ser en *Etiquetas a los hombres* (1972), donde se verificará, también a nivel judío, esa tensión que ritma toda su obra: la conciencia desdichada de sufrir la injusticia y la impotencia actual para combatirla. Aquí, *lo judío* deja de ser un mero dato ambiental (o tics identificables de los inmigrantes) para constituir su carnadura y malestar existencial.

El catalizador de ese cambio fueron las consecuencias ideológicas y emocionales que provocó la Guerra de los Seis Días en los intelectuales judeoargentinos.

Aunque la trama aparente de *Etiquetas* sea Israel y su lucha para sobrevivir a la emboscada que amenazaba su existencia en 1967; aunque las polémicas de la izquierda maniquea contra el sionismo empape de tinta las 635 páginas del libro que se puede leer como un apasionado diario de viajes; y aunque el relato se dispersa también por todo el periplo del protagonista que lo conduce a *Ierushalaim*, pero también al Barrio Latino y la rué Grenelle, a Moscú y a la ciudad de Pedro y Lenin, el verdadero núcleo polisémico de la novela es la identidad judía escindida de un personaje desdoblado: Cherniacoff y su doble, el escritor anti-israelí Popovitzky.

Toda la reflexión narrada apunta, justamente, a eso: sellar, agostar la escisión judía en el alma de esos personajes tan porteños y tan judíos.

El primer capítulo del libro se inicia con la noticia que recibe Cherniacoff 370 de que su amigo Jaeobo Popovitzky, a los 55 años, decide "comenzar una nueva existencia bajo el apellido de González, con el cual había conseguido un empleo de corrector en un diario de provincia". En el último capítulo, el novio de la hija de Cherniacoff decide hacer *alia* porque no quiere vivir más desdoblado en dos personalidades. "No quiero ni puedo, no puedo ni quiero ser dos personas. Sólo en Israel puedo ser plenamente uno", exclama Daniel.

Los sesenta y tres capítulos que median entre ambos polos constituyen el doloroso aprendizaje de las tribulaciones contemporáneas de la identidad judía. Pocas veces la narrativa latinoamericana ha estado atravesada por esta inquietud que sólo una lectura superficial puede condenarla de fatigosa o meramente especulativa. Puesto que *Etiquetas a los hombres*, no sólo registra el repositorio ideológico de las argumentaciones de la "izquierda nacional" frente al sionismo, sino que su interés radica en calar hondo dentro de los abismos del rechazo y la aceptación del judío asimilado.

Quizás el capítulo más elocuente de este inventario existencial sea *Crispados*. En él, Popovitzky confiesa a su amigo el sacudimiento que experimentó al descubrir el antisemitismo de un camarada militante anti-imperialista y antiisraelí que terminó por reprocharle que los judíos se autosegregan de la vida nacional. "Todo esto, Cherniacoff, se me vuelve insoportable. Es por épocas —le confiesa—; de repente la trabajo de judío. No, no es que la trabaje de judío. La condición de judío me invade, me presenta su reclamo y este reclamo que por lo común viene de fuera me hace funcionar como judío. Es algo sorpresivo y artificioso. ¿Era judío cuando estaba hace una hora pidiendo un libro sobre Virgilio?"¹¹.

El "Lamento de Popovitzky" tiene muchos signos en común con aquel otro de Portnoy que se hizo famoso en todo el mundo. Pero también el judío argentino terminará hablando solo, especie de soliloquio en voz alta cada vez que Popovitzky sea de nuevo un problema para sí. Toda vez que se siente confuso procura apartar —como Portnoy— las apariencias engañosas creadas por las pequeñas alienaciones que le dan —decía— la impresión de vivir.

Pero ahora descubre lo imprevisible: "No vive como judío, es un argentino como tantos, un ser humano como muchos y, de pronto, alguien le da unos golpecitos en el hombro, y cuando se da vuelta le recuerda con la solemnidad o la violencia del que formula un gravísimo cargo, que él es judío. ¿Golpecitos en el hombro? A veces tenían la fuerza de un buen puñetazo en el pecho, y si t i señor Popovitzky hubiera querido dramatizar la cosa hubiera dicho que resonaban como los golpes del destino de la Quinta Sinfonía..."¹².

El pobre Popovitzky —escritor, izquierdista, solidario con todas las luchas justas— podrá salir sin embargo del desconcierto que siempre le provoca el odio, el aturdimiento, la sorpresa, el agravio que le causa la exhortación del odio. De lo que no se repondrá, sin embargo, es de esa sensación de sentirse, de repente, judío preocupado, "por esa condición que arrastra problemas milenarios,

*absolutamente ajenos a él y que se hacen instantáneamente propios, limitan su condición de individuo y de persona..."*¹³.

Sólo Daniel, el militante sionista y futuro yerno de Cherniacoff, será capaz de reponerse a las escisiones de ser judío y argentino. Su *aliá* —luego de sufrir prisión por haber osado denunciar a los asesinos del estudiante progresista Emilio Jáuregui— no impidió que ejerciera el deber moral de comprometerse con las causas justas de su país sin afectar su posición sionista. Y aunque sus *jaoerim* de la *tnuá* le reprochasen de que aquel "gesto heroico" comprometía a todo el *garin*, Daniel rechazará esa coartada de la "extraterritorialidad" prescindente. Ya que, reflexiona, "...la conclusión sería: habiendo resuelto ir a Israel, puedo permitirme cualquier inmoralidad en la Argentina. Dos personalidades. Yo sólo tengo y quiero tener una. Allá, eso depende de mí. Acá, no. Acá ¡ruede dej)ender de los mismos a quienes perjudica mi testimonio sobre Jáuregui" ¹⁴.

En enero de 1978, con motivo de recibir el premio Ricardo Rojas por su última novela autobiográfica *Hermana y sombra* (con entemecedoras evocaciones de su infancia y hogar judíos), Verbitzky aludía a esas dos vertientes de su identidad, que regaron fértilmente toda su creación literaria. "Debieron pasar bastantes años para que yo advirtiera que con *Es difícil empezar a vivir* entraba en la novelística argentina un protagonista integralmente argentino y raigalmente judío. En forma sólo incidental hubo anteriormente algún personaje judío en nuestra novela. Es decir, que en el género que yo había elegido, realizaba lo que hicieron mis predecesores en sus formas de expresarse. Pero no lo copié de nadie. En aquel tiempo Saúl Bellow aún no escribía ni había creado sus personajes (pie son con naturalidad norteamericanos judíos. Yo pude eludir la condición judía del protagonista, pero deliberadamente, por lealtad a mí mismo, en todo caso, lo marqué con claridad, sin que afectase su condición de argentino. . . Lo mismo ocurre en la más reciente, *Etiquetas a los homores*, una novela en la que desde Buenos Aires se despliega una vasta problemática judía..."¹⁶.

Consciente de ser heredero de toda una tradición *judeo-argentina* iniciada en las letras por Alberto Gerchunoff, Samuel Eichelbaum, Carlos Grünberg, Cesar Tiempo, Lázaro Liacho, Verbitzky no reparó que esa síntesis de **LO** integralmente argentino con lo raigalmente judío" se interroga y cuestiona en

Popovitzky, angustiado penitente de su identidad.

La muerte del novelista clausuró definitivamente la posibilidad de que "comprendiera" el viraje que va desde Levinson a Popovitzky. No obstante —y a pesar de sus expresas y conscientes afirmaciones sobre su propia obracreo que este desgarramiento de la identidad judeo-argentina surge dolorosa e inevitablemente en el desdoblamiento Popovitzky-Cherniacoff. Porque antes Verbitzky sólo *escribía* del momento de la "armonía" de la doble identidad judeo-argentina. Su testimonio cabal creyó haberlo plasmado en Pablo Levinson, del cual advirtió, tardíamente, que "es un personaje judío-norteamericano en el estilo que hoy nos da, por ejemplo, un Saúl Bellow, en el sentido de la naturalidad con que es consciente de esta doble condición, generadora de situaciones difíciles" ¹⁵.

Verbitzky confesó en numerosas ocasiones que no intentó describir *explícitamente* al judío argentino, "pero quizás éste debía *inevitablemente serlo*" en su obra.

Aquí yace la riqueza bisémica del sentido de "lo judío" en sus escritos: se descifran como tales cuanto menos conciencia tienen de su condición. Son los instantes de más fractura, de profunda escisión de sus personajes judíos: aquellos que revelan en hondura los conflictos de esta doble determinación. En otras palabras, hay que descubrir en el *inconsciente* de su obra esos girones ocultos (crispados) de su propia identidad.

NOTAS

¹ Fina Warshaver: "El dilema acción-pensamiento y la conciencia del escritor", "Dispersión y Unidad". Nos. 24-25. Jerusalem, 1978, págs. 217-26.

² "Los tironeos entre pensamiento y acción son tradicionales en la literatura argentina desde sus comienzos. El pensamiento no es sentido como actuante y sin embargo se debe recurrir a él y la acción no es concebida como reflexiva. Históricamente, el planteo aparece ligado al nacimiento del espíritu liberal y reposa en la idea de modelos que deslumbran y aplastan por su prestigio. Es eso lo colonial, lo subdesarrollado. De ahí la condena, en el plano racional, por lo inmediato y la exaltación por un universo de "valores". Ambos aspectos son complementarios y correlativos pero también insinúan una paradoja: más grandes son los esfuerzos para condenar lo real, más exaltado es el pensamiento, es decir que el instrumento se desborda para condenar algo que sabe que lo está superando. ..." Noé Jitrik. "El fuego de la especie", Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág. 149.

³ B. Verbitzky: "Diálogo" en Revista "Índice", Buenos Aires, 1971, N 11, pág. 4.

⁴ B. Verbitzky: "Un hombre de papel". Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1966, pág. 135.

B. Verbitzky: "Es difícil empezar a vivir". Los Libros del Mirasol. Buenos Aires, 1963, pág. 58.

⁶ *Ibidem*, pág. 50.

ⁱ *Ibidem*, pág. 168.

⁸ B. Verbitzky: "En esos años". Ed. Futuro. (Faja de Honor de la SADE). Buenos Aires, 1947, págs. 9 y sigs. (Ver el análisis de este libro en Cap. IV.)

⁰ B. Verbitzky: "Café de los angelitos y otros cuentos porteños", Buenos Aires, 1949, Siglo XX, pág. 35.

¹⁰ B. Verbitzky: "La esquina", Sudamericana, Buenos Aires, 1952, pág. 36.

La función socializadora e integradora de los barrios porteños para los inmigrantes y sus hijos es analizada en: Francis Kom, *Los huéspedes del 20*, Sudamericana 1974; y James Scobie. *Buenos Aires, del centro a los barrios*, Hachette, 1979.

¹¹ B. Verbitzky, "Etiquetas a los hombres". *Planeta*, Barcelona, 1972, pág. 478.

¹² *Ibidem*, pág. 479.

Un buen "puñetazo en el pecho" había sido la maniquea actitud de Leónidas Barletta ante la Guerra de los 6 Días en 1967 y los deslices — verdaderos lapsus antisemitas — de algunos artículos publicados en *Propósitos*. Ver la carta abierta de Verbitzky a Leónidas Barletta en *Israel, un tema para la izquierda*, Bs. As., Ed. Nueva Sión, 1968, págs. 14/29.

¹³ Ibídem, pág. 480.

¹⁴ Ibídem, pág. 634.

¹⁵ Discurso de Verbitzky en el homenaje que le tributó la DAIA con motivo del Premio Ricardo Rojas. 1977, *Mundo Israelita*, 14 de enero de 1978, pág. 10.

¹⁰ Entrevista en revista "Índice", *op. cit.*, pág. 52. Resulta interesante su confesión de que no sabe bien el significado de la condición judío, "cuando se trata de comunidades (como la Argentina) que no han vivido al intenso modo de la Europa oriental, me pregunto dónde comienza y en qué consiste lo judío, pág. 52-53. Con motivo de recibir el Premio Alberto Gerchunoff en 1965, anticipaba esa convicción al bendecir la aparición de "Los Gauchos Judíos". "Puede decirse que los judíos adquirieron su verdadera carta de ciudadanía en la Argentina con ese libro, con el cual comparecieron a los festejos del centenario de su nueva patria" (*Comentario*, n° 44, pág. 66). La legitimación cívica a través de la literatura, pues pareciera, según Verbitzky, cargar de sentido del híbrido judaísmo de los inmigrantes de su país.

CAPITULO VIII

El Holocausto en tres narradores judeoargentinos

1. El judío del Holocausto: sobreviviente del ser humano

La novela publicada en 1947 por Bernardo Verbitzky *En esos años*¹ constituye una crónica cuasiperiódica de los años que van desde la guerra civil española hasta la defensa de Stalingrado.

El Holocausto está dramatizado mucho menos en los relatos de los noticieros que en las actitudes asumidas por uno de sus protagonistas judíos: Enrique Goldberg. Este estudiante, que cambia la Facultad por la redacción de un diario se compadecía mucho más por el drama de los refugiados españoles que por las víctimas judías del infierno nazi, condensa cabalmente los contradictorios sentimientos y las ambiguas respuestas ideológicas de ciertos intelectuales judíos nativos de los años 30, compañeros de ruta de la izquierda porteña.

Periodista de la sección internacional de un diario, Goldberg adoptará la perspectiva panorámica del cronista de los acontecimientos mundiales: su sufrimiento, entonces, estará junto a las víctimas de las grandes causas acosadas por el totalitarismo, sean ellas la Democracia, la Libertad o el Progreso. Desconfiará, en cambio, de aquellos que osen

solidarizarse con el dolor de las causas pequeñas y susceptibles de ser subsumidas y englobadas en el sufrimiento genérico del Hombre y de la Humanidad.

Esta es la razón del malestar profundo de Enrique Goldberg toda vez que deba hacer algo más que informar sobre los cables que llegan a la redacción con relatos del enañamiento antisemita y el sufrimiento judío bajo el Tercer

375 Reich.

Precisamente esta zona del libro, simultáneamente viscosa y traslúcida, será el objeto de nuestro análisis y el acceso para abordar la novela de Verbitzky.

Por empezar, las noticias que llegaban sobre la expulsión en masa de los judíos polacos de Alemania al perder la ciudadanía de Polonia, antes de la invasión nazi, Goldberg las propalaba minuciosamente. Sólo que al comentar la trampa en que caían los judíos expulsados de Alemania y sin obtener permiso para ingresar en territorio polaco, el narrador-periodista la caracteriza así: "Aparecía todo como una monstruosa broma, un gran ensayo de humorismo macabro, un juego mortal *a expensas de un grupo humano*", (pág. 48).

Sin embargo, este genérico eufemismo del grupo humano amenazado, adquiere los contornos concretos y temibles del destino judío cuando el narrador reflexiona sobre la posibilidad de que Hitler logre conquistar América del Sur. Esta amenaza posible Enrique Goldberg la intuye toda vez que alude a los nacionalistas y fascistas argentinos como el gobernador Fresco, cuya belicosidad antirradical y sus desplantes mussolinianos lo inquietaban. Particularmente, por "su demagogia que le llevaba a la Federación Agraria organizando grandes mítines campesinos en los que pretendía encauzar la protesta contra las casas cerealistas hacia un movimiento antisemita popular. Era un intento de fascismo de masas que aparecía como altamente peligroso por la audacia y la falta de escrúpulos del gobernador", (pág. 49). Más tarde al subir Castillo teme el triunfo del ala proeje (pág. 378) y toma en serio la inclusión de su nombre en las listas de los pasquines nacionalistas (pág. 379). El temor se agigantaba cuando Goldberg percibía que los porteños eran indiferentes al peligro antisemita, sobre todo en aquellos apacibles días en que "pacíficamente Buenos Aires iniciaba el sábado inglés". Esos son los momentos en que el narrador-periodista sentía que muchas de sus esperanzas se desvanecían. "Sud América en el mapa, punta desamparada que se interna en el mar al fin del mundo. ¿Empujarían a los judíos de esa punta perdida? Los empujarían fuera del mapa hasta hacerlos caer al mar", (pág. 49).

Esta indiferencia latinoamericana, por su parte, era general, y se hacía extensiva a los miles de desesperados refugiados judíos que el mundo libre no quería recibir. Es sintomático que sólo el otro protagonista no judío de la novela, Pedro, también periodista

y militante de izquierda, haya comentado sin eufemismos la suerte corrida por los refugiados judíos a quienes América 376

latina no quería. A propósito del rechazo cubano a los 900 judíos que venían deportados en el buque "Saint Louis" (a pesar de tener sus visas en orden) y su forzado retorno a la Europa nazi, Pedro tecléa sobre su máquina de periodista estas reflexiones:

"¿Por qué *refugiados*? Ni el término es exacto, siquiera, ya que es todo lo contrario. Escapados ya era más justo... Ellos no viven, desfilan, y el resto del mundo sigue haciendo sus cuatro comidas diarias. Cada uno sobre la tierra cumple su papel: los refugiados mueren de a poco sin molestar demasiado, y los testigos miran con ojos de pescado para testimoniar que, en efecto, hay refugiados, sin comprender siquiera que todavía se hallan por refugiar. ¿Por qué no los recibía cualquiera de los territorios británicos? En la joven y generosa América nadie daba señal de vida. La del Norte y la del Sur, tan idénticamente mudas en indignante complicidad..." (pág. 73).

En cambio, Goldberg desprecia las campañas que organizan los gentiles filosemitas a través de publicaciones y folletos del "Comité contra el Racismo y el Antisemitismo". Una primera lectura nos devuelve el retrato de Enrique Goldberg como un judío valiente y digno que rechaza la compasión del *goy*, y se niega a llorar ante la tragedia del Holocausto: "Reaccionaba irritado contra la benevolente expresión de simpatía que cualquier intelectual, más o menos conocido, pudiera hacer en la revista. Ante todo relato de las persecuciones, sentíase impulsado a gritar: 'Esto es complicidad, no piedad'. Describir la brutalidad antijudía con el pretexto de conmiserarse, es incitar a la agresión, desear quizás que se produzca..." (pág. 359).

Los relatos de las vejaciones que sufrían los judíos en los campos, no podía soportarlos escuchándolos en las lecturas de sus amigos periodistas cristianos: aborrecía esa "frivolidad de considerarse víctima". Ni piedad ni tampoco compasión. Enrique Goldberg se crispaba entero cada vez que le recordaban que también él era una de esas víctimas, o quizás un lejano pariente del que moría.

Una lectura superpuesta a la anterior nos descubre, sin embargo, que ese molestar profundo que lo erizaba en el rechazo violento al filosemitismo de sus conciudadanos gentiles se nutre de una de las quimeras más caras al liberalismo cosmopolita del judío: la negación de su diferencia específica y particular. Tal como el Cherniakoff de *Etiquetas a los hombres*, Enrique Goldberg es el hermano gemelo ansioso de refugiarse tan sólo en su condición humana cuya amplitud natural rechaza rótulos y empequeñecimientos. La sola mención de la tragedia judía por parte de Vitale le recuerda lo imposible de su propia coartada: persistir en equiparar en un solo dolor, el dolor de los judíos cremados con el dolor indiscriminado de otras víctimas de los ejércitos aliados.

Cada persecución antijudía denunciada en el Boletín del Comité obliga a Goldberg a adoptar una diferencia que su humanismo abstracto se empeña en soslayar: . .No puedo evitarlo, me causa gracia ese Comité Anti Antisemita: dan conferencias, editan folletos y tratan de conmover al mundo porque Hitler ha matado millones y millones de judíos. Yo sólo pregunto: ¿por qué adoptan la

terminología de Hitler? Si por lo menos dijeran que mataron a diez mil *nombres* con el pretexto de que son judíos. Ese rótulo, los *judíos*. Es horrible, es criminal. Usted no puede modificar el vocabulario, pero no es sólo cuestión de palabras. Mientras digan que en tal lugar han asesinado a tantos judíos, sólo están incitando a que maten más. *Si es grave que muera el judío que pueda haber en esos individuos, no lo es menos, al fin de cuentas, que muera el ser humano que en ellos es tan indiscutiblemente verdadero como el judío*"*, (pág. 3.58). (Subrayado mío. L.S.).

He aquí la celada humanista en la que es atrapado Enrique Goldberg por sus amigos *goim*: le molesta —casi "lo humilla", como dice el personaje— reconocerse, ante todo, judío. Es un Hombre, un hombre argentino: los otros apéndices pueden ignorarse, cuando no extirparse. Pero de repente, leyendo las masacres hitleristas en el Boletín contra el Racismo y el Antisemitismo de un Comité que efectivamente existió a partir de 1938 en Argentina³, Goldberg siente que Lascano y Feijas "lo leen" públicamente en aquello que más secretamente guarda, oculto y avergonzado: su apéndice judío. Y cuando siente el dolor de esa apendicitis judía, contraataca a los filosemitas liberales y progresistas: "No quiero hacer con Ud. la cuestión, ¿pero cuántos de los que dicen horrorizarse del antisemitismo sienten que Hitler pisotea lo mejor que hay en ellos mismos al agredir a los judíos?" Es la flexión humanista y abstracta de ese gesto campeón de todas las causas justas por las cuales lucha este joven, desde el antifranquismo republicano al antifascismo militante. Sólo le da ataques de apendicitis cuando le proponen luchar, específicamente, contra el antisemitismo. Son los instantes de espasmos y crispación: la flexión abarcadora y humanista se contrae para palpase ansiosamente el contorno de su identidad:

"Esa crispación suya era una realidad demasiado fuerte que empequeñecería la frivolidad de considerarse víctima. Sentíase como cegado percibiendo ese amustamiento que es la progresiva muerte vegetal. La humillación, vieja conocida, se había hecho presente, obligando a mirarla en los ojos. *El altanero comunista criollo Enrique Goldberg no se la encontraba nunca en su camino. El judío Enrique Goldberg no sabía eludirla. El primero no tenía para el segundo respuestas inmediatas, sino promesas lejanas.* Y el presente era angustioso. Marchaban a ritmo distinto **y** era preciso acortar el paso. ¿Meros complejos que es preciso superar? Esa humillación, ¿qué maldito matiz impone? *Hasta cuando hacía versos sentía que formaba jxirte en el equipo de un lirismo guerrillero que podía desplazarse hacia todos los puntos de un único frente, el del hombre. Se puede luchar en España, se puede combatir en la escalera de la Facultad de Derecho, con una euforia que aproxima a la felicidad; pero ese llamado del sector judío a él lo dejaba sin res-puesta y sólo daba la de una amargura nunca conocida. Era difícil ser judío, pero no quería dejar de serlo, aun sin desentrañar la esencia de esa fidelidad*", (pág. 362; subrayado mío, L.S.).

Enrique se crispa y se pone en guardia. Es la pura musculatura argentina de su identidad que se tensa para atajar el golpe que lo aturde cada vez que le recuerdan la tragedia del judío: "Lo que yo quiero es quedarme acá, aunque el gran pasquín que Ud. conoce no tenga interés. Ni Ud. tampoco. Me he criado en Entre Ríos. Allí nací pero vine a los diez años del campo, y ahora me siento porteño,

cosa que comprendo mejor cuando me encuentro con mis primos de allá, en quienes me causa gracia su urquicismo, su simpática petulancia entrerriana. Son auténticos entrerrianos, no sólo en su tonada, sino hasta en su matiz separatista y artiguista. Yo, por supuesto, ni concibo el salir de acá". Argentino hasta la muerte y Hombre ante todo: ambas reflexiones se alternan y articulan en su descarga: "La patria de uno puede ser el corazón de todos los hombres, ¡es lo mismo acá que allá!" (pág. 78).

En su mesa de redacción del diario en el que trabaja, Enrique Goldberg se interesa por los relatos sobre la guerra de boca de pasajeros llegados en barcos de bandera neutral. Especialmente se interesa por saber si el juez que había condenado a muerte a Luis Companys vino en uno de esos barcos. Pero cuando su compañero de tareas empieza a contarle los relatos del cónsul chileno en Bucarest, de paso a Santiago, sobre los horrores antijudíos en Rumania: "La mención en rueda del tema se le hacía difícil de aguantar con serenidad. Y empezaba entonces un retroceso cauteloso, un ponerse en guardia, acentuando la actitud defensiva a cada palabra que oía y que no quería oír. Casi se sonreía como ante lo inevitable", (pág. 360).

Aquí reside, justamente, la asimetría de su identificación. Una, el drama de los españoles republicanos, era legítimo, sin necesidad alguna de hacer profesión humanista cada vez que se recuerda a los españoles republicanos caídos en desgracia. Ante los judíos desgraciados a quienes dio asilo el cónsul chileno, en cambio, todo atisbo de identificación era reprimida y rechazada. "Enrique sentía, una vez más, que el interlocutor que ante él hiciese la referencia al tema destruía la amistad posible de la conversación", dice el narrador. La mención "del tema" era afrentoso para Enrique: no admitía la excepcionalidad del dolor judío durante el nazismo. En el fondo, rechazaba que pudiera haber un Holocausto *exclusivamente* perpetrado contra los judíos entre todas las víctimas del nazismo. "El padecimiento de cualquier grupo judío, por cruel que nos parezca, no es peor que el padecimiento de cualquiera de los grupos humanos que han sido deshechos por una buena bomba nazi. En Londres, por ejemplo. Y yo me niego a compadecer más a los judíos", grita Enrique a sus amigos *goím*.

Para ese periodista, irremisible humanista que escucha durante los años de guerra noticias directas de testigos sobre el Holocausto judío, Auschwitz significaba lo mismo que los bombardeos sobre Londres. En efecto, "la misma bota nazi que aplasta una cabeza de polaco y otra de judío" significaba para Enrique Goldberg un mismo y equivalente sometimiento del ser humano.

Finalmente sus compañeros no judíos terminan comprendiéndolo, haciendo suyos ese ecumenismo indiferenciador de Enrique. "Nos salvaremos todos juntos o no nos salvaremos, porque es el hombre el que está en juego y no los judíos", reflexiona Lescano. Reparemos en esta astucia tan judía a fuerza de ser universalista: en 1942, plena guerra mundial y comienzo de la "solución final", un judío porteño rechaza la conmiseración cristiana dirigida exclusivamente hacia las víctimas del Holocausto para impedir, así, que los gentiles se sientan a cubierto de su destino. Pero, paso seguido, escamotea el significado profundo y terrible del Holocausto judío, para sacar conclusiones genéricas

y abstractamente universalistas. En tal sentido, el oculto significado del antisemitismo "era una etapa en el entrenamiento de los pueblos hacia su Insensibilidad".

La eficacia del antisemitismo, "ese ejercicio para endurecer el corazón de sus pueblos", consistía en la progresiva indiferencia por el sufrimiento ajeno. Pero esa dialéctica de la conmiseración hacia las víctimas y la seguridad egoísta de "saberse a salvo de lo que sólo toca a los judíos o a los comunistas", no sólo desvanece el profundo significado del Holocausto volatizado en el humo de las chimeneas y en las fosas comunes de todos los pueblos asesinados por el nazismo. También la identidad judía de Enrique Goldberg se desvanece —indiferenciada y abstracta— en la Condición Humana con mayúsculas, la cual rechaza rótulos particulares.

Un buen ejemplo es la explicación que se da del atroz e inexplicable asesinato del actor francés Harry Baur, muerto por los nazis durante la ocupación de París. Según la pueril concepción del antisemitismo de Enrique Goldberg, su asesinato fue la mera estrategia para anular todo espíritu de oposición, al "convencer a un buen señor que a su vecino lo mataron por judío... No es un individuo, un ser humano, es algo menos y los que son algo más nada tienen que temer", razona el sofisma de Goldberg y de Lescano (págs. 361-365).

Al cabo de treinta años, Verbitzky ensayará escribir un cuento que bien podría haber sido la pesadilla recurrente de Enrique Goldberg durante todas estas décadas. Porque *La culpa* * es un relato alegórico en torno al Holocausto. Esta vez Verbitzky intenta un desplazamiento explícito: relatar el Holocausto del *ser humano*, no sólo de los judíos. Desplazamiento que quiere ser una extensión ecuménica. Al principio está simulado por el hecho de que sus personajes, perseguidos por los esbirros del Ser Absoluto, tengan una anomalía anátomo-patológica como es la soldadura de los huesecillos articulados en el metatarso. Además, porque los metatarsianos soldados del relato eran obligados a identificarse con una tarjeta amarilla. Pero muy pronto se percibe el tratamiento del relator acerca de la solución final de la cuestión judía bajo el Tercer Reich.

Por cierto: el estilo de la alegoría le permite legítimamente hacer uso de todos los procedimientos abstractos a su disposición. Sin embargo, hacia el desenlace de la narración, cuando los metatarsianos soldados aguardan el momento de ser transportados como ganado a las cámaras letales de Treblinka, aun en el instante en que el narrador del relato percibe que la suerte de todos los suyos —aunque no mencione para nada la palabra judío— está sellada, ni siquiera entonces comprende el destino atroz, pero particular que sufre no como ser humano abstracto, sino como judío metatarsiano, quien está soldado en su fatalidad compartida antes que en los huesos del pie. El narrador prefiere que en los instantes postreros el personaje evoque un proyecto de escribir una novela corta semifantástica iniciada en forma realista en torno a un grupo de personas que trabajan en un laboratorio de especialidades medicinales. Las pequeñas miserias, celos y pasiones de esos empleados, de repente, se coagulan ante el terrible resplandor de un estallido apocalíptico. El sueño del fin del mundo, la certeza de "que no queda un solo sobreviviente, los que se aman, los que se odian, los que se desprecian, todos, todos están muertos diez segundos después", no es,

precisamente, el escalofrío del judío que iba a ser inmolado en el Holocausto. Este pánico atómico —el autor expresamente alude a "ese explosivo que por primera vez se experimenta sobre una ciudad"—, esta angustia apocalíptica del Evangelio de San Juan, tienen que ver más con la zozobra impotente del hombre contemporáneo, azorado por la amenaza nuclear, que con la sistemática y selectiva solución final monitorcada tecnológicamente con precisión por los nazis durante el Holocausto judío.

Esta confusión de Holocaustos, precisamente, es la astucia humanista de Verbitzky, pero también su culpa. Porque a fuerza de que sus personajes aletan y sufren el horror de un humanicidio, el específico significado del Holocausto judío se esfuma y se alegoriza como si fuese el sentido premonitorio del fin de la raza humana®. El terror concentracionario en Verbitzky es la feroz alegoría que le permite exorcizar un fantasma recurrente en su ecumenismo humanista: la amenaza insostenible de que el Hombre deje de habitar el planeta. Dicho en otros términos, más vinculados con el Holocausto: los judíos sobrevivientes de Trblinka y Auschwitz, en el fondo, serían los sobrevivientes del Ser Humano, antes que los despojos de un pueblo masacrado y gaseado.

2. Función de cine en Auschwitz de Bernardo Kordon

El relato de Bernardo Kordon que cierra su libro *Manta ambulatoria*• propone la visión estremecida del campo de concentración tal como surge ante la mirada de un turista que visita Auschwitz en una delegación de intelectuales que viajaron a Polonia. Poco a poco, la escalofriante evocación se va tornando testimonio personal, y de la tercera persona el narrador se desplaza a la primera: de las asociaciones que le despierta al narrador una vieja película rusa o el conocido libro de David Rousset (*Les jours de notre mort*), Kordon se descubre él mismo como un judío que podía haber sido asesinado en el campo. La función de cine proyectada a los turistas para que sepan cómo fue el gran desfile el día de la liberación es el emergente que cataliza esa otra película interior, cuyo negativo, oscuro y doloroso, el narrador la va rebobinando para tomar conciencia de su destino. "La oscuridad de un cine me sirve para vivir mi propia película. Algo así me ocurrió en esa función de cine en Auschwitz" (pág. 136), confiesa. Poco antes había visitado las listas de valores incautados a los presos del campo, desde cepillos de dientes a alfileres. Se detuvo, especialmente, en la anotación de dos monedas chilenas que pertenecieron a un sefaradí detenido en Salónica, traído en vagón carguero para ser gaseado a miles de kilómetros de su Grecia natal. La memoria del sefaradí y la mención de Chile, país donde vivió muchos años el escritor judeo-argentino, lo internan cada vez más en ese recóndito monólogo de su otra película interior. Se le ocurre que la función de cine "resucitó vidas y muertes que llenaron la perspectiva fabril de inmensos depósitos e interminables listas que terminaba de transitar" (pág. 135). La primera asociación: la gran fábrica del campo concentracionario abandonada "después de haber cumplido concienzudamente su producción" se le

asemeja a "esas usinas salitreras abandonadas y sus ciudades muertas que conocí en el norte de Chile", págs. 135-36).

La segunda, y más decisiva asociación: la reconstrucción del identikit del sefaradí: "Sobre esas imágenes de cadáveres vivientes, que tanto se parecían) entre sí, comencé a reconstruir el rostro del judío que hasta el último momento conservó dos monedas de un país para él tan lejano como Chile. La burocracia nazi había borrado su nombre como también su cuerpo cremado, pero con j la misma aplicación había registrado esas dos monedas recuperadas para el poderío del Tercer Reich. Sobre el fondo de la película no me resultó difícil V reconstruir el rostro del sefaradí: un judío que hablaba español. *Igual que yo*". (pág. 136). (Subrayado mío. L.S.).

Aquí se aquilata la riqueza del relato: ha logrado rebobinar la película _ interior del narrador en la pantalla donde proyectaban esa otra función de 383 cine poblada por todos los fantasmas del Holocausto. Es decir, descubrir que ese sefaradí que hablaba su misma lengua era su prójimo. Dejó de ser su fantasma desde el instante que, sin patetismo, en la oscuridad helada de Auschwitz, Kordon-narrador descubre que él tenía la misma cara de judío que el sefaradí.

Esta es la lectura del Holocausto de Kordon que lo diferencia profundamente de Verbitzky. Porque Auschwitz, antes que la metáfora de la aberración del Hombre, fue el destino real, tremendo del judío: seres-para-la-muerte. En cambio para los otros hombres, Auschwitz era una posibilidad, una terrible amenaza, pero no un destino fatal. Esa siniestra sentencia colectiva de muerte, ejecutada escrupulosamente. Kordon *nos* y *se* lo recuerda, con lucidez.

3. Sobrevivir el holocausto: bochorno y culpa

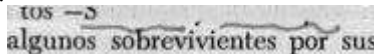
Simja Sneh, combatiente judío en el ejército polaco de Anders y luego de la guerra, radicado en Buenos Aires, publicó tardíamente la mejor literatura del Holocausto escrita en castellano. Su volumen de cuentos *El pan y la sangre*⁷ puede ser analizada como una literatura autobiográfica de un judío que quiso escribir sobre su terrible experiencia del Holocausto, pero también de su angustia de sobreviviente. Sus muertos sin sepultura lo persiguen como ánimas en pena que no dejan de atormentarlo hasta conseguir hablar a través del testimonio personal del narrador.

La tragedia del Holocausto es, para Sneh y otros sobrevivientes, tragedia personal y familiar. Por eso escribió su libro con el deseo confesado de poder restituirle a todos sus muertos, "el monumento recordatorio que hasta ahora se les había negado".

Literariamente logró no sólo impedir para siempre que sus fantasmas fuesen muertos sin nombres: también consiguió introducir al Holocausto dentro de las letras argentinas. O, dicho desde su perspectiva de escritor, su testimonio literario del Holocausto judío le permitió nacionalizarse, paradójicamente, como escritor judeo-argentino. Así fue percibido y juzgado por Sábato, Denevi y M. Lynch. Resultaría interesante alguna vez estudiar a través de qué mecanismos de culpa, admiración y mala conciencia mezclados, las literaturas nacionales de Occidente buscan apropiarse a los grandes escritores judíos sobrevivientes del Holocausto. Elie Wiessel es un ejemplo, respecto a las letras norteamericanas y francesas. ¿Es posible afirmar lo mismo de Sneh, a propó384

sito de esa admiración que despierta su vida y obra entre los más talentosos escritores argentinos?

Por de pronto, aquí sólo analizaremos especialmente el registro de sus cuentos que comportan determinadas reacciones morales y pasionales *después* del Holocausto, en vez de las experiencias vividas por sus partizanos en la lucha antinazi, o la horrorosa muerte en los campos de concentración.

Dos cue: " " condensan toda la culpa y abyección que sienten  algunos sobrevivientes por sus

muertos. Pero también el remordimiento de aquellos que, habiendo vivido en Buenos Aires durante los años del nazismo, no hesitaron en enriquecerse mientras sus familiares morían.

En el primero de los relatos citados, don Miguel experimenta viejas culpas por haber comerciado con mercaderías alemanas durante los años de la guerra, rompiendo el boicot comercial impuesto por la comunidad. El desencadenante y generador del relato es la muerte de su amigo polaco Iosel. Este sobreviviente hacía varios años que vivía olvidado como un cuénteník en una ciudad de provincia. Don Miguel no sólo se enriqueció ilícitamente: también se casó con la novia de su ex amigo. Cuando se vieron por primera vez, Iosel le espetó en el rostro una verdad que nunca le dio sosiego: "¿Así que traficaste con mercaderías alemanas?... y precisamente cuando yo me encontraba en el campo de concentración... Hacías negocios con mi sangre... con la sangre de tu padre..." (pág. 195). Este reproche terrible se reactualiza al momento de la muerte del sobreviviente. Y don Miguel, junto a doña Leonor de Weinblat, se sienten como pequeñuelos *Macbeth* ante el fantasma de su crimen.

El cuento está construido sobre las valoraciones exactamente simétricas e inversas de ambos arquetipos. Si Miguel es un arrivista inescrupuloso, Iosel está retratado como un abnegado militante comunista polaco que envía a su "ovia a la Argentina antes de la guerra porque se alista a luchar contra los nazis. Y cuando, finalmente, inmigra al final de la guerra, desaprovechará varias oportunidades para comerciar y enriquecerse, eligiendo ser un cuénteník honrado en el norte

argentino, vendiendo a plazos entre la gente humilde, "por los ranchos y por los barrios más pobres de la ciudad, no sólo para vender sino también para trabar amistades y beber con los paisanos, contándoles cosas de la guerra... Otros decían que llegaba hasta las tolдерías de los indias y alguien supo contar que por un tiempo se 'conchabó' y trabajó en la zafra a la par de todos los 'negros'", (págs. 200-1).

nios de los millones de judíos gaseados, ametrallados, apaleados. Retratos con ojos y sonrisas: no fríos esqueletos con que el memorial votivo anual ritualmente nos estremece. Pero con un estremecimiento helado, abstracto. Tan frío como el inventario público de una morgue gigante. En cambio, el sobreviviente nos relata cómo volvió a encontrar el abrigo de piel que su amada tuvo que cambiar por un poco de comida antes que muriese incinerada, en el ghetto de Varsovia. Nos describe la horrenda agonía de su hermano con el cráneo destrozado por una turba de ucranianos en Lvov, o la anónima muerte de su hermana que la mandaron a Auschwitz porque no consiguió un documento con apellido polaco y certificado de bautismo. Esas muertes, con nombres y rostros personales, a fuerza de exhumar los ojos y sonrisas de los hermanos y hermanas del sobreviviente, nos recuerdan que en el Holocausto murieron seis millones de judíos, pero con seis millones de muertes distintas, únicas. Y que ningún crimen colectivo, ni siquiera 1111 genocidio, puede siquiera dimensionar esa tragedia.

La culpa de haber quedado con vida, es el *leit motiv* que ritma el relato. Cada vez que se le aparece el rostro de su hermana, feliz de comprobar que al menos él se ha salvado, el sobreviviente cree, sin embargo, oír una suerte de reproche silencioso, no pronunciado: "Tú te salvaste y nosotros no pudimos vivir los años que nos fueron dados al nacer", (pág. 221).

El sobreviviente convive con sus muertos. Debe justificarse y eximirse con cada uno de ellos. "Tengo que pedir, día tras día, noche tras noche, que me dejen trabajar en paz, que me dejen comer tranquilo, que me permitan hablar con mis clientes y proveedores..."

El sobreviviente no puede vivir con cincuenta personalidades muertas y cincuenta vidas al mismo tiempo. Ellas lo asaltan en todo instante, aun en el menos imaginable. Con mayor intensidad, pues, sus fantasmas lo acosan cuando recibe un cheque de parte del gobierno alemán a título de indemnización financiera por los bienes materiales de su familia, expropiados y saqueados por los nazis. "Cuando recibí este mi primer cheque tuve que hablar con mis cincuenta muertos toda la noche; a la mañana, mi mujer me dijo con preocupación quetenia un aspecto horrible y llamó a un médico", dice el protagonista. "-----"

S11 hermana lo asediaba constantemente: "Si yo viviera, seguramente me darías el cheque a mí, ¿no es así? Le contesté: 'Con seguridad, hermana'.

³ Ver Actas del Primer Congreso Contra el Racismo y el Antisemitismo. Publicación oficial del Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo de la República Argentina. Bs. As., 1938.

⁴ *La culpa*, en el libro de relatos de Verbitzky: *A pesar de todo*, Monte Avila, Caracas, 1978, págs. 139/66.

⁵ Para una discusión histórica del significado del Holocausto judío y su especificidad respecto de genocidios de otros pueblos, ver Bauer, Yehuda: *The Holocaust in Historical Perspective*, capítulo 2: Against Mystification, págs. 30/50. University of Washington Press, 1978.

⁶ Kordon, Bernardo: *Manta ambulatoria*, El Ateneo, Bs. Aires, 1979.

⁷ Sneh, Simja: *El pan tj la sangre*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1977. Las citas son de esta edición.

CAPITULO IX

Israel en la conciencia • imaginación del judío argentino

Felipe: Israel modifica lo judío en el mundo. Es una certidumbre entre los tres mil quinientos millones de seres humanos... Allí nosotros somos nosotros. Su existencia nos afirma a todos en todas partes... Si yo nunca pisara Israel, mi vínculo existe, ineludible Es el nexo tácito, incuestionable ." (*Tránsito hacia mí mismo*, drama de Fernando Runa Camba, B3. As., 1971).

"Pero, ¿no ve. Cherniacoif, que Ud. me da la razón? Todas son trampas para nosotros. Allá todo será más sencillo. Lo peor que puede ocurrir es que haya que luchar. Pero al menos allí es posible combatir. Lo único que me queda es ir a Israel, si no a vivir, a morir como judío, y no importa que sea morir matando. Siempre es una chance de morir como un ser humano y no como una rata. Dígame —explícó—, ¿por qué es tan difícil ser judío?" (*Etiquetas a los hombres*, de Bernardo Verbitzky, 1972).

Israel despertó las conciencias de los escritores y ensayistas judíos mucho después del año 1948. Alguno que otro poema de León Pérez y de Fernando Bielopolsky fueron consagrados al nacimiento y renacimiento del Estado judío.

En los últimos años de la década del 50, las narraciones de Samuel Pecar acaso hayan sido logradas crónicas transidas de humor y ternura, escritas casi como un diario íntimo, con los sentimientos y frustraciones de un puñado de sionistas realizadores.

Fernando Bielopolsky escribió el poemario *Espera*⁷ entre los fatídicos años 1943 y 1945. Esta lírica desgarrada entre la tragedia del Holocausto y la esperanza del renacimiento de Israel adonde finalmente emigra, va contorneando una zona de exilio porteño que expresa un voltaje poético mucho más rico que otros poemas de *jalulzini* argentinos de aquellos tiempos decisivos. Y si el tono de sus poemas remite al dolor de la raza ("Oh, mis mejillas pálidas de Judío, mis inseparables secretos grises de Judío, mis pasos lentos y mis temores alertas de Judío"), su poesía, a diferencia de otros *javerim* suyos, no se enreda en la trama de su abstracta condición judía ni se ensordece con el grito de liberación en pos de Sión resucitada. Hay una herida abierta en este joven

judío porteño que dice mucho más de su congoja y la sed por abreviar en la Tierra Prometida que tanta poesía sionista retórica de los años 40. Un ejemplo es el poema que dedica a un amigo *gentil y* que titula *Tu mano y la mía*.

*Y tanto que tengo para dar,
tantos secretos jóvenes,
tantas canciones.
Pero siento que en tus calles
se esconden a mi paso los árboles
y los niños murmuran,
y en una fiebre de soledad
las paredes y las casas y los hombres
rien de nuestro silencio.
Siento este suelo lejano,
un frío de extraño
y mis heridas de caminante sin rutas me atan a mis sueños.
Siento que mi Amor caliente, que pesa y acaba el frío de mi
Amada, judía en su Amor y en sus temores, no jmeden llegar a
tu alma, gentil, porque ni tu calle, ni tu casa, ni tus árboles ni
tus niños, ni tu carne quieren, porque no me alcanza tu Amor
caliente, porque lo apaga mi heredad amarga, porque mis
heridas de caminante sin rutas me atan a mis sueños...*

(Marzo 1945; págs. 41-42)

Sólo cuando llegue a la "Tierra del milagro del Hombre y de la arena", este exiliado porteño, a pesar de haber nacido en Buenos Aires, se sentirá capaz de amar las calles y los árboles de su barrio natal. En efecto: este judíoerrante, tiene demasiado anudadas las vendas de las heridas de sus sueños de peregrino.

Otro tono completamente distinto se hace oír en los versos sionistas de León S. Pérez. En *Israel de setiembre* ² la voluntad de autoafirmación nacional y cultural judía es un proyecto poético en el cual se reconocía toda una generación de jóvenes *jalutzim* que eligieron cambiar la vida gentil del país y, simultáneamente, romper con el hogar burgués. Expresamente afirmaban que la amada poesía de un Alberti, un Nazim Hikmet o Lanhgston Hughes no las resultaba suficiente para reconocerse en su especificidad judía argentina.

"Escribo sobre las inmensas raíces de lo judío en la cultura del mundo, sobre su soplo secular en todos los idiomas y bajo todos los climas", afirma Pérez en el prólogo. "La generación a que pertenezco vio y ve la reconcentración de Israel en su país. No veo hombre en nuestro siglo cuyos conflictos sean más agudos, más intemperantes que los del judío. Se

halle en Israel o fuera de él, se sumerja en la vida de las comunidades judías o viva a su margen, una corriente meandrosa o violenta, lo provoca. Nada se da sobre su conciencia sin apremio, sin desgracia, sin tragedia. Un estado soberano: ¿sí o no?; ¿quieres ir?: ¿sí o no?; ¿quieres ser judío?: ¿sí o no?...", (págs. 8-9).

Pero Israel tuvo que aguardar hasta el estallido de la Guerra de los Seis Días para que algunos intelectuales judeo-argentinos escribieran sobre sus vínculos más profundos con ella. También en el Río de la Plata, la amenaza a la existencia del Estado hebreo en 1967 conmovió a tal punto que un grupo de escritores judíos, angustiosamente, descubren la necesidad de interrogar su propia identidad. León Rozichner publica *Ser judío* (1967); José Itzigshon, *Una experiencia judía contemporánea* (1970); León S. Pérez, *La identidad reprimida* (1969); Fernando Runa Cambá, *Tránsito hacia mí mismo* (1971), y Bernardo Verbitzky, una novela que resume y condensa a todos: *Etiquetas a los hombres* (1972).

Vicisitud judía subtítulo Runa Cambá su obra de teatro; y, en efecto, el verdadero centro de la inquietud del protagonista no es tanto la discusión política que separa a antiimperialistas prosoviéticos como Felipe, de los sionistas. Porque la posibilidad de la desaparición de Israel, de pronto, lo desasosiega al punto de descubrir que lo perturba hasta el vértigo de sufrir la anomia de su identidad. Tuvo que ocurrir esa siniestra posibilidad para que ese militante comunista — que tenía "a la clase como única distinción" y al "Hombre por encima de todo" — descubriese la verdad que le grita su suegro burgués: "Para todo el mundo la cosa fue así, siempre; argentino, japonés... Sólo nosotros jugamos al hombre-humanidad. Pero ese hombre no existe. La diáspora nos hizo abstractos; Israel nos vuelve concretos"³. Tan concretos, que ese argentino de izquierda se siente "estafado" cuando su afectividad judía estalla y le obnubila la razón. Este militante antiimperialista, de pronto, confiesa una impúdica desviación ideológica de su corazón judío: cuando la campaña del Sinaí, en 1956, "una cosa eran Inglaterra y Francia, y otra distinta Israel. Condenaba la agresión, pero yo mismo avanzaba con los israelíes. Eso me dolía como una traición"⁴.

Descubrirse condenado a ser aquello que tan ansiosamente reprimió como si fuera la parte menos importante de su persona: ésa será la verdad dolorosa que el cuestionamiento de la existencia de Israel le hizo confesar a Felipe ante su hijo Rulo, alienado del judaísmo: "No lo sentís ni lo querés... No se es judío por simpatía o adopción. Se nace... Y para nacer nadie consulta tu voluntad. No te educamos judío; sin embargo, lo judío te involucra sin remedio. .. Estoy obligado a comprender lo que siento y elevar mis sentimientos a una conciencia crítica: no tengo alternativa"⁵.

Israel en peligro durante 1967, paradójicamente, le revela su propia fortaleza interior frente al gentil, ese "prójimo que me siente por analogía".

De aquí en más, Felipe comprende que "la diáspora tiene otra dignidad". Porque descubre simultáneamente que en Israel "nosotros somos nosotros: no más miedo a que te desconozcan hombre". Por eso, Felipe es consciente que para llegar "a la hora del hombre,

debo llegar judío... Aunque niegue y reniegue, no puedo sustraerme de ser lo que soy. Si yo nunca pisara Israel, mi vínculo existe, ineludible. Es el nexa tácito, incuestionable..."⁶.

Pero la guerra árabe-israelí de 1967 no sólo provocó una toma de conciencia de la identidad judía: también despertó una oscura culpa ante la tragedia de los derrotados: los refugiados palestinos.

A Marcos Aguinis le dolió el sufrimiento palestino y decidió ponerse en su misma piel de desterrados y apátridas. Pero con los jirones hechos pedazos de las esperanzas frustradas y la angustia de los refugiados por antono³⁹⁴

masía: los sobrevivientes judíos del Holocausto. *Refugiados*,⁷ novela escrita unos años antes de la guerra de 1967, constituye el intento de un escritor judeo-argentino de asumir la desdicha del refugiado palestino a través del azogue de la memoria del refugiado judío. El desdoblamiento del dolor judío en dolor palestino, logra hermanar en la ficción a ambos enemigos que luchan por el derecho a una misma tierra capaz de ampararlos del apremio y la humillación de vivir sin patria. Pero, como veremos en seguida, este ardid de permutas y semejanzas de dolores equivalentes pero radicalmente distintos, sólo logra literariamente crear la ilusión de una identidad gemela. A tales efectos, el autor judío decide desdoblarse en un narrador palestino cuyo hilván de recuerdos desmadeja y se ovilla con las memorias de otros refugiados judíos del libro.

1. Crónica de un palestino: la identidad gemela de la pareja judeo-árabe

La novela de Marcos Aguinis está narrada por un refugiado palestino en el exilio quien hace su especialidad de neuroeirugía en un hospital de Alemania en 1960. A pesar de la cómoda atmósfera de becario en país extranjero, el palestino no olvida en ningún momento que es un refugiado. Pero la peculiar percepción de su condición se va revelando al lector no tanto por la apelación a la *otredad* del exiliado y la diferencia del desarraigado que perdió su patria, como por una sospechosa actitud de empatía hacia la *semejanza* con otro refugiado: una sobreviviente judía del nazismo que se hizo ciudadana israelí. Este punto de partida del autor organiza todo el relato, anuda las increíbles casualidades de ambos destinos, y va construyendo una fábula en la cual el conflicto judeo-árabe se desplaza del primer plano porque el destino trágico del refugiado árabe se superpone con el destino también trágico de la ex refugiada judía.

El abuso de la simetría para explicar la vida del refugiado árabe y de la sobreviviente de Auschwitz obviamente busca homologar ambas desgracias: la sobreviviente vive en *Ramle*, la misma ciudad de la cual huyó la familia del refugiado luego de la guerra del 48; a su vez, el infortunio y desdicha que sufren en los campamentos de la UNWRA en países

árabes se parece mucho a esa humillante mendicidad de los inmigrantes judíos ilegales que los británicos confinaban en los campos de *disjilaced persons* luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Una metáfora de fraternales connotaciones humanitarias abre el relato: el cirujano palestino opera al padre adoptivo de Miriam (un diplomático israelí que sufre un accidente automovilístico) y le salva la vida. Casi inmediatamente le sigue la otra metáfora —el amor—, que culmina ese deliberado desdibujamiento de las profundas diferencias entre los destinos del judío y el palestino y encubre el conflicto. El amor romántico del palestino y la israelí, ambos becarios en Friburgo, los confunde en ese vértigo de amor que hace girar las esferas, como le recuerda Miriam a su amado, recitándole un poema erótico persa: "Si no hay unión posible contigo, prométela al menos a mi esperanza", le ruega Miriam al palestino, animándolo a que no tema faltar al odio jurado entre ambos pueblos, ya que el amor cauteriza las heridas y une a ambos enemigos. En esta inversión simétrica de los destinos del árabe y el judío, los sufrimientos se compensan y las mutuas humillaciones se neutralizan en una suerte de paralelogramo del dolor. Así, la muerte de Iacov a manos de los fedavín, ese poeta amigo de Miriam que vivía en la misma ciudad de *Rarrde*, parecería exorcizar las culpas por las injustas víctimas árabes de la guerra de Liberación israelí. (pág. 177).

Pero la construcción de la metáfora que homologa simultáneamente ambos destinos, connota la explícita alusión a la inicua explotación por la cual los refugiados palestinos sufren en los países árabes y hermana el trágico destino de Miriam, asesinada por un nazi, quien (¿casualmente?) había sido el asesino de su padre durante la guerra. Es decir: el *nconazismo*, infiltrado también en los países árabes, es al precario destino judío lo que el panarabismo estrangulador de la Partición de Palestina es al destino de los refugiados. "Ningún pueblo comprendería mejor a los árabes que el judío. Estoy convencida. Los judíos hemos padecido infinitas torturas. Casi siempre estuvimos solos. El Estado de Israel sigue el mismo curso: algunos profesan simpatía, otros le prometen ayuda, pero llegado el momento crítico, Israel queda solo. Los judíos somos minoría fuera de Israel, e Israel es minoría entre las naciones... Y fíjate, lo mismo ocurre con los palestinos: la cacareada solidaridad árabe buscó usarlos en provecho de intereses que no tenían en cuenta solamente sus legítimas aspiraciones. Cuando los palestinos exigían demasiado, también se los abandonó o castigó, lo debes saber muy bien", dice Miriam a su amante (pág. 206).

Numerosas páginas de la novela están consagradas a relatar ese paralelo de los dos pueblos de refugiados. A tal punto es intercambiable la identidad gemela de ambos personajes que la estudiante israelí se ufana de entender la desgracia del palestino aun mucho mejor que los otros árabes: ella acepta la lucha del nacionalismo adversario al suyo para conseguir "la dignidad de un Estado propio". Más aún, le dice Miriam: "Mi amor

hacia Israel me impulsa a comprender tu causa, que fue traicionada por los mismos árabes que afirmaban defenderla. Jordania en primer término, se tragó la margen occidental del Jordán, destinada al Estado Palestino. Durante tres lustros nadie exigió el fin de la usurpación jordana. Sólo se habló de usurpación israelí retaceando la verdad", (pág. 207).

Ahora bien: esta homologación de situaciones distintas, este empeño en compartir una identidad gemela, por parte de dos adversarios trágicamente enfrentados en el Medio Oriente, pero que se aman en una ciudad alemana, logra fácilmente des-historizar el conflicto. Los amigos árabes exiliados en Alemania juegan en torno del palestino un idéntico rol conspirativo al de los nazis que acechan a Miriam. La parte de culpa y responsabilidad de los israelíes ante el drama de los desterrados palestinos se escamotea hasta el olvido: un imperceptible desplazamiento en la construcción del relato sólo responsabiliza a la dirección feudofascista palestina del Mufti de la derrota y evacuación de Ramble y de los poblados árabes durante la guerra de 1948. Además, como el relator de la narración coincide en la ficción con el personaje palestino, el lector se convence de que la verdad de la historia también coincide con el convencimiento ideológico del palestino, enamorado y seducido por la joven israelí, de quien, paradójicamente, nada conoce salvo su nacimiento y su presente. Lo demás, "era un enorme hueco incomprensible... ¿Cómo Israel? Surgió de repente, con vigor, y se instaló en el centro de mi vida... ¿Cómo Israel? Me fascina..., y atemoriza incluso" (pág. 207), confiesa el palestino.

El asesinato de Miriam a manos de un nazi alemán, y no por los palestinos, culmina la *revelación* de su vida. De ahora en más comprenderá el problema de los suyos con nueva luz, gracias a su amante, muerta por judía, no por israelí. Tal como lo afirma Freytag al final de la novela, el protagonista ha sido "elegido" por la Providencia, por el destino, o por la casualidad para interpretar el misterio de su vínculo con Miriam. "Desmenúcela.

Pulverízela si es necesario. Pero no deje que muera. Ella le hizo captar la tremenda fragilidad de los sentimientos y propósitos que ni abrevan en el amor. Sólidas estructuras fraguadas en el prejuicio y en el odio se quiebran como gajos resecos... Para usted, Miriam no es un mero accidente: es el instrumento de una conmovedora *revelación*. Y las revelaciones hinchan nuestras cabezas como un globo que va a estallar. Dé cauce a esa revelación. ¡Libérese, pues! Rompa su coraza de temores", (pág. 237). Y el palestino tiene que confesar su verdad, "aun contra sí mismo", esa verdad de una identidad gemela, revelada en el amor de su adversaria. Así, el ciclo de la historia de la refugiada judía —nazis, ingleses, y nuevamente nazis— se homologa en una nueva reencarnación diabólica: el odio de árabes como Ornar Dakani, hacia Miriam, la judía, "¿era la continuación del odio nazi? Cambiaban los atuendos, pero no el personaje", (pág. 236).

Sólo el hechizo del amor hacia el adversario rompe, para el narrador, este círculo de odio y muerte. "Si no hay unión posible contigo, prométela al menos a mi esperanza", le pidió Miriam cuando se conocieron. Precisamente, la identidad gemela de ambos refugiados sale reforzada al concluir el relato. Pero esta moraleja optimista que se alimenta de inversiones simétricas y de situaciones ficticias desconoce la dialéctica dramática del Doble y del Otro porque ha intentado, astutamente, escabullir el espesor y la opacidad de un conflicto histórico entre los gemelos, es verdad, pero que siguen luchando atroz, implacablemente, por descoyuntarse de una misma columna vertebral. En efecto, la verdadera otredad, para el israelí, es el palestino: no el nazi. Y, por supuesto, la dramática alteridad del palestino es el sionista: no el árabe sirio o egipcio, por más que lo traicionen.

Ahora bien: si esta fábula novelada podía expresar una visión romántica del drama árabe-israelí cuando salió *Refugiados*, editada por primera vez en 1964, su segunda edición de 1976, al cabo de nueve años de la ocupación israelí en Cisjordania y Gaza que transformó el problema de los refugiados en un conflicto nacional entre dos pueblos, ¿no expresa tal vez la zozobra de intelectuales humanistas judíos como Aguinis, ante los términos trágicos de este enfrentamiento político y ético? Esta *Crónica de un palestino*, con que se cambió el título original de *Refugiados*, ¿acaso no testimonia mucho mejor que el drama histórico y nacional que pretende novelar, ese otro conflicto interno y moral que atormenta desde 1967 a numerosos y honestos intelectuales judeoargentinos ante el espectáculo sangriento de la guerra en Tierra Santa y la 398

sustitución del dolor del otrora refugiado judío, ahora reemplazado por el dolor del refugiado palestino, ese gemelo inverso de su identidad anegada de sufrimiento y exilio?

2. Tierra Santa en la imaginación y el misterio en la joven generación de escritores judeoargentinos

"...huir, huir, huir, hacia Gor y su ciudad sin llama, su ciudad sin horno; huir en dirección contraria a los trenes donde se apretujan miles de cuerpos contaminados ya para siempre, *des hommes de nia race*, huir había sido su destino: huir de las palabras que Atenas no podía creer, huir de las palabras que el mundo se resistió a creer, *et la neige tombe et tombe*". (Marcos H. Barnatan. Gor).

La tentación de escribir sobre Tierra Santa (no el Israel terrenal), sedujo a algunos jóvenes escritores y poetas judeoargentinos nacidos en la década del 40. Escribir era un acto genésico: emprender el viaje encantado, encomendándose a los misterios de la Cábala, como si fuese un talismán protector que acompañaba a los viajeros impacientes por descubrir las propias raíces.

No todos lograron volver, al cabo de una temporada en la Jerusalem Celestial, o en la mística Safed de Isaac Luria. Sin embargo, lo importante fue el desafío y sus riesgos: vislumbrar las maravillas del Origen.

Marcos Ricardo Barnatan inició su peregrinaje con el poemario *Los pasos perdidos*⁸ (particularmente su tercera parte) y luego comulgó con los secretos de los Números Cabalísticos en Tierra Santa en la novela *El laberinto de Sión*⁹, cuyo resplandor, por momentos, lo ciega de tanta luz zohárica hasta volverlo irreconocible. Finalmente, en su otra novela, *Gor*.¹⁰ el viajero se extravía: su búsqueda del génesis, parece una huida anfetamínica, y sólo reverbera, anónimo y desarraigado, extraño e impreciso, como un cristal no tallado.

Pocos escritores como Mario Satz han logrado, felizmente, hacer el viaje de ida y vuelta. Porque muy pocos, poquísimos, son humildes ante los misterios de la Cábala, y tienen el coraje poético de resistirse a la *droga* mística: esa ebriedad de los sentidos que los torna incapaces de respirar aire silvestre, sin incienso. Barnatan, y también Satz, peregrinaron por distintas ciudades de Europa y América en pos de los orígenes: pero, irremisiblemente, arriban a Jerusalem.

Ahora bien: mientras en *Gor*, ese mítico paraje donde se hace tan difícil reconocer a Jerusalem, a fuerza de deleitarse con un untuoso tejido de palabras fosforescentes, ellos nunca dejan vislumbrar su centro axial, en la novela de Satz, en cambio, la Jerusalem de cobre y miel es una presencia con olores, llantos, luminosidad oceánica y amor humano.

3. Jerusalem, o el peregrinaje transhistórico al centro del mundo

El espacio mágico donde aparecen y desaparecen, fulguran y se eclipsan, vuelan y sueñan, mueren y se reencarnan los personajes de las novelas *Sol* (1976) y *Luna* (1977) de Mario Satz, se despliega en torno a dos ciudades * gradas: Jerusalem y Cuzco. La fascinación de Jerusalem en jóvenes como Max Fernando, Shajar, Mario, Lionel, no tiene que ver con ninguna voluntad por historizar su identidad judía. Más bien ellos buscan, bellamente, fantásticamente, ser habitantes del Cosmos para lo cual se proponen hermanar

las culturas, descender a los orígenes, reverberar en los paisajes más disímiles una suerte de fotosíntesis universal.

La dimensión de lo maravilloso es la genuina Tierra Prometida en pos de la cual estos peregrinos del misterio están dispuestos a consagrar sus vidas y sus muertes. Y si la Jerusalem de Satz se convierte en la sístole de esta aventura poética, la recuperación de la tradición judía esotérica sólo cobra sentido en las franjas astrales del arcoiris donde se constela con los latidos de la diástole de las otras culturas místicas de las grandes civilizaciones. Así, el mundo cabalístico de Lionel Safrán, o la recuperación del judaísmo ocultista para Max Fernando, necesitó pasar antes por los acoples o intercambios con el arte precolombino, para luego necesitar de Jerusalem. Contactos y maridajes maravillosos e inverosímiles como las revelaciones del sinólogo Tao Lang acerca de las migraciones chinas a Sudamérica que necesitan escanciarse en el I-Ching y posar en Cuzco.

Es que el tiempo esférico de estos personajes les permite ese privilegio de la sincronía y gozar del don de la circularidad y la unidad de la memoria que facilita el tránsito de un lugar a otro del planeta, como si fuesen ondas en el éter, más que seres humanos cotidianos. Max, por ejemplo, logra reencarnarse en el rey Salomón y, simultáneamente, en Pachaeútec; Jerusalem es, para Shajar, la ciudad hermana del Cuzco "como si en la raíz de la piedra —miel ocre en una, azul profundo en otra— radicara la cifra oculta de su significación mutua".

Para Tao Lang los cuatro *suyus* del imperio incaico se homologarían a los cuatro barrios de la ciudad amurallada... "La *tetrakys* pitagórica, el cubo perfecto de la rueda. Dos ciudades, dos culturas, dos visiones de la realidad. León de Judea y el puma del Altiplano..."¹¹.

Quizás el personaje a quien más queme la sed de absoluto sea Max Fernando. ¿Acaso ello explique su insaciable necesidad de identificación con los otros? Max Fernando descubre el judaísmo gracias a la religiosidad de Lionel, pero su identificación es selectiva y heterodoxa: los misterios de los Salmos y la Cábala le fascinan por lo que abren de subterráneo y aéreo al mismo tiempo. No sólo un precoz orgullo de converso lo llevó a creerse reencarnación de Salomón: también lo sedujo la estampa del judío oriental. Amaba mimetizarse con los yemenitas "por su extraña mezcla táctil, persa-india-español-ahúngara-judía". Y en Jenisalem le hablaban árabe. Además, Fernando era radicalmente precolombino, de manera que sobre una medalla de plata, junto a una estrella de David "pelicanos y serpientes —fauna de sus primeros dibujos— trenzaron el collar heráldico que se hizo hacer en Nueva York"¹².

El sincretismo religioso lo condujo, en el fondo, al judaísmo. Porque se consideraba "un judeo-cristiano en pugna con su dragón interior. Un San Torge de Lanza, en algún invisible territorio neurónico, perseguía al dragón de barro de la huaca peruana".

Para el narrador de *Luna* constituye un misterio la fascinación de Shajar por "la invisibilidad metafísica del judaísmo", cuando la sangre selvática de su madre peruana y el fervor de cazador de tortugas de su abuelo amazónico "vivían a flor de piel" en el cuerpo bello de la hermana de Max Fernando.

Lionel Safrán, sobreviviente de los campos de concentración, se refugia en el estudio del Talmud y los libros del misticismo judío. Vive en un sótano de la Avenida de Nueva York, pero es contemporáneo de todas las

edades de la historia judía, incluso la actual, que está convencido se despliega en Israel. Por eso lo persiguen los *Gheonim*, esa secta de infernales antisemitas, versión inversa de la conspiración sinárquica de los *Protocolos de los Sabios de Sion*, para quienes el verdadero enemigo es el judío cabalista capaz de encarnarse en *todas y en cualquier parte* del universo. Este *Jozer Betshuvá* que descubre el Tetragrama divino en el número que los nazis tatuaron en su brazo, no llega a comprender la experiencia del Holocausto sino a través de los intercambios mágicos con los polos más opuestos de la realidad.

La pasión miniaturista por las letras hebreas y su confianza en el poder de la palabra se alimentan en la alquimia. Como en esa extraña historia del alquimista medieval Nicolás Flamel que había obtenido todos sus conocimientos para transmutar los metales viles en oro del libro de Abraham el judío; ahora Lionel ansia ser su reencarnación y el depositario de los misterios del universo. Este ser textuado en las escrituras hebreas, descubre, sin embargo, un valor numérico en las letras sagradas hebreas equivalente a los números de los griegos euclidianos, y a los vegetales de los aztecas. Sus lupas esféricas, cilíndricas, con las cuales escanciaba la transparencia de la luz bíblica, tenían relaciones muy ocultas con las drogas. Para Lionel, la misma sed de infinito y de génesis unían la lupa de Spinoza con la droga en Teotihuacán.

Por otra parte, Mario, el poeta, descubre un sentido nuevo al judaísmo viviendo en Jerusalem. Es el lugar sagrado, cita de todos los peregrinos, los místicos, la rosa de los vientos, los hippies en busca de un gurú invisible. Es el sitio donde los conflictos de los hombres, misteriosamente, desaparecen. Lo subyuga la Jerusalem Alta, "donde no se venden periódicos v, en realidad, nadie los lee: hasta la Torá queda abajo, en el mundo de las prohibiciones y diferencias. *Aquí* no hay judíos, cristianos o musulmanes. *Aquí* hay solamente ángeles, hombres que han trascendido, por una muerte justa o un amor absoluto, los límites de las murallas".

Este es el espacio encantado de Mario, comprimido entre las colinas, las nubes luminosas y las piedras de ágatas: morada sagrada para embelesarse escuchando el repiqueteo de bronce de las campanas, sonando con el establo del caballo del Profeta, ilusionándose plañir la lira del joven David. En cambio, la historia, y sus dramáticos riesgos, se repliega, rendida por el esplendor de la Hierofanía: "En este aquí profundo, el cruzado y el crucificado, el árabe, el judío, el turco, el griego, el armenio, el inglés, y todos los que han ejercido 402

dominación en este sitio, que lo han amado y odiado, son apenas una pequeña flora, un musgo que surge de la porosidad de la piedra, se desarrolla unos milímetros y muere olvidado de su pasado" ¹³.

La Jerusalem "aérea": ese es el centro imantado que atra a los personajes de *Sol y Luna* en su peregrinaje astral por el Planetarium. Y la revaloración de su judaísmo, sus cruces y metabolismos con otras culturas cósmicas, está bellamente metaforizada en el lenguaje místico de Lionel, que vuelve futuro al pasado y pasado al futuro, "pues el presente, como Dios, es inasequible".

Tan inasequible que el Anciano de los Días junto con Pedro —uno de los poquísimos personajes con conciencia histórica de la novela y el único que comprende el drama del conflicto árabe-israelí— cierra las últimas páginas de *Sol*, víctima de la agresión de un palestino. Todo se salva en esta "mente judía en un cuerpo griego": su alegría de vivir, el júbilo de amar, la lucidez que hace doler. Sólo le reprueban su intransigencia crítica con la política israelí respecto a los árabes. Como dice el coronel Maayan del Anciano amigo: "Conozco bien al viejo zorro. Es un judío masoquista que ama la acusación de los *goim* al punto de necesitarla cada cierto tiempo" ¹⁴

Lo más rico de esta novela, entonces, yace en los escarceos de Satz en aquellos ámbitos alejados de la historia y la contingencia humanas. Israel —y su Jerusalem celeste— apenas rozan el drama de su pueblo y el dolor de sus gentes. Y la guerra —a diferencia de su tratamiento en la última novela de Satz: Marte— pierde el espesor y el sufrimiento a fuer de tanta magia y abuso de la sincronía.

4. El sionismo de los rebeldes y perplejos

*En Gualeguaychú soy un
argentino de segunda clase porque
soy judío.*

*Y en Jerusalem sería un judío
de segunda clase por ser argentino.
Yo era otrora un argentino de segunda
y un judío de la entonces clase única.*

Vino la dicotomía de esta última, y héme ahora
hasta judío de segunda.

(Carlos M. Grüttemberg: *Junto a un río de Babel*) Argentina e Israel son dos amores

entre los que oscilo
y tanto me cuesta optar que hace años vengo eludiendo definirme.

(E. Toker, *Saga Judía*)

Samuel Pecar fue el primero entre los escritores judeo-argentinos en hacer el retrato costumbrista de algunos jóvenes que decidían hacer *alia*. Sus dos libros testimoniales —*La generación olvidada* (1958) y *Los rebeldes tj los perplejos* (1959)— cuentan con humor el registro melodramático de las quejas y malasangres de los padres de los muchachos y muchachas que los abandonaban por el trabajo en un kibutz. Sus aguafuertes, mechadas del argot del ghetto porteño <le la década del 50, narran las vicisitudes de los futuros *jalutzim* que renunciaban a sus estudios, a un porvenir económico y, especialmente, a la familia. Eran intrépidos, idealistas, desinteresados, quemados por el ideal que enaltece al personaje de *La rebelde*¹⁵. Estos "hijos ingratos", hacían llorar ríos a sus padres: pero jamás dudaban de su deber, Juraban un mandato moral, antes que político, una suerte de pacto de hermandad e iniciación adolescente entre los *javerim* que juntos hacían *alió* a Israel. Los jóvenes de Pecar sólo escuchan de sus líderes, el llamado irresistible de la autorrealización sionista: ¡¡*Síganme!!*

En la década del 50, la *aliá* no generaba culpas entre los jóvenes, porque muy pocos rompían ese pacto sagrado. Los padres se consuelan, finalmente: sus hijos *olim* que viven y luchan en Israel constituían la cuota familiar del orgullo, la dignidad judía puesta nuevamente de pie. Incluso algunos de ellos, también se van, siguiendo a sus hijos. No esperan, como el Dr. Schapira, en el relato *Una pregunta*, que tome él mismo la iniciativa de irse a pesar de sus

cincuenta años. Sus amigos le preguntan: "¿Por qué se va? ¿Por qué dispara, así, de golpe, como si lo persiguieran? ¿Le va mal? ¿Han cometido alguna injusticia con él? ¿El barrio no le respondió? ¿Por qué los abandona?"¹⁰. Y cuando Schapira les responde, Saúl Cohén cree que le habla en otro idioma: "Mi esposa y yo tenemos pendiente una deuda. Durante la matanza judía en Europa, mientras exterminaban a nuestros familiares, nosotros nos quedamos aquí, muy cómodos, rodeados de bienestar. Después, cuando se fundó el Estado de Israel, y salimos a la calle con nuestras colectas, cada peso que recibíamos nos llenaba de vergüenza, porque nos daba la impresión de que con ese dinero tratábamos de pagar nuestra pasividad frente a aquella masacre, nuestro viejo silencio inexplicable, en lugar de correr a Israel en seguida, en ayuda de los sobrevivientes. .

Esta culpa es completamente ajena a la inmensa mayoría de los Saúles del Once y Villa Crespo. "Sintió poco y nada los horrores de aquella masacre que tanto altera al doctor

Scliapiro", dice el narrador, para preguntarse, inmediatamente: "¿Qué clase de sujeto es Saúl Cohén? ¿Es un hombre del montón, un Don cualquiera —buen marido, buen hijo, trabajador, ambicioso, honesto a pesar de él y deshonesto también a pesar de él—, lo que se llama un tipo normal, perdido en la columna de seres normales que se yergue frente a esa lomita de extraños deschavetados como el doctor Schapira?" Estos jóvenes que no participaron en los movimientos juveniles sionistas y apenas están brotados de una "urticaria de judaísmo", no tienen culpa: no son rebeldes, ni están perplejos.

Tan sólo la hibridez de su judaísmo provoca alguna que otra duda en relación a la educación de sus hijos. En medio de esa vida blanda y flácida, "cómoda en su actitud de hombre anfibio, afirmándose un rato aquí y un rato allí, picoteando en una orilla y en otra", estas nuevas generaciones de judíos argentinos apoyan a Israel, contribuyen a sus campañas financieras y expresan su solidaridad. Pero continúan en la hibridez, no saben si legar a sus hijos "el sí o el *no* del judaísmo: desean ser diferentes, pero al mismo tiempo, iguales a los *go'im*". Estos prósperos Saúles que ya figuran en la comisión directiva de la cooperativa barrial y pronto serán activistas de la comisión de padres de la escuela hebrea, son judíos de tiempo libre: sin dudas, y sin vergüenzas. . . p Israel les parece tan natural que exista, "como les resulta natural que existan 405 judíos y no judíos"¹¹.

Sólo a la generación siguiente que rompió el pacto, Israel le suscita culpa. Son personajes como Jorge, en el relato de Marcos Aguinis *El profeta en Nínive*: rebeldes que perdieron su rebelión, y tampoco se animaron a vivir mucho tiempo en la perplejidad.

Pero para ello, tuvo que suceder otra generación a aquellos rebeldes y perplejos de los años 50. Y, sobre todo, los escritores judco-argentinos impactados por las guerras de 1967 y 1973, elaborarán una imagen mucho más angustiada de sus vínculos con la patria judía.

5. Sionismo y culpa

Jorge se imagina que David, el compañero admirado de su época de militancia sionista, viene de Israel a visitarlo. Pasaron veintiséis años desde entonces, pero el cuento *El profeta en Nínive*, de Marcos Aguinis, comienza precisamente con el racconto de esos años en que ambos juraron hacer la revolución en un *kibutz*, cambiar de vida y transformarse en *jalutzim*. Jorge, junto con otros compañeros del movimiento no hicieron *alió*, aburguesándose completamente. David, su alter ego, se torna en paradigma ejemplar del hombre realizado ideológicamente.

Mientras David vivía a lo lejos, en su *kibutz*, era un modelo idealizado, por más que generaba mala conciencia. Sin embargo, su inminente visita despierta culpa y desasosiego. Por empezar, la dificultad de Jorge por explicar su enriquecimiento y la vida de ejecutivo millonario, salvo apelando a los lugares comunes acerca de la prosperidad económica de los judíos. "Península Esmeralda ha

logrado un éxito increíble: su clima estable, la profusión de bosques, la buena comunicación —explica— chupó el mejor turismo. Y tras él vinimos los judíos: somos ya muchos, pero siempre parecemos más; la ley se repite: es bueno y es malo. Mejoró la construcción, se cotizaron las tierras..., y por ahí aparece una leyenda antisemita. Si te quedás una temporada encontrarás más de un compañero de juventud"¹⁹.

Jorge, de familia judía pequeñoburguesa, representa la mentalidad típica de esos muchachos hijos de inmigrantes quienes encontraron en el sionismo socialista una concepción de vida revolucionaria para trascender los achaparrados horizontes de sus hogares, pero simultáneamente estaban tironeados por la ideología de ascenso socioeconómico que febrilmente labraron sus padres para ellos, o cuya realización confiaron a través de las avenidas profesionales y la carrera empresarial.

Jorge expresa cabalmente esa frustración ideológica en que finalmente se resuelve su contradicción. En efecto, en su casa "por un lado le inculcaron la identidad judía, y por el otro lo impulsaron a triunfar en el medio no judío; entre las humillaciones externas y el espoleo interno Jorge fue presa fácil del proselitismo sionista, pero el mandamiento opuesto no le dejó avanzar hasta las últimas consecuencias. Tras navegar en las aguas calientes de la redención colectiva, emprendió la marcha vulgar del progreso burgués. Trastocó el 'sionismo de oro' en 'oro para sí mismo'. Lo altruista se hizo egoísta. Y así como durante el enardecimiento juvenil incubaba el cálculo adulto, en este último subyace —vergonzante y amonestado— el viejo y abrazante ideal", (pág. 38).

En cambio Olga, su mujer, nunca estuvo educada en movimientos juveniles sionistas y vivía su aburguesamiento sin ningún tipo de culpas. De ahí la incompreensión, el fastidio por las desazones de Jorge, esa ansiedad de seguir todavía con ese "allá", vinculado con los símbolos, lenguajes y emblemas del sionismo, mientras su vida burguesa prosperaba en el "aquí", materialista y banal.

"El ideal juvenil ya había sufrido una metamorfosis. Los antiguos cantos y consignas pasaron a nuevas formas en que viajes y congresos, visitas oficiales y recepciones, misión honorífica y un jugoso negocio privado aparentemente no avegüenzan ni se contradicen", (pág. 38).

Ni del todo aquí ni, por supuesto, allá. O, mejor dicho: estar con el cuerpo aquí y con la cabeza allá.

Disociación vivida con muletillas y en la hibridez, como le reprocha Olga cada vez que le habla con un *yargón* mechado de palabras hebreas que ella no comprende. "No te das cuenta —le responde Jorge al oído— cuánta vibración producen esas palabras sueltas; es como si te trasladaran a otra parte; estás aquí, pero es otra parte; paseo es cualquier paseo; *tiul*, en cambio, es el tipo de paseo que hacíamos en grupo, el que esperábamos hacer en Israel, ¿me explico? Es el pasado y el futuro a la vez, emoción doble, más que doble; distinta. Pero Olga insiste: ¿Por qué no estudiaste hebreo, si tanto te emociona? ¿Por qué no decís *todas* las palabras en hebreo? Te conformás con las muletas: hablar en híbrido es hacerlo con muletas", (pág. 39).

Por eso la llegada de David desata todas las culpas y anhelos de esa cofradía de *javerim* que necesitan ser perdonados por el único de ellos que hizo *aliá*. No extraña que David encarne una figura mítica, profética, un *kibutznik* heroico y Superstar: ostenta la imagen del *jalutz* que trabaja con la azada y empuña el fusil. Durante veintiséis años Jorge tiene un sueño recurrente, obsesivo: el momento de su despedida de David en el puerto, cita a la cual Jorge no tuvo el coraje de ir ("sintió culpa, vergüenza y se quedó en casa") pero que su amigo perdonó; de pronto David aparece en la cubierta del barco, "saluda con el brazo en alto, desciende los escalones, habla de Jorge... y Jorge se acerca, le estrecha la mano, lo abraza, le ruega que lo perdone", (pág. 36).

Esta metáfora se va desplegando a lo largo del cuento hasta cristalizarse en el núcleo generatriz de sus significaciones. Literariamente el relato alcanza su mayor densidad en ese rito de expiación colectiva de todos los *javerim* bailando en torno de un fogón a orillas del mar, implorando el perdón de David despojados de sus máscaras, y arrepentidos de haber roto el pacto.

6. El kibutz: búsqueda de la utopía sionista

"Deportista: Insisto, no sacrifican su vida. No se cuelgan un cartel que diga: Mi vida terminó, nada de eso. No. Es cierto que tienen que ser pocos, y son pocos. Los *maquis* franceses eran pocos, los sacerdotes son pocos, también son relativamente pocos los que viven en el kibutz... Llamalo vanguardia si querés... Los podés llamar masoquistas, o revolucionarios auténticos, u hombres que se mueven por inercia, los podés llamar frustrados, realizados, engañados, maravillosos. Pero siempre serán pocos. No podés proyectarlos como modelo de vida para la humanidad, porque es utópico..." (*El caramelo descompuesto*, Ricardo Feierstein).

La búsqueda de una utopía revolucionaria en Israel es el centro que agita y angustia a los jóvenes argentinos que discuten (acompañados de una melodía descendente en la novela *El caramelo descompuesto*, de Ricardo Feierstein)²⁰ el sentido de sus vidas en un kibutz. Casi todos ellos hicieron el descubrimiento de su identidad durante la década del 60 en que el antisemitismo provocó un despertar de la conciencia judía entre universitarios intelectuales

de Argentina. El sionismo socialista les ofrecía hacer el aprendizaje de su condición a través de la ideología y la praxis concretas... Así, numerosos jóvenes asimilados como El Lungo o El Deportista, que habían militado en la izquierda nacional, hicieron el pasaje al sionismo en tanto respuesta política al antisemitismo que sintieron como un atropello a su dignidad. De ahí que para Jorge, por ejemplo, "la *Jativá* fue el instrumento que más me ayudó desde el punto de vista ideológico, allí pude analizar el problema judío intelectualmente como proceso dentro de una sociedad y sus posibles soluciones", (pág. 87).

Para jóvenes como Guga, que ya habían tenido educación judía, el ingreso a la *Jativá* y, luego la *aiiá* Idbutziana, constituyó la posibilidad de descubrir el mundo, emanciparse de la familia y del ghetto. "Yo conocía mi condición, y la vivía mucho más que cualquier otro: desde que tuve uso de razón siempre me dijeron: 'vos sos judío, vos sos distinto', 'no hagas esas cosas, son cosas de *goim*'. Pero en la *Jativá* me descubrieron una cantidad de cosas desde el punto de vista político: EE.UU. en Latinoamérica, el imperialismo, los árabes en el Medio Oriente. Comencé a adquirir otro camino y a liberarme completamente de ese clan que es la familia judía...", (pág. 88).

Estos jóvenes estudiantes reencontraban la esperanza de una experiencia revolucionaria que sólo el kibutz parecía prometerles: hacer la revolución social, nacional y personal simultáneamente. Asumir el sionismo significó, al mismo tiempo, descubrir el judaísmo y la invitación a cambiar de piel. Por eso, el tránsito hacia la comuna israelí, renunciando a los claustros universitarios con su consiguiente ideal pequeñoburgués en pos del carrerismo, les fue ofrecido por la *Jativá*, ese marco humano y político donde se ensayaban los gérmenes del ansiado *hombre nuevo judío* a consumarse en el kibutz. Precisamente, *El caramelo descompuesto* está escrito con la nostalgia de esa melodía que iba a ser compuesta coralmente en el kibutz. Y si el Lungo le confiesa al Deportista un error que los dos cometieron: "No hiciste *alió* a Israel, sino al kibutz", en el fondo no se trata de un equívoco sino de una certeza apasionadamente asumida: rehacer sus vidas *solamente* en el kibutz. Este espacio-promesa, aventura-nostalgia, es la verdadera Tierra Prometida, v carga de sentido, a la vez, una identidad de saldos y retazos, soldando un cuerpo burgués disociado de un pensamiento de izquierda. Porque hasta para cambiar el apellido galútico en el mismo proceso de reconstruir una nueva persona humana sólo podía 409 lograrse en la cita kibutziana.

Ahora bien, el escepticismo de *El Lungo*, que atraviesa casi toda la novela, surge cuando la Coral no logra componerse y la Melodía, tan buscada en el cuerpo colectivo del *garín*, orilla la utopía, pero se bifurca y desgrana en el individualismo de una sociedad de seres humanos, no de ángeles. Esta profunda desilusión está expresada, literariamente, en una especie de disonancia melódica, cuyo movimiento descendente registra las voces de los *javerim* que anhelan testimoniar su experiencia comunal, mientras que el movimiento ascendente de la melodía trunca se empeña en soñar el "kibutz del deseo".

Este sentimiento de desilusión personal, esa súbita madurez del Lungo convencido por vivirlo y no sólo por leerlo en Buber de que el "kibutz es "un no fracaso ejemplar", ¿no esconde tal vez una dolorosa conciencia de "haber llegado tarde" a la cita con la Utopía revolucionaria judía para la generación a la cual el Lungo se siente pertenecer? Hacia el final de la novela, expresa esta melancólica incredulidad. Sin embargo, el verdadero final

del libro hay que leerlo en el poema de Feierstein *Nosotros, la generación del desierto*, publicado en forma separada, pero que constituye el epílogo y clave de toda la novela. "Nosotros somos los que nacimos en la mitad de la colmena / bajo el viento áspero del desierto entre la generosidad y el olvido / y llegamos en un momento en que nadie / nos necesitaba... / No somos la historia ni el futuro"²¹. Su generación no estuvo en "la historia heroica de los ghettos" ni tampoco estuvo en "la fundación de las comunas" del Estado hebreo, "en la fiebre de los ojos que compartían / la clandestinidad y la insurgente góndola del sol". Es una generación que llega a las citas de la historia "siempre demasiado tarde o demasiado pronto". Y cuando ella quiso retomar las banderas "del esfuerzo personal, la revelación interior / el mundo ideal al alcance de la mano...", se despierta, súbitamente, de un sueño decepcionante, y hasta las palabras que susurraban las promesas más hermosas se le aparecen extrañas y lejanas. Aquí es donde se encara, hasta morderse la propia cola, el pájaro emplumado de su utopía comunal: de la ambición "por cambiar el pellejo agusanados del mundo", la frustración kibutziana torna a Feierstein en otro más de los "piadosos oficiantes del desarraigo / ... nos atrapa en un cono de melancolía / por todo lo que ya no seremos..."

Y la Utopía, que una vez sedujo la Tierra Prometida del socialismo sionista y kibutziano a tantos Ulises judeo-porteños como el Lungo, ahora se convierte "en ectoplasma del miedo". El verdadero final de la novela *El cara*⁴¹⁰

meló descompuesto, por eso mismo, hay que leerlo en el poema *Nosotros, la generación del desierto*²², genuino canto del cisne de toda una apuesta a la que Feierstein se jugó con valentía, y dolor.

NOTAS

¹ Bielopolsky, Fernando: *Esj>era* (Poemas), Ed. Feria, Bs. Aires, 1946.

Pérez, León S.: *Israel de septiembre*, poemas. Ed. Pueblo Judío, Bs. As., 1953. ⁸ Runa Camba, Fernando: *Transito hacia mí mismo* (Vicisitud Judía), Bs. Aires, 1971, Col. Teatro, pág. 44.

⁴ *Ibidem*, pág. 69.

⁵ *Ibidem*, pág. 53. ⁴ *Ibidem*, pág. 55.

⁷ Aguinis, Marcos: *Refugiados; Crónica de un palestino*. Ed. Planeta, Buenos Aires, 1976. Edición corregida. Las citas son de esta edición. Mi ausencia del país me imposibilitó comparar las diferencias entre la primera y la edición corregida.

⁸ Iarnatan, Marcos Ricardo: *Los jyasos perdidos*, poemas. Ediciones: RIALP. Madrid. 1968. Especialmente págs. 53/68.

⁹ Bamatan, Marcos Ricardo: *El laberinto de Sión*. Barral editores, Barcelona, 1971.

¹⁰ Bamatan, Marcos Ricardo: *Cor*, Barral editores, Barcelona, 1973.

¹¹ Satz, Mario: *Luna*, Ed. Noguer, Barcelona, 1977, pág. 22.

- ¹² Ibídem, págs. 87/88.
- ¹³ Satz, Mario: *Sol*, Ed. Noguer. Barcelona, 1976, págs. 66/67 y 109/110.
- ¹⁴ Ibídem, pág. 427.
- ¹⁵ Pecar, Samuel: *Los rebeldes y los perplejos*, Cuentos casi serios. Ed. Candelabro. Bs. As.. 1959, págs. 62/71.
- ¹⁶ Op. cit., cuento *Una pregunta*, pág. 159.
- ¹⁷ Ibídem, pág. 162.
- ¹⁸ Ibídem, pág. 163/164.
- ¹⁹ Aguinis, Marcos: *El profeta en Nínive*, rev. *Diálogo* N° 12. Jerusalem, 1980, pág. 36. Las citas son de esta edición.
- Feierstein, Ricardo: *El caramelo descompuesto*. Ed. Nueva Presencia, Bs. As., 1979. págs. 92/93; 40/41.
- ²¹ Ibídem, pág. 270/2.
- ²³ Feierstein, Ricardo: *Nosotros, la generación del desierto*, revista *Diálogo* N° 11, 1979. Jerusalem, págs. 40/41.
- El caramelo descompuesto* forma parte de una trilogía cuyas dos partes siguientes —*Entre la izquierda y la pared* y *Escala uno en cincuenta*— permanecen aún inéditas. Constituye el primer intento de dar cuenta en la novela de los avalares ideológicos y existenciales de toda esa generación del desierto a la que pertenece Feierstein y los sionistas judeoargentinos de la década del 60.

CUARTA PARTE

El judío argentino en dos escritores nacionalistas católicos

"Mediten el episodio los judío-i actuales y vean cómo nuestras fechas de 1810 y 1853 han sido fastos propicios a su destino de pueblo errante y perseguido y cómo nuestra historia guarda secretos de su propia histeria". (RICARDO ROJAS, LOS judíos en la época colonial, 1917).

"\o se imaginan ustedes con cuánto interés leí siempre JUDAICA. Esa revista y todas las publicaciones de Resnick han tenido un mérito que no es solamente cultural. Por ellas los argentinos hemos venido a enterarnos de lo que han sido y son los judíos y de cuánto este pueblo ha hecho.

Conocer a los judíos en lo que valen es necesario, pues de otro modo se puede caer en la injusticia del antisemitismo.

(MANUEL GÁLVEZ, carta al número extraordinario de JUDAICA, julio de 1947).

* Esta última parte corresponde, en rigor, al desarrollo de un capítulo del segundo tomo de esta obra, consagrada a estudiar la imagen del judío en algunos escritores argentinos (Sarmiento, Martel, Wast, Rojas, Gálvez, Marechal, Bortjes, Sábalo, Mallea, Cortázar). Su inclusión al final de este primer tomo se justifica — al cabo de analizar la autoimagen judía — para complementar la percepción del judío y el judaísmo a ojos de dos intelectuales católicos muy significativos.

CAPITULO I

El judío en la obra de Manuel Gálvez

"Si esto ocurre para crear aquí una Colonia Judía, como Dubnow parece creerlo, lo dirán Uds. o el porvenir; pero Ud. ha de recordar aquel artículo mío que Ud. mismo me pidió para Idishe Zeitung, en el cual yo lamentaba que se perpetuaran aquí los fenómenos de la antigua dispersión con las comunidades del Ghetto, hoy innecesario, y las tragedias del pogrom, siempre condenables. En un país como el nuestro, tales cosas no tienen o no deben tener sentido...".

(Carta de Ricardo Rojas a León Dujovne a propósito de la traducción al castellano de la *Historia Contemporánea del Pueblo Judío* de Simón Dubnow, *Mundo Israelita*, 30-10-1927, pág. 3).

De los escritores católicos del Centenario, Manuel Gálvez fue quien reaccionó al liberalismo "*du fin du siècle*" con mayor vehemencia. Porque a diferencia de Rojas, su reacción nacionalista no fue meramente espiritual o cultural. Su crítica moralista al materialismo frívolo de la generación anterior estaba filiada en una estética coetánea a los movimientos antiliberales y autoritarios europeos: Maurras-Barres-Bourguet y los círculos de la Action Française y Camelots Du Roi. El libro que publicó en 1910: *El diario de Gabriel Quiroga*, condensa dos incisos ideológicos de toda su obra posterior: el *Hispanismo*,

entendido como cruzada espiritualista de España para regenerar el cosmopolitismo de la ciudad fenicia engalanada impudicamente para los fastos del Centenario y, además, el *catolicismo* militante. Gabriel, el protagonista, introduce el gusto por el *campamrismo*, ese espíritu inmaculado y devoto que se aloja en el campanario de la vieja aldea, la cual se preserva incontaminada del mercantilismo urbano. Para Gabriel Quiroga, las provincias, no la urbe portuaria, custodian aquello que el historicismo alemán denominaba *Erdeist*.

Así, Gabriel, blasfemando de París y su cosmopolitismo, emprende a su regreso un viaje largo por las provincias, "para gozar esa espiritualidad, el alma de las ciudades viejas, el encanto de las calles solitarias, la emoción de sus atardeceres, la paz, lo típico, el silencio" Dos gestos mellizos de una misma aversión a lo extranjero ritman el ensimismamiento de estos personajes galvezianos: volver al interior del país, y replegarse al interior del alma individual para salvarla del aluvión caótico. Solís, en *La maestra normal*, se va a La Rioja para devolverle un poco de sosiego a su alma atribulada. Sólo en esa provincia, Gabriel descubre que la música argentina "nos da la sensación del infinito, de la soledad, del misterio", luego de haber comparado el dolor angustiante de algunos *tristes, luianitos y yaravies* del Norte con ciertas páginas de Bach ².

Pero, ¿de quién huye Gabriel Quiroga? De dos amenazas: el creciente número de extranjeros, de los que teme desnaturalicen la Argentina, y de los judíos y rusos anarquistas que alteran el orden³. El mismo autor, aplaudirá el apaleo de obreros por parte de los petimetres de la *Società Sportiva* que dirigía el barón De Marchi, yerno del general Roca.

El culto a las precedencias patricias y fundadoras del pasado nacional también es exhumado por Gálvez no sólo para regenerar la nacionalidad sino para exorcizar el peligro del gringo invasor. Y, si es anarquista y para colmo judío, su aversión de clase hacia el extranjero se superpondrá al prejuicio racial.

Ahora bien; dentro de este repertorio de incisos ideológicos, católico y xenófobo, es donde hay que insertar también el filosemitismo de Gálvez en la figura de uno de sus personajes: Abraham Orloff, seudónimo de Alberto Gerchunoff. El autor de *Los gauchos judíos* integraba la misma generación literaria que Gálvez junto con Ricardo Rojas, Emilio Becher, J. P. Echagüe exponentes del primer nacionalismo hispanista. Escrito en 1916, el *Mal metafísico* narra el fracaso y bohemia de un poeta provinciano de familia pobre pero hidalga de Santiago del Estero. Alma romántica y soñadora, Carlos Riga no puede sobrevivir al materialismo de esa Cartago que simbolizaba para la reacción espiritualista del autor la Buenos Aires del segundo Centenario. "Eramos enfermos, inadaptados, enfermos del mal metafísico, la enfermedad de soñar, de crear, de producir belleza, de contemplar..." *, dice el protagonista, poeta e ideólogo del grupo de jóvenes escritores que escriben en la revista literaria "La Idea Moderna". Carlos Riga aspiraba a ser un 416

profesional de la literatura. Pero a pesar de su fracaso, Riga encarna las ambiciones más caras de la generación del Centenario: escribir para los nuevos sectores medios asumiendo el oficio profesionalmente, como para obtener la consagración oficial y sin dejar de estar conectado con la oligarquía (platónicamente se enamora de Lita, hermana de Iturbide, su amigo oligarca), aunque culpe a la élite liberal del bochorno moral del país.

"La literatura argentina sólo ahora empieza a existir —dijo Riga—. Antes hemos tenido poetas, casi todos malos, y algún historiador. Pero, ¿dónde están las novelas, los cuentos, los dramas, las comedias, los libros de crítica? Ahora empiezan a escribirse. Antes no existía el escritor profesional; ahora sí. Los hombres de aquellos tiempos, doctor Lantero, no eran artistas, sino políticos desocupados, sin amor a la belleza ni vocación de escritor", (págs. 485-6).

Riga dice estas frases a un representante típico de los *gentlemen* escritores de la vieja guardia, en la convicción profunda de que la bohemia de jóvenes intelectuales que editaban la revista "La Idea" y trasnochaban en el bar *La Brasileña* "tenían mejor estilo y más obra que aquellos buenos señores", *clubman* y políticos, senadores y diplomáticos militares de la generación del 80.

He aquí la primera vocación compartida por Orloff-Gerchunoff y Riga: una voluntad, terca pero lúcida, de llegar a ser escritores de la Nueva Argentina que ellos sueñan desde su revista. Precisamente, Orloff tiene a su cargo la crítica literaria de "La Idea Moderna", y cuya declaración de principios también aprueba sin titubeos: "Regeneración de la República, restaurar los viejos ideales, modelar la conciencia de la raza y soldar los eslabones de la nacionalidad dispersa para dar unidad a la patria", (pág. 473). En esta cruzada restaurativa, Orloff oficiará de *enfant terrible*: desacredita y agrede a los escritores anticuados pero de prestigio (pág. 480), ostentando una "demagogia feroz" para execrar a la "burguesía filisteá y materialista".

Abraham Orloff —anarcoide, bohemio y judío— es aceptado como un par en el falangsterio de artistas, poetas y periodistas nucleados en torno a ese espacio cultural, espiritualista y nacional, de "La Idea Moderna". Este "hijo de judíos polacos nacido en una colonia israelita de la provincia de Entre Ríos", blasfemaba todas las noches en el bar *La Brasileña* contra Dios, la sociedad, las instituciones, "y sobre todo a los desgraciados burgueses, que no había por donde agarrarlos, y hablaba con fruición de la revolución social, 417 especialmente del futuro reparto de los bienes. Cuando algún mendigo le solicitaba una limosna, él se complacía en demostrarle que la limosna prolongaba su miseria y le aconsejaba el uso metódico de las bombas de dinamita", (pág. 404).

Esta arista filosa, pero pintoresca de Orloff, era disimulada por Riga, Quiroga, Iturbide, Rueda y otros feligreses del grupo. La virtud más noble, para ellos, era su ironía

implacable contra "los escritores mediocres que gozaban de prestigio social y oficial. Orloff se desbocaba, y era capaz de pasarse diez horas maltratando a Zavala, y Del Palacio y a otros que él reputaba de una idiotez oceánica", (pág. 405). Gálvez ponía en boca de su personaje judío la misión crítica de toda la generación del primer nacionalismo cultural. Por eso, todos festejaban la literatura orloffiana, a pesar de su "estilo incorrecto, pero macizo, pintoresco y personal", (pág. 480). Sin embargo, muy poco tiempo le dura su anarquismo político. De aquellos años rabiosos, durante los cuales pasaba hambre de tanta pobreza, Orloff progresa pronto y llega a ser director de un diario de Mendoza. Le sobrevive, eso sí, la misma "pirotecnia de sus objetivos" y ese gusto "por estirar las eses, martillando las consonantes fuertes", (pág. 405).

El anarquismo se le va con un buen empleo en la Municipalidad: la paiernidad y la vida hogareña lo aburguesan a "ese barrigón, pesado" que había "naturalmente dejado de ser el anarquista de antes. Ahora veneraba la sociedad, condenaba severamente las ideas antisociales de los anarquistas y socialistas, y hablaba con respeto de Dios", (pág. 649).

Porque Orloff, ese Gorki argentino que tanto admiraba Carlos Riga, emblematiza el hijo de inmigrante que se asimila a la cultura española a pesar de sus rasgos rusos. Y lo hace con la pasión del neófito. Así, ha de ser el primero de sus compañeros en defender a los escritores españoles, atacados en su "casticismo cultural y atrasado" y burlados en su "españolismo agarbanzado" por parte de contertulios como Rueda. Orloff, en cambio, reivindica la pureza gramatical, el estilo y esa arrogancia casi afectada de la estirpe que OrloffGerchunoff amará hasta la imitación propia de quien busca legitimarse a través de la tradición más pura del idioma cervantino, (págs. 672-3).

La admiración que sienten los compañeros cristianos por Orloff no puede explicarse por la falsa presunción de que el autor judío, tras su pose castiza y cervantina, habría querido ocultar su condición. Por el contrario, el narrador celebra la primera novela de Orloff precisamente porque "reflejaba. . . la vida 418

de los israelitas de Buenos Aires y era una obra dolorosa y humana", (pág. 649). Orloff no era, no podía ser aquella prevención de Gabriel Quiroga que veía en los anarquistas judíos y rusos uno de los más serios problemas de la nacionalidad. Orloff, nacionalizado y bohemio, en cambio, merecía enfermarse con Riga y Rueda de esa enfermedad noble: "El mal metafísico que hermanaba a los espíritus patriotas y desinteresados que anhelaban la regeneración de la Nueva Argentina". No todos lo veían así: por ejemplo, el administrador de la revista "Líneas y Colores". Cuando Riga osó decirle su preferencia por el estilo de Orloff, el administrador lo interrumpió indignado: "Pero Orloff es un judío..." (pág. 567).

Ahora bien: el judío, cuando emblematizaba al revolucionario, era condenado sin reservas por el conservadorismo restaurativo de Gálvez-Quiroga, tanto como si corporizase el estigma

degenerativo del sensualismo y la voluptuosidad del sexo. El vate romántico, Rodríguez Pirán, epigón de Espronceda, propinó un saludo caballeresco y galante "a una dama de frondosas carnosidades". Cuando la mujer reaccionó furiosa llamándole borracho, el narrador acota, lacónico: "(lo dijo) en un castellano que apestaba a *ghettos* poloneses" (pág. 472; subrayado del autor).

El moralismo católico de Gálvez, a diferencia de Martel y Wast, no se ensañó con el judío capitalista. Antes bien, su profilaxis social lo tolerará con tal de que los judíos cesen de ser anarquistas y, luego, comunistas.

El judío, encarnación del flagelo maximalista, constituía para Gálvez la contracara social de la degeneración de la raza cuyo centro infeccioso y contaminador segregaban los inmigrantes.

El moralismo crítico de Gálvez está presente en sus obras más importantes. Desde *La maestra normal*, donde ataca el laicismo en una pequeña capital de provincia, a *La sombra del convento*, cuya acción transcurre en la eclesiástica y colonial capital cardobesa. Su trilogía católica, obviamente, desarrolla esta crítica espiritualista que busca anatematizar las tentaciones de la carne y del dinero. *Miércoles santo*, narra la jornada de un confesor; *La noche toca a su fin*, dramatiza la conversión de un periodista ateo durante la exaltación espiritualista del Buenos Aires en los días del Congreso Eucarístico Internacional. Y *Cautiverio*, libro donde, en palabras del autor, muestra "la esclavitud a que el pecado de la carne nos somete", (pág. 11). El sexo era para Gálvez

un espacio de impureza al igual que la locura, y en lo externo, el maximalismo judío.

Durante la década del 20, Gálvez se alinearé junto al nacionalismo de "La Nueva República", pero su crítica espiritualista y católica se va desplazando paulatinamente a pronunciamientos anticomunistas que se aproximan a las ideas fascistas. Justamente, uno de los temas de controversia con los nacionalistas de aquellos años era su preeminencia en la lucha contra el comunismo y no contra el yrigoyenismo ⁸.

Esta fobia tiñó también su aproximación prejuiciosa a los judíos de Argentina. De entre ellos, sólo los intelectuales de ideas sanas, preferentemente filiados en la tradición ejemplar de Orloff-Gerchunoff, podían ser tomados en cuenta para construir la Nueva Argentina. Es la tesis que sostiene Rauch en *La tragedia de un hombre fuerte*, editada en 1922, para refutar a Víctor su temor de que los supuestos 350.000 judíos del país pudieran "constituir un poder formidable que iban a influir en la fisonomía espiritual del país". Por el contrario, Rauch presume que "así como habían contribuido a caracterizar el espíritu yankee, así contribuirán a caracterizar en un sentido análogo el espíritu argentino". Y haciendo una diferenciación tajante entre el *judío espiritual* del *judío materialista* que gana plata y se enriquece, refuta a Víctor:

"Haces mal en no simpatizar con ellos, porque los judíos son uno de los más fuertes puntales de esta Nueva Argentina de que siempre hablas. La raza judía es quizás, la más viviente y dinámica. Como es la más moderna. En nuestro país nade se interesa tanto como el judío por nuestra obra intelectual. Por eso yo considero inteligentemente argentino al judío, pues conoce y estima a los obreros de la cultura argentina..."⁶.

La virtud mayor de los judíos es el espíritu: "Una santa pasión intelectual tiene Israel. Aquí en Buenos Aires, centenares de muchachos y muchachas padecen heroicamente el hambre, el frío, y la soledad, mientras cursan en los colegios y en las Facultades. Para ellos, la más alta categoría es la del escritor, el artista y el sabio. Y mira, aquí donde tan poco representa la obra del espíritu, el escritor, el sabio y el artista sólo encuentran respeto y simpatía entre los judíos"⁷.

de una crítica que quiso publicar sobre *Senderos de humildad* en "La Nación". La negativa del secretario de redacción ofuscó a Gerchunoff, quien tuvo que retirarse del diario. A esta "víctima de la lealtad y la amistad" Gálvez le concede un valor paradigmático en sus memorias: "Al recordarlo aquí, hágolo no sólo por agradecimiento, sino también siendo Gerchunoff *hebreo*, para mostrar a ciertos antisemitas *lo que es capaz de hacer un judío*"⁸.

Diez años después, Gerchunoff seguirá siendo la excepción de un prejuiciado sentimiento de rechazo a la inmigración judía que en Gálvez, además, iba acompañado de un fóbico rechazo al comunismo de ciertos judíos.

Pero situemos, históricamente, la raíz de esa xenofobia. Porque en 1932, al publicar en "Criterio" un artículo sobre el antisemitismo en Argentina, Gálvez ya se había arrepentido de haberse adherido, junto con los nacionalistas de "La Nueva República", al golpe de Uriburu. Tal como lo demostró Ismael Viñas, nacionalistas como Gálvez y el padre Castellani purgaron su error antiyrigoyenista cuando, defraudados por lo que suponían el ala justista del uriburismo, no encontraron otra válvula para su frustración sino en el desesperado abanderamiento mussoliniano⁹. En 1934 Gálvez describirá ese periplo alternado de desengaños dolorosos y de esperanzada apuesta fascista en *Este pueblo necesita*. Muy poco después del golpe de setiembre de 1930 descubre —humillado— que había sido utilizado por los conservadores. Su reacción no se hizo esperar: postuló un revisionismo yrigoyenista pero complementado de un neurótico anticomunismo. Así, el populismo de Gálvez lo diferenciará durante toda la década del 30 el desdén aristocratizante de nacionalistas que, como Marcelo Sánchez Sorondo, sólo confiaban en la hidalguía de las élites nucleadas en *Sol y luna* y *Nueva política*, para regenerar e hispanizar el país¹⁰.

Por eso pudo escribir, en 1934, una exégesis del populismo federalista del nacionalismo, la cual profundizará en la biografía de Yrigoyen de 1938: "un radical auténtico no está muy lejos del fascismo: es nacionalista, cree que hay que hacer obra para el pueblo y simpatiza con los procedimientos rápidos y violentos"

Su anticomunismo, por otra parte, estaba inescindiblemente ligado a su catolicismo, por cuyo futuro temía en relación directa al "horror del comunismo", que sólo el fascismo era capaz de conjurar¹².

No extraña, entonces, que Gálvez discrimine entre el judío comunista y el otro, amante del orden y la familia.

"Los nacionalistas saben bien, como sabe todo el país, que hay millares de judíos conservadores, no contaminados por la ponzoña revolucionaria. Los nacionalistas saben que hay judíos reaccionarios, que hay millares de judíos que no tienen opinión política. ¿Y habrá alguien de tan mala entraña que quiera culpar a estas gentes honradas de las actividades más o menos delictuosas de los discípulos de Lenin?"¹⁵.

Estas palabras, escritas el 29 de setiembre de 1932, querían tranquilizar a la comunidad judía la cual el 24 de agosto se sintió amenazada por los nacionalistas quienes en su demagogia anticomunista lanzaron el rumor de hacer un *pogrom* en el Once, luego del acto público en Plaza del Congreso. "Creo que se ofende a los nacionalistas argentinos al creerlos capaces de llegar al antisemitismo, por el hecho de que abundan entre los judíos los comunistas. Sería absurdo y grotesco que alguien, porque unos judíos comunistas resistieron a la autoridad, quisiera ir a pegarle a Alberto Gerchunoff... Los nacionalistas que odian a los judíos comunistas, no los odian por ser judíos, sino por ser comunistas. Como odian a los comunistas criollos, a los españoles, a los italianos, y a los de cualquier nacionalidad. El enemigo es el comunismo, no el judaísmo"¹⁴.

Pero aun en su preferencia por los judíos conservadores y reaccionarios, sin embargo, Gálvez también se muestra precavido y prejuicioso. Cuando pasa revista de los burgueses del ghetto porteño, su tono no disimula esa prevención y el tufillo de los conservadores antisemitas que escribían en "La Fronda". Porque al enumerar el origen europeo-occidental de "judíos franceses que tienen joyerías, los judíos españoles que se dedican al comercio de géneros, y los judíos austríacos o de otras nacionalidades que se han adueñado de los negocios de exportación", Gálvez no se salva del prejuicio que acusaba al judío de "acaparador de la economía".

Ahora bien: los otros judíos, los pobres, hambrientos, son peligrosos: "entre los judíos hay muchos pobres, muchísimos; y por esto hay entre ellos tantos hombres de ideas revolucionarias"¹⁵.

Este es el primer argumento de Gálvez para frenar la inmigración judía (fantaseada en 800.000), la cual, precisamente a partir de 1932, empieza a ser legalmente restringida en Argentina. "La inmigración judía ha sido, en los 422

últimos diez o quince años, tal vez la más numerosa. Se calcula —a mí me lo han dicho algunos amigos judíos— que hay en este país cerca de ochocientos mil israelitas. Casi toda

esa gente procede de países donde han vivido en la mayor miseria. Aquí no han podido triunfar, tal vez porque se han aglomerado en las ciudades. Y el fracaso les ha llevado a las ideas extremistas..."¹⁶. La conclusión, es obvia: entre los judíos, "hay cantidad enorme de comunistas, anarquistas y socialistas —vale decir, enemigos de nuestra nacionalidad, ya que todas esas doctrinas son internacionalistas y antipatrióticas"¹⁷.

El fundamento de Gálvez para oponerse a la continuación de la inmigración judía, que él la vincula a la inmigración polaca (la tercera ola de importancia de la década del 20)¹⁸, es abiertamente racista.

"He escrito, en otra parte, que a los judíos que ya viven en este país (salvo que pongan en práctica doctrinas disolventes) no hay que tocarlos. Aquí están y aquí deben quedar. Pero no es admisible que aumenten, *pues se trata de una inmigración que nos descaracteriza*. Debe limitarse la entrada de estos inmigrantes, pero no por odio a raza alguna, sino para que la Patria argentina *conservé su espíritu latino*"¹⁹.

Aquí se esconde, maurrasianamente, la demanda asimilacionista al espíritu latino del filósofo Gálvez. Porque si bien es cierto que diferencia entre el judío asimilable de aquel que "nos descaracteriza", no oculta para nada que, en el fondo, la asimilación del judío es para él un problema de *clase social*. Nuevamente la figura arquetípica de Gerchunoff le sirve de ejemplo. "Los judíos tienen la virtud de asimilarse al espíritu del país en que viven. Así, no hay nadie más francés que Bernstein, ni más alemán que Wassermann, ni más inglés que Wells, ni más norteamericano que Sinclair Levvis, ni más italiano que Pirandello, ni más argentino que Gerchunoff. Pero es claro que *este enorme poder de adaptación no puede ser un don de la mayoría. Los judíos proletarios, que no tratan sino con judíos y que por falta de cultura no pueden comprender nuestro espíritu, seguirán siendo judíos*"²⁰. (Subrayado mío, L.S.).

Pero no sólo es un problema de clase. También la asimilación, tal como la entiende el catolicismo de Gálvez, para ser completa debía pasar por el bautismo. En 1932, dos años antes del Congreso Eucarístico Internacional, escribe desde la revista "Criterio" que esta exigencia no puede ser catalogada de antisemita. "La mejor prueba de que aquí no existe el antisemitismo es esta: si los judíos comunistas dejasen de serlo y se convirtieran en católicos

o **conservadores**, ¿pensaría alguien atacarlos? Absolutamente. Los recibiríamos con **los** brazos abiertos, como hemos recibido a los numerosos judíos que se **han** bautizado o que han entrado en la familia cristiana. La sociedad porteña descende, en gran parte, de sefarditas". De aquí a exhumar el linaje de los "numerosos judíos que vinieron al país en tiempos de la colonia", hay un paso. Gálvez, hidalgo pobre de provincia pero nostálgico

de la nobleza, hace la analogía entre heráldica marrana y patriciado nacional, "cuyos apellidos (de origen judío) son hoy ilustres en la aristocracia porteña"²¹.

Pero si no se convierten, Gálvez exige a los judíos abstenerse de dos delitos de lesa civilidad: "conspirar contra nuestra nacionalidad (y) contra nuestra religión". Los comunistas judíos cometerían el primer delito, mientras los judíos liberales que atacan a la Iglesia al favorecer "el divorcio, la separación entre la Iglesia y el Estado y la supresión de las congregaciones religiosas", serían responsables del segundo. Gálvez les advierte que se abstengan de "actuar como argentinos contra la Iglesia Católica". Para él es "una cuestión de delicadeza que no todos la comprenden". Y se pregunta, extrañado, por qué los judíos son capaces todavía de acusarlo de antisemita por expresar tales ideas²².

Durante toda la década del 30 Gálvez continuó expresando tales prevenciones. Precisamente en esos años, algunos de sus relatos fueron traducidos al idish. Ya en 1918 León Kibrick y Salomón Resnick publicaron en castellano el primer capítulo de *Nacha Regules* en *Vida nuestra*, antes de aparecer el libro. En 1919, Jacobo Liachovitzky tradujo al idish *Historia de un momento espiritual*. Luego siguieron las versiones de Pinie Katz de *Nacha Regules* en "Di Prese" e *Historia de arrabal*, traducida por José Mendelson en "Di Idishe Zaitung", y más tarde en volumen²³.

En 1943, Gálvez escribió una carta aclaratoria en "Judaica" a propósito de la imputación de antisemitismo que le hicieron al diario "La Hora", aduciendo que sus obras incitaban al pogrom²⁴.

Su descargo siempre guardaba la misma coherencia: exigir la limitación de la inmigración, denunciar a los comunistas judíos, demandarles asimilación o salirle al cruce al liberalismo anticatólico. Para Gálvez todo ello no era sinónimo de antisemitismo. Y sobre todo, su descargo siempre iba acompañado de la confesión de sus amistades judías. "Tengo amigos judíos, a algunos de los cuales mucho estimo y quiero. Como escritor debo a los grandes escritores judíos que tradujeron libros judíos: comprensión, simpatía y, perdónenme la 424

inmodestia, hasta admiración"²⁵. La nómina de tales admiradores, invariablemente comenzaba por Grcchunoff, y se complementaba, entre otros, con Max Dickman, César Tiempo, Samuel Eichelbaum, sus traductores al idish (Katz, Mendelshon) y el crítico francés Benjamín Crémieux que prologó la traducción de *Los caminos de la muerte* en la "Nouvelle Revue Française".

Un año después, al publicar en 1944 sus memorias *Amigos y maestros de mi juventud*, nuevamente hace aquella salvedad aunque los antisemitas argentinos como Hugo Wast, tan admirado por Gálvez, no quieran reconocer: había judíos pobres que se morían de hambre en Buenos Aires y ellos nada tenían que ver con los personajes de *Oro* y *Kahal*. "Es harto frecuente achacar a todo el pueblo judío lo que es obra de unos cuantos. Quienes en tal país acumulan

millones y constituyen un bloque económico, no son 'los judíos' sino un puñado de judíos. Estos hombres se hallan generalmente desligados de las colectividades hebreas, pues se han asimilado a los pueblos cristianos, apartándose de la cultura judía, y al consentir en que sus hijos, como suele ocurrir, se casen con cristianos, no ignoran que sus fortunas saldrán pronto del judaísmo"²⁶.

El día que Gálvez descubrió a las masas judías de Polonia, "vi con mis propios ojos que no todos los judíos eran ricos, como creen los antisemitas, y que entre ellos existe un proletariado tan numeroso como en cualquier otro pueblo del mundo". Sin embargo, el espectáculo de esos judíos, pobres inmigrantes recién llegados, congregados en un acto en la Casa Suiza, está descrito con la adjetivación fastidiosa del propietario invadido por una turba repelente: "En mi vida he visto ni oído una concurrencia semejante. Hombres y mujeres se movían en sus sitios como poseídos por una enfermiza nerviosidad. Se ponían de pie y se sentaban, alargaban un brazo o lo levantaban, volvían la cabeza hacia todos los lados. Vestía aquella gente con extrema pobreza. Tal cual levita de merino, harto raída y lustrosa, no atenuaba la impresión general que me produjo el indumento de aquellos hombres. Y nada era que se moviesen tanto, ni que gesticulasen, susurrasen e hiciesen toda clase de ruidos, junto a los olores que despedían..."²⁷.

Esa "multitud hirviente" que le chocó el día de la inauguración de la sociedad, esa "turbamulta de judíos que hablaban el yiddisch", con todo, era preferible para Gálvez a los clichés acuñados por Hugo Wast en sus novelas antisemitas. Hasta cree encontrar los defectos de las masas judías de "las formas de vivir a que les han obligado los gobiernos pseudocristianos de Europa.

A todos los pueblos se les explica, justifica y aun perdona sus defectos en virtud de las condiciones económicas, políticas o geográficas en que viven; pero esto no parece regir para los judíos"²⁸.

Este razonamiento historicista no le impide, sin embargo, pensar con sus prejuicios, contradictorios y reaccionarios. Si antes, en 1932, sostenía que los asimilados eran los judíos burgueses, aquellos que "acumulan millones y constituyen un bloque económico", apartándose "de la cultura judía", ahora, en 1944, en su odio de clase, ve a los judíos asimilados en "los socialistas o comunistas que gritan en los diarios y en las calles. Pero no los comerciantes, los industriales, los que han hecho fortuna y los que practican su religión. La inclinación revolucionaria en buena parte del pueblo judío es también consecuencia de la vida que se les ha obligado a llevar, de la pobreza y de las persecuciones. ... Un defecto social de los judíos es su extrema sensibilidad ante los fenómenos colectivos. Son demasiado nerviosos, inquietos, impacientes, y por lodo eso, 110 tienen control de sí mismos. Los pasquines izquierdistas y comunistas saben cómo son de

sugestionables los muchachos judíos..."²⁹. Por eso, en sus *Memorias*, Gálvez desconfía de las masas judías pobres, a pesar de su populismo criollo. Sólo el intelectual judío ("los libros de Bergson, las ideas de Einstein") y el judío conservador ("buen marido y buen padre de familia") son rescatados en la galería de retratos balzacianos de la sociedad argentina que buscaba regenerar este escritor nacionalista. A los otros judíos, Gálvez los condenó al Infierno por el doble delito de ser blasfemos de Cristo y osar luchar por la revolución social, en un país católico, apostólico y romano.

Precisamente, las prevenciones de un católico militante como Gálvez ante el judío argentino despertó un agudo comentario de León Kibrick, director de *Mundo Israelita* (22/10/1932, págs. 1-2) para responder al artículo publicado en 1932 en *Criterio*.

"No podemos conceder mayor importancia a la afirmación de Gálvez de que las leyes anticatólicas de Francia han sido obra de los judíos, y nos resistimos a admitir que el laicismo es sinónimo de anticatolicismo ... (Gálvez) da consejos a los judíos en el sentido de que no debieran actuar, como argentinos, contra la Iglesia Católica, diciendo que 'los judíos que pasan por liberales solamente lo son frente al catolicismo, no con respecto a la sinagoga. No negará el Sr. Gálvez que quienes no profesan determinada religión tienen derecho a no querer contribuir para su sostenimiento y a negarse a 426

someter a sus trabas. Reprocharíamos nosotros a los católicos que se negaran a costear el culto mosaico? Consecuentemente con esto, los judíos somos partidarios de la libertad de cultos, contra la imposición de un culto".

Judíos progresistas y laicos como Kibrick no podían dejar pasar por alto, además, la hidalguía altanera del escritor católico que toleraba con muchas reservas la presencia judía en el país. Luego de denunciar el silogismo peligroso de Gálvez ("si los judíos comunistas dejaran de serlo y se convirtieran en católicos o conservadores, ¿pensaría alguien en atacarlos?"), Kibrick demistifica la condición de *ciudadanos de segunda* que les conferiría el razonamiento de Gálvez. "El escritor católico termina su artículo con estas palabras: 'Si los judíos permanecen en *nuestro país* dedicados al trabajo, sin conspirar contra *nuestra nacionalidad* ni contra nuestra religión, pueden estar seguros de que nadie les hará ningún mal, aunque no tengan nuestras mismas opiniones religiosas'. Aquí Gálvez nos habla como a ciudadanos de segundo grado. Se olvida el Sr. Gálvez que el país es tan nuestro como de él y de los católicos; que la condición de argentinos nos equipara a todos y que las leyes nos amparan por igual". Esta es la percepción de Kibrick de la benevolente tolerancia de Gálvez hacia los judíos: ser, como el "ruso" Elias de Lugoncs, aceptado si se es un "manso vecino con sencillez sumisa que respetan porque es trabajador y a nadie estorba"; o ser ciudadanos de segunda, protegidos por "la arrogancia del dueño de casa que, por pura benevolencia, concede hospitalidad al *extranjero* (*Mundo Israelita*, op. cit.).

NOTAS

¹ Gálvez, Manuel: *El diario de Gabriel Quiroga*, Arnoldo Moon, Buenos Aires, 1910, pág. 35. El mismo personaje reitera su amor regenerador por las Provincias en *El mal metafísico*, Obras Escogidas, Aguilar, Madrid, 1949, pág. 580. Ver el análisis de esta obra en el excelente estudio de Carlos Paya y E. Cárdenas: "El primer nacionalismo argentino", Peña Lillo, Bs. As., 1978.

Gálvez, Manuel: *La maestra normal*, en Obras Escogidas, op. cit., pág. 257.

⁸ Gálvez, Manuel: *El diario de Gabriel Quiroga*, op. cit., pág. 68.

* Gálvez, Manuel: *El mal metafísico*, op. cit., pág. 689. Todas las otras citas del libro corresponden a esta edición.

^B Gerassi Navarro, Marysa: *Los naciorudistas*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968, pág. 164. Y Zuleta Alvarez: *El nacionalismo argentino*, op. cit., tomo II, págs. 684/185. Ver la interesante síntesis del pensamiento nacionalista de derecha de Manuel Gálvez durante los años de *La Nueva República* en sus memorias: *Recuerdos de la vida literaria 111*: "Entre la novel-i y la historia", Hachette, 1962. Colaboró en *Criterio* y en *Reconquista* durante los años 30. Ver su memoria "En el recuerdo de los seres reales" (1965).

© Gálvez, Manuel: *La tragedia de un hombre fuerte*, Ed. Tor, Bs. As., 1942, cap. V. Una Nueva Argentina, pág. 108.

⁷ *Ibidem*, pág. 109.

⁸ Gálvez, Manuel: *Amigos y maestros de mi juventud*, Ed. Kraft, Bs. As., 1944, pág. 180.

⁸ Viñas, Ismael: *La reacción nacionalista*, Centro Editor de A. Latina, colección Polémica N° 56. Bs. Aires, 1971, pág. 165/168.

Gerassi Navarro, M.: op. cit., pág. 165.

¹¹ Gálvez, Manuel: *Este pueblo necesita*, Librería A. García Santos, 1934, Bs. As., pág. 127. Esta admiración por los radicales la encontramos en el personaje de Víctor, protagonista de *La tragedia de un hombre fuerte*, de 1922. Frente a los conservadores europeizados, frívolos, egoístas y gozadores de la vida, él veía a los radicales como "hombres de fe: creían en la Patria, como en Dios, en el sufragio, en la misión providencial de su partido" (op. cit., pág. 138/9). Pero, aún, no se identificaba como fascista.

Ibidem, pág. 128. En *Vida de H. Yrigoyen*, Kraft, Bs. As., 1939, Gálvez compara al líder radical con Mussolini. Cf. págs. 242/243. Enrique P. Oses, director de *Crisol*, y luego de *Pampero* y *El Federal*, liará la apología del fascismo durante toda la década del 30.

Criterio, N° 239, 29 septiembre 1932, pág. 632.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 633.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 633.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 634.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 634.

¹⁸ Alejandro Bunge en *Una nueva Argentina*, Ed. Kraft, 1940, prevenía contra la inmigración polaca, racialmente inaceptable para la "nueva Argentina" que deseaba repoblar. El alto saldo migratorio de polacos durante la década del 20, lo alarmaba. Al prejuicio contra los inmigrantes polacos hay que añadirle el furibundo anticomunismo con que eran percibidos los judíos proletarios

polacos. Gálvez no escapaba a ese prejuicio. Incluso algunos documentos oficiales de los años 30 adoptaban los infundios. Así, por ejemplo, la Memoria Anual elevada por la Jefatura de la Policía Federal al Ministerio del Interior hacía la equiparación automática entre judíos y comunistas cuando analizaba el accionar de la Federación Universitaria Argentina con estos términos: "Un nombre ampuloso que parece significar la representación de los estudiantes argentinos abarca en la capital a un reducido 428

número de estudiantes comunistas, *judíos o descendientes de ellos*, en gran parte". Además, la Memoria denunciaba la acción de organizaciones que luchaban contra el antisemitismo y el fascismo como "máscaras que cubren las verdaderas actividades del bolchevismo" (*sic.*). Ver *Mundo Israelita*, 14/3/1936, No 666, "La fraseología antisemita en la literatura oficial", col. 1 y 2).

¹⁹ *Criterio*, op. cit., pág. 34.

²⁰ *Ibídem*, pág. 34.

²¹ *Ibídem*, pág. 34.

²² *Ibídem*, pág. 35. Gálvez escribió el artículo en *Criterio* para demostrar que no había antisemitismo en la Argentina. León Kibrick, en *Mundo Israelita* le responde valientemente y denuncia la falacia: "Gálvez parece ignorar que existen diarios llamados nacionalistas, que no se ocupan de otra cosa que de calumniar y atacar vilmente a los judíos; que cierta prensa católica, sin excluir la revista en que dio a luz el artículo que comentamos, está empeñada en difundir las más desacreditadas leyendas medievales, dándoles apariencia de realidad actual; que en las conferencias recientemente organizadas por una llamada comisión popular contra el comunismo, los oradores se limitaron a hacer propaganda contra los judíos que para ellos son sinónimos de comunistas; que esto lo hicieron y lo siguen haciendo conspicuos miembros de la Iglesia, catedráticos, militares, hombres del foro, sirviéndose de la prensa, el libro, la tribuna universitaria y callejera, la radio, el atrio, el pulpito, el aula escolar y, en fin, cuantos medios de difusión existen, con el exclusivo objeto de envenenar el alma de la población argentina con el odio antijudío; que el antisemitismo es uno de los credos que legó a la Legión Cívica algunos de sus teorizadores (véase el manifiesto del coronel Molina, publicado poco después de la vuelta a la normalidad). El autor de *La Maestro Normal* parece desconocer, igualmente, que nada menos que el señor intendente municipal se tomó el subalterno trabajo de alterar una lista de candidatos para vacunadores que le fuera enviada por la oficina correspondiente, poniendo al final los seis nombres judíos que la integraban entre 37, y de los cuales 31 debían ser nombrados; que en el comedor para niños pobres en edad escolar, habilitado por el Consejo de Educación no pudo entrar uno, argentino, por llevar un apellido ruso; y por último, que ciertos pasquines, que deshonoran a la Argentina, diciéndose defensores de la nacionalidad, han incitado abiertamente al pogrom, y que algunos legionarios ya agredieron de hecho a un pobre judío...". *Mundo Israelita*, 22/10/1932. *Gálvez y el Antisemitismo*, de León Kibrick, pág. 1).

²³ Gálvez recordaba a los diarios judíos esas traducciones, especialmente cuando deseaba despejar la sospecha de antisemitismo durante su trayectoria de escritor. Ver el reportaje que le hiciera

Salomón Wapnir en el diario "Amanecer", reproducido por Sebrelli en su libro *La cuestión judía en Argentina*. T. Contemporáneo, Bs. As., 1968, págs. 105/106. En
429 correspondencia personal con Salomón Resnick, director de *Judaica*, Gálvez ofreció sus buenos

servicios para crear en Buenos Aires la Filial Argentina del IWO de Vilna. (Vid. Archivo Privado Besnick).

²⁴ *Judaica*, Bs. As., N.º 115, enero 1943. 2» Ibidem,

pág. 39.

²⁸ *Amigos y maestros de mi juventud*, op. cit., págs. 180/1. ²⁷ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

CAPITULO II

Samuel Tessler, filósofo de Villa Crespo

Adán Buenosayres, de Leopoldo Marechal \ invita a ser leída como una alegoría desplegada en una abigarrada trama de *iconos* que se dan a si mismos el espectáculo de una suerte de Teatro del Mundo.

Pero a poco de ambular, por helicoides —entre pseudopedagogos que abren metafóricamente sus colas de pavo real, y sociólogos que proclaman la necesidad de los prostíbulos—, el lector tropieza con escenas de la vida Teal que, súbitamente, interrumpen el hechizo alegórico, y nos devuelven a una realidad vivaz, áspera y vertiginosa en las calles del Buenos Aires de la década del 20. Es a través de estas fracturas del ambicioso plan alegórico de la novela donde se cuela —indiscreta, pero irresistiblemente seductora— la exhumación de personajes y situaciones reales resucitadas por el narrador, años después de vivirlas. De pronto, la caminata inicial por la calle Egmont V sus resonancias teológicas, abren el telón a escenas compuestas de la misma sustancia de la realidad, por más que sean contadas con el desenfado, la burla y el humor de quien recuerda viejos pecados de juventud a través de un exorcismo farsesco de gran guignol.

El viaje a Saavedra (en el libro primero), o el viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia (en el séptimo), alojan al lector en un universo con personajes reconocibles y situaciones constatables, a pesar de la escenografía de Gran Teatro del Mundo, urdida de símbolos, unicornios y ángeles de cemento. Es posible leer una primera constatación: el testimonio de la generación martinfierrista a la que pertenecía Marechal. Adolfo Prieto ha mostrado que sus camaradas martinfierristas son resucitados en la novela —el humor alcanza lo desopilante—, con intenciones de crítica social, ideológica y política las cuales hacen fracasar el aliento alegórico marechialiano de descenso a los infiernos ⁴³¹ de gran parte del libro ². Sin embargo, es a través de estas fracturas de infiel-nos donde se queman los

condenados morales y la abrupta realidad de las calles porteñas, donde trataremos de peregrinar para rescatar algunos sentidos del personaje judío de la novela: Samuel Tessler.

Tessler, el filósofo de Villa Crespo, es un personaje clave, quizás el más querido de *Adán Buenosaires* entre sus siete contertulios martinfierristas. Por su boca, el autor hace decir la crítica más mordaz a uno de los incisos ideológicos de la generación martinfierrista: el *criollismo*, y su espíritu nacional, entendido como telurismo irracionalista.

Esta es la primera significación del personaje dentro de la novela: un judío (¿Jacobó Jijmaji?)³ se burla, despiadadamente, de los mitos sagrados de la nacionalidad tal como era poetizada por el Borges de *Fervor de Buenos Aires* y *Cuaderno San Martín* (cuyo sosias en la novela es Luis Pereda) o por Scalabrini Ortiz, místico de la voz de la tierra.

Este hijo de inmigrantes judeo-polacos que prefiere leer a Hegel antes que estudiar medicina, como ansia su padre; este bohemio que desde su Villa Crespo proclama la necesidad de abandonar la ciudad grasicnta y materialista de la Gallina y descender a la invisible, pero auténtica ciudad misteriosa del Buho, cumple la función significativa de demistificar el criollismo, ese ala contradictoria y estetizante de una vanguardia literaria que había tenido sus ojos puestos en Europa.

Samuel Tessler, junto con Franky Amundsen, son puestos por el autor en el último helicoido, reservados a los soberbios: primer grado en la jerarquía del mal que condena a Adán. Pero, precisamente, estos condenados a los infiernos por sus lenguas viperinas e inclementes, son, como Samuel Tessler, quienes se encargan de decir la verdad de un escritor nacionalista y católico acerca de una serie de valores sagrados en torno a la Patria y a la Nación en los cuales creía Marechal durante los años en que escribía para la revista "Martín Fierro y *Sol y luna*.

Todo el repertorio del nacionalismo literario del martinfierrismo es ferozmente satirizado en la parte final del libro Segundo, y en el mitológico viaje a Saavedra del libro Tercero. De los siete contertulios mantinierristas, el narrador se ensaña, particularmente con dos de ellos: Luis Pereda, criollista teórico, y Arturo Del Solar, criollista práctico, (pág. 163). Nada se salva de las pullas: la tristeza de Buenos Aires, el espíritu de la tierra, el malevaje, el resuello de la pampa, la voz del Río de la Plata, los guapos y sus duelos a lo Juan Moreira, 432

el lunfardo y las voces campestres, el compadrito y el gaucho (Santos Vega v Juan sin Ropa).

La demistificación de estos incisos tan caros al criollismo de autores como el primer Borges, es emprendida por Tessler con un desparpajo y violencia muy significativos. De

todos los bohemios del grupo, este judío de Villa Crespo es el primero que descubre "los estragos que venía produciendo en la última generación una doctrina herética en sus principios y dudosa en sus fines. .., la cual había tomado un vuelo sin parangón en la historia de nuestra metafísica nacional", (pág. 162). En la construcción del relato, el narrador pone especial cuidado de hacer mención expresa de los orígenes del filósofo, cada vez que osa burlarse de los compadritos, orilleros y malevos del suburbio porteño. Expresiones como "pertenece nuestro filósofo a una raza que, si en el curso de sus frecuentes migraciones había quemado incienso en el altar de no pocas divinidades extranjeras, también hacía gala de haber mantenido intacto el oro de su propia tradición" son los mejores títulos de nobleza con que el narrador invita a Tessler, porque luego que el filósofo ("nariz en forma de pico de gavilán, dos orejas enormes y apantalladas, unos labios gruesos y sensuales, indicios todos que denunciaban en él a un hijo de aquella raza predilecta, un día, de Jehová, y aventada luego como un puñado de ceniza por haber teñido sus manos crueles en la sangre de un Dios") ataca con ferocidad las veneradas insignias criollistas, la represalia del narrador se carga con todas las tintas del prejuicio y el desprecio contra el judío apóstata.

Veamos un ejemplo de esta forma de insidioso comentario del narrador que alterna y disculpa las críticas de Tessler.

1. En una primera instancia, la denuncia audaz de Tessler es replicada con humor por otro criollista tomado en solfa, "Estoy harto de oír pavadas criollistas, primero fue la exaltación de un gaucho que, según ustedes y a mí me consta, haraganeó donde actualmente sudan los chacareros italianos. Y ahora les da por calumniar a esa pobre gente del suburbio, complicándola en una triste literatura de compadritos y milongueros", (pág. 141).

Mientras el filósofo hablaba, "Del Solar iba poniéndose de todos los colores. En su memoria desfilaban las imágenes de sus antepasados, héroes que vestían la chaqueta de los ejércitos libertadores o el chiripá de los feudales estancieros", (pág. 141).

"La devoción al recuerdo de las cosas nativas —tartamudeó Del Solar, pálido como la muerte— es ya lo único que nos va quedando a los criollos, desde que la ola extranjera nos invadió el país. Y son los mismos extranjeros los que todavía se burlan de nuestro dolor", (pág. 142).

2. Pero, en una segunda instancia, cuando *Adán Buenosayres* afirma que el verdadero corruptor no es el extranjero sino el país materialista, "único tentador y corruptor", su herejía es disculpada. El poeta hablaba "como argentino de segunda generación y descendiente de cercano de hombres europeos", cuyas aldeas y terruños había visitado.

En ese immaculado campanarismo, Adán descubrió "el sentido heroico de la existencia, resignados en la fe de su Dios y en la estabilidad de sus costumbres", frente al materialismo corruptor de la riqueza argentina que encontraron los inmigrantes. Sin embargo, cuando Samuel Tessler, toma partido, burlándose de "dos o tres mulatos de la Revolución que habían leído a Voltaire para deslumbrar a otros dos o tres mulatos y escandalizar a sus tías frailonas", el narrador decide interrumpir la payada, y él mismo toma la palabra, grave, para amonestar el exabrupto del judío.

"Eso era lo malo del filósofo villacrespense y lo que lo llevó a sufrir contrariedades innúmeras: un racismo feroz en virtud del cual resultaba que todo el universo era literalmente mulato, con la única excepción del mismo filósofo. Dejando aparte su infinita vanidad en esa materia, y sin desconocer sus méritos de hombre ostensiblemente favorecido por las Musas, ¿con qué autoridad ultrajaba el sentimiento patrio de sus colegas de sector, él, retoño final de un pueblo que, a consecuencia de una maldición teológica, erraba todavía por el mundo y había perdido enteramente su sensibilidad nacional?" (pág. 143).

El tono farsesco y lúdico de la crítica, no atenúa su significación. Por más que las situaciones de burla al criollismo en *Adán Buenosayres* rayan en el absurdo — por ejemplo, esa antológica escena del velorio de Juan Robles, donde la provocación de Samuel Tessler a uno de los compadres presentes, se resuelve en un desopilante duelo a zapatillazos a falta de cuchillo—, Marechal carga de un inequívoco significado a su demistificación, al elegir en el judío Tessler, un demistificador de lo nacional, soberbio e implacable.

Es cierto: la condición judía de Tessler, en general, está descrita con rasgos positivos y respetuosos. Pero cuando su amigo Adán se refiere a "la raza de Samuel, el prejuicio se desboca hasta la caricatura antisemita.

Los adjetivos que merece el inteligente judío-amigo-del-goy-nacionalista, precisamente en virtud de sus excepcionales dotes y excelencias intelectuales, sirven para mostrar el contraste con los otros *Samueles*, esos judíos materialistas y avaros. Por empezar, los padres de Samuel Tessler parecen salidos de una escena de los melodramas de Ivo Pelay: aborrecibles buhoneros, ansiosos de que su hijo se haga rico (pág. 49). Incluso la elogiada inteligencia de Samuel es, para Adán, el secreto del poder de acaparación de la "raza maldita". El final del libro Cuarto contiene un repositorio argumental del prejuicio racial. El procedimiento utilizado aquí consiste en hacerle aborrecer al mismo Tessler de los supuestos instrumentos de dominación de "su raza": desde las joyas y pieles al oro corruptor (págs. 306-307), pasando por el poder de la medicina, ese arma "que vence al enemigo atacándolo en su debilidad: el sensualismo de sus opresores", (pág. 309).

Adán Buenosayres se solaza escuchando, en el judío Tessler, la confirmación de esa lógica diabólica que envenenaba a Buenos Aires de los años 30: la lógica del Mal encarnado en la ponzoña antisemita de los *Protocolos de los Sabios de Sión*. Esa misma con que Hugo Wast razonaba para escribir sus novelas *Oro y Kahal*. Y con cuyos prejuicios y argumentos Adán desembozadamente quiere convencer a Tessler de su inclinación al sensualismo, ese pariente "semita" de la voluptuosidad, del lujo, el oro y el dinero. "Estamos en el siglo de los cuerpos y los hombres de tu raza la vienen cultivando muy hábilmente. ¡Que lo digan los Sabios de Sión!

"El filósofo rió en la oscuridad:

"— ¿No te lo venía diciendo?

"— Sí, sí —le contestó Adán—. Pero su propio sensualismo los hace caer en las ruedas que tendieron al sensualismo de los demás. Inventan ídolos para los otros, y acaban por adorarlos. El oro, por ejemplo, debería ser en sus manos un simple recurso de dominación. Y lo toman como fin", (pág. 310).

Las derivaciones de este diálogo entre los dos íntimos amigos, no es difícil de imaginarlo: Adán inmediatamente invocará la razón teológica, esto es, la "maldición del Crucificado sobre la raza soberbia", en tanto que Samuel inquiera sobre el "Mesías vencedor y no el vencido", (págs. 312-313).

Sin embargo, es en ausencia de Samuel Tessler cuando el estereotipo antisemita estalla en su ponzoñosa representación. La ocasión más propicia se presenta en el equívoco, surrealista y delirante viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia. El astrólogo Schulte, introduce a Adán Buenosayres al Plutobarrio, descenso a los infiernos donde los condenados por el oro corrupto se ofrecen

a sí mismos el espectáculo crepuscular de sus riquezas, usufructuadas en la Bolsa, el comercio, la usura y la especulación intermediaria. Estos financistas no tenían más identidad que sus cédulas hipotecarias, acciones de banco y títulos de sociedades anónimas. Sólo algunos curiosos visitantes de este círculo plutocrático del infierno marechaliano se identifican con sus nombres y apellidos: Zanetti, el humilde cobrador que execra a los "chanchos burgueses" de Cacodelphia, o el laborioso industrial Francisco Lombardi, arrepentido de "haberle robado el tiempo libre a sus obreros del aserradero de Villa Crespo".

En cambio, de entre tantos ricos condenados en Plutobarrio (pero todos anónimos), entre tantos diplomáticos, militares, caballeros, "señoritas de tul y el raso de las matronas", el narrador identifica, muy precisamente, a los burgueses judíos. Ellos *son* el espectáculo. Mientras que el resto de los plutócratas bailan una extraña danza fantasmagórica en una mansión con cuatro fachadas de estilos arquitectónicos diferentes

("egipcio al norte, griego al sur, medieval al este y renacentista al oeste") al ritmo de una música que le hacía recordar al narrador los acordes orientales del café "Izmir" de la calle Gurruchaga, los rostros judíos de los músicos de la orquesta ridiculizaban sus siluetas disfrazadas con gauchescos chiripás de satén. Pero la ridiculización del judío se ensaña a través del espectáculo grotesco y tragicómico de la vida de don Moisés Rosenbaum, ofrecida a los comensales y bailarines del palacete en seis escenarios sucesivos, para mostrar el meteórico enriquecimiento de un ex sastre. El primer cuadro se desarrolla en la sala de un inquilinato de la calle Warnes, donde se festeja la circuncisión de los doce hijos de don Moisés (pág. 481). El segundo cuadro, tal como lo presenta el *speaker* en tono de farsa, ya no transcurre "en un humilde conventillo de la calle Warnes...", sino en el estudio-biblioteca de la mansión que ha erigido Moisés Rosenbaum sobre los jardines de Palermo". (pág. 482).

El multimillonario judío ve humear las chimeneas de sus fábricas a través de los ventanales, mientras el Imperio Familiar de sus doce hijos, se adiestran para la guerra, estudian códigos, itinerarios, estadísticas e idiomas", necesarios para la expansión y la rapiña. Ante los personajes fanticos de Gran Guignol que pantomiman a la familia Rosenbaum, los plutócratas distinguidos de frac y vestidos con rigurosa etiqueta, permanecen inmóviles, estampados en el barroco tejido de sus concupiscencias", pero con la dignidad que da la Fortuna simulada por la discreción del linaje, insospechable de otro delito que la **436**

ambición de riqueza y alcurnia. En cambio, el contraste con la figura del judío Rosenbaum adquiere ribetes melodramáticos, precisamente porque el narrador invoca la respetabilidad de los ciudadanos comensales para escuchar la siniestra historia de ese nuevo rico, pero peligroso usurpador. El *speaker*, pregunta en el cuadro siguiente a su público de pie: "¿No os parece don Moisés, un hombre al cabo de su ambición? ¿Sí? Pues, ¡cuidado entonces! Porque don Moisés Rosenbaum, pese a su aire satisfecho, ya clava un ojo en los trigales del litoral y el otro en las reses del sur, pone ya una oreja en los quebrachales del norte y la otra en los yacimientos del oeste, con su fosa nasal derecha ya está husmeando los lagares de Cuyo y con la izquierda ya huele los trapiches de Tucumán. Pero, ¡atención! ¿Qué sucede ahora? ¡Los doce mancebos acaban de incorporarse! ¡Ved cómo siguen en un mapa el índice inquieto de don Moisés! ¡Ahora sacan a luz doce valijas asombrosamente iguales, se enfundan en doce perramus idénticos y se dirigen hacia los doce rumbos de la República! Telón", (pág. 482).

Los escenarios siguientes de este Gran Guignol transcurren en la Iglesia donde los doce hijos se bautizan, pero "como quien acepta un cheque dudoso", para poder casarse con niñas patricias. "Aristócratas venidos a menos, familias tronadas, linajes ilustres en bancarrota no han vacilado en

sacrificar sus mejores capullos en aras de Mammón, si con tal nombre podemos rebautizar a don Moisés Rosenbaum, que junto al altar y trasudando angustias (¡oh, miradle!), desorbita sus ojos, tiende sus orejas y dilata sus fosas nasales, para comprobar si arden bien los cirios, sí el incienso es de la calidad establecida en el contrato, y si el organista no lo estafa en alguna corchea", (pág. 483).

El cuadro final representa la bacanal orgiástica con que los doce hijos de don Moisés festejan sus riquezas, resucitando "los asiáticos días de su tribu", mientras don Moisés comprende que ese paganismo de la sensualidad desatada simboliza el bizantinismo ineluctable de su fracaso como judío, corrupto por la misma riqueza que tanto buscó atesorar. El fin es la locura y la desesperación de Rosenbaum por volver a lo que fue antes: un sastre de levitón y gorro de astrakán a la usanza de los judíos pobres y tradicionales, (pág. 484).

Es cierto que en estos Infiernos de la oscura ciudad de Cacodelphia hay, fuera del judío, otros usureros y otros envilecidos por el oro corruptor. Pero, nuevamente hay que repetirlo, el narrador no los identifica y, mucho menos, quiere distinguir sus orígenes inmigratorios. La única excepción en estos descensos a los Helicoides schultzianos, son judíos como Rosenbaum: sólo ellos tienen nombre y apellido cada vez que se habla de esa "subespeeie nauseabunda" (pág. 485) de intermediarios, acaparadores y otras alimañas por el estilo. La parodia mordaz con que está escrito todo el libro de Marechal no puede explicar esos deslices, esas sospechosas licencias. Tampoco el sentido festival del arte y la vida martinicrista que el autor desea exhumar es capaz de dar cuenta de sus exabruptos. Menos, aún, el exceso de locura, fruslería o engaño del Teatro del Mundo de Adán Buenosayres. Es cierto que en más de un personaje las tintas están cargadas: que lo digan, si no, el Borges criouista impostado en Luis Pereda, pero también las ácidas pullas de Marechal al desborde de la metáfora y la imagen del vanguardismo de otros contertulios suyos como Gironde, Bernárdez, Schiavo. Y, también, las burlas a la generación anterior de autores como Ricardo Rojas y Arturo Capdevila.

Pero aun en las secciones del libro más alegóricas, aquellas donde el autor remonta vuelo sobre el adocenado rcalismoNiostrumbista para intentar emancipar a Buenos Aires de los *corsets* naturalistas invitando a pasar una temporada a la Metafísica y la Gracia, como sus huéspedes maravillosos, ni aun allí, Marechal se libera de sus incisos nacionalistas y católicos respecto al judío.

Da la impresión que, al cabo de todos sus exorcismos (incluso cuando se burla de otros inmigrantes como los ingleses) sólo fracasa en liberarse de sus viejos estereotipos con los personajes y situaciones de judíos. Ahí deja de ser regocijante y suspicaz, brillante y lingüísticamente creador. Porque su humor no puede en esos pasajes compadecerse con una carga ancestral, peligrosamente irracional, la cual ninguna parodia puede conjurar. Son las emboscadas del prejuicio antisemita que se filtra todavía de la época en que escribía en *Sol y luna*. Y ni mil sonrisas tienen la fuerza de exorcizarlo.

Para ello, hacía falta en *Adán Buenosayres* una voluntad explícita de demistificación. De ahí (juc en un autor populista y nacionalista como Marechal, cierto estereotipo del judío se homologue con el de escritores hidalgos v de signo ideológico totalmente opuestos a su concepción del mundo. Así, también el judío en las novelas de Mallea es mucho más que un plebeyo enriquecido, y este^ inmigrante es espiritualmente desvalorizado porque, a diferencia del burgués cristiano, carece de heráldica ya que su figura no es el reflejo de una clase (como la burguesía), sino el resplandor amarillo del Oro y la caricatura 438

soez del vicio de los vicios: la *Usura*. "Somberg era un financista muy rico, de origen judío, cuya fortuna alargaba a lo largo y a lo ancho del país pesados pseudopodios. Era tan conservador que regateaba con los vendedores los cen•avos del precio de algunos juguetes. La especialidad del señor Somberg consistía en comprar negocios sumidos en el crepúsculo", dice el narrador de Mallea en *La bahía del silencio*⁴. Algo parecido surge en *Simbad*, donde el usurero se ensaña con un pobre enfermo: "Había vendido el piano; después de convocar a un atajo de judíos, para pagar las medicinas, insultó a esas aves rapaces que se llevaron el mueble por una nada"⁵.

El amor de un nacionalista y una judía

En 1963, en plena conmoción antisemita de los grupos ultramontanos de choque *Tacuara* y *Guarda Restauradora Nacionalista*, Sara Gallardo publicó *Pantalones azules* El protagonista, Alejandro Hernández, estudiante de derecho y descendiente de una familia patricia del interior venida a menos, debuta como resentido nacionalista atentando contra una sinagoga de la calle Libertad. La narración —sobria y concisa— está construida desde un aparente interregno neutral: Alejandro vive en una pensión, frecuenta a su confesor el padre Behety y a sus amigos nacionalistas, admira a su futuro suegro, un historiador revisionista y visita a su novia recluida castamente en la estancia, custodia de las esencias telúricas de la nacionalidad y la femineidad católica. De imprevisto, se conoce con Irma, una joven inmigrante polaca de pantalones azules. A partir de su primer encuentro, se siente seducido por esa extraña muchacha que lo perturba y desasosiega. Cuando descubre que es hija de una judía muerta por los nazis, el malestar de serle infiel a su novia católica e inmaculada, se carga de una oscura culpa. "Yo, Alejandro Hernández, traicioné a mi pirro amor con una judía y una apóstata", escribe en su diario.

A partir de aquí, el personaje de Irma asume los contornos borrosos de un ser ficticio, que vive vicariamente en el relato, para que Alejandro goce de una dispensa, sin faltar a

una fe jurada. En efecto, Irma constituye la contrafigura de Elisa, la novia: es la extranjera que no sabe bien quiénes son sus padres y por qué murieron, vive en una sórdida habitación alquilada en Retiro, se acuesta con Alejandro y el campo argentino para ella no es más que "pasto y vacas" (pág. 62). Elisa, hija de padres patricios y de historiadores terratenientes, descende de pura sangre criolla, es el paradigma de la mujer oligárquica, católica y virgen. En la soledad telúrica de la pampa, comulga con las esencias campestres de la nacionalidad. Porque tal como le replica Alejandro a Irma, "no se puede ir en una *excursión* al campo nuestro. Es allí donde está la Argentina... Es así la pampa. Y la *Cruz del Sur* está siempre allí como un 'facón de plata'". Se exalta, poético, el tacuara (pág. 62). En esa tierra para la cual "Dios tiene un destino especial", sólo seres elegidos gozan de la dicha de sentir "el misterio, la grandeza, no sabés lo que es eso cuando se pone el sol...", (pág. 62).

En el preciso momento en que Irma descubre, muy conflictivamente, su origen, Alejandro quiere persuadir que se convierta. Una vez ella le había confesado "que estuvo enamorada de Jesús, hubiera querido ser una de las santas mujeres. Les tenía celos", (pág. 63). Pero la verdad terrible de su madre (muerta por judía en un campo de concentración) la disuade de aconsejarse con el padre Behety. Ahora bien: la profunda crisis de identidad por la que atraviesa Irma se resuelve según los deseos no confesados de Alejandro. Esa judía que intentó peligrosamente volver a la sinagoga, luego de rezarle en la cruz al "pobrecito judío ajusticiado" (pág. 118), tiene que desaparecer de la vida de Alejandro. Imprevistamente, se hace saber que Irma decide irse a Israel. Es decir, la serie de caprichosos e incoherentes datos de la vida de Irma (hija de padre polaco católico que la envía a Argentina a casa de unos tíos, quienes le revelan, muchos años después, el origen judío de su madre muerta en la guerra) se rematan con la súbita decisión, completamente inverosímil, de irse a Israel. Pero esta inverosimilitud, esta apelación al azar que desdibuja completamente los rasgos humanos del personaje judío, sólo recupera su coherencia si es analizado como una criatura que vive una vida vicaria: la que desea en la novela el personaje católico, nacionalista y antisemita Alejandro Hernández. "Judíos a Israel", gritaban los tacuaras argentinos de los años 1960-1963. Y en boca de otro tacuara, amigo de Alejandro, oímos ese mismo grito de odio antisemita para vaciar el país de judíos: "Vos deberías alegrarte: cuanto más se vayan de viaje, menos habrá aquí", (pág. 147). Alejandro va al puerto a despedirse de su ex amante, y siente náuseas. El relator emplea adjetivos de divalencia para describir a los jóvenes judíos sionistas que se embarcan a Israel junto con Irma.

Veamos algunos: el barco "parecía un animal blanco *asaltado por las* 440

hormigas", y mientras se abría paso hacia la planchada colmada de jóvenes sionistas que despedían a sus compañeros, "una angustia peculiar le oprimió la garganta ante esa multitud y ese alboroto", (pág. 149). Tuvo que pedir permiso, y "muchachos y chicas con distintivos trataban de avanzar haciéndolo a un lado, y unido con ellos fue subiendo, pero a medio camino comprendió con un estremecimiento que *esos cuerpos que oprimían el suyo y esas manos apoyadas en su espalda pertenecían a las juventudes que iban a Israel, y retra- yéndose para evitar el contacto* llegó hasta arriba donde sus compañeros (de Irma) se dispersaron, y él, *asqueado y arrepentido*, empezó a mirar los pasillos llenos de gente sin saber a dónde encaminarse", (pág. 150; subrayado mío, L.S.).

Alejandro no se permitía siquiera emocionarse cuando veía escenas de despedidas como aquella del "hombre inclinado sobre la mujer que lloraba con un pañuelo sobre la nariz": sólo sintió "una despectiva compasión que le dio rabia", (pág. 150). Y al pasar por la puerta de un camarote, divisó horribles "traseros femeninos" que hablaban "atropelladamente en yiddish, y entonces dio media vuelta, enfurecido consigo mismo", y se fue sin despedirse de Irma.

La novela termina con la partida de la judía Irma a Israel: había empezado con el atentado a una sinagoga de la calle Libertad. Pero el exorcismo completo culmina cuando el tacuara Alejandro rompe la confesión escrita: "Yo, Alejandro Hernández, traicioné a mi puro amor con una judía y una apóstata", (pág. 152).

Raza, catolicismo, pureza del origen, telurismo y familiaridad de la tierra sólo con los seres que en ella crecen, constituyen los sacramentos de la liturgia de *Pantalones Azules* para comulgar con el argentinismo esencial de Alejandro. Pero también para que este hidalgo de provincia, despechado por los intrusos que bastardean la nacionalidad incluso invente una judía con vida vicaria: Irma condensa sus deseos más libidinosos y es su objeto de odio que sólo puede terminar con su desaparición. *Judíos a Israel* es, para esa mentalidad maniquea, la otra variación posible de *Mueran los judíos*, slogan de Tacuara al embadurnar las paredes de las sinagogas en Buenos Aires de la década del 60.

Porque los auténticos argentinos, como Alejandro o su novia inmaculada, comulgan con la madre tierra: ella, reclusa en la impavidez de la estancia de sus padres; él, encomendándose al sayal de la Argentina invisible, para defenderla del peligro semita y su púrpura corruptora.

N O T A S

¹ Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1967. Todas las citas corresponden a esta edición.

² Prieto, Adolfo: *El Adán Buenosayres* de L. Marechal en *Las claves de Adán Buenosayres*, Ed. Azor, Mendoza, 1966, pág. 34/49.

Marcela Solá afirma que Jacobo Tessler es el sosias del poeta judeoargentino Jacobo Fijman, inmigrante, y bautizado al catolicismo luego de una profunda crisis. Cf. *Las Claves de Adán Buenosayres*, op. cit., pág. 59.

⁴ Mallea, Eduardo: *La Bahía del Silencio*, Sudamericana, Bs. As., 1950, pág. 208.

⁶ Mallea, Eduardo: *Simhad*, Sudamericana, Bs. As., 1957, pág. 315. La grotesca escenografía de la vida de Bosembaun, ¿no respira acaso esa atmósfera sórdida y maquiavélica semejante a ese casamiento interesado del hijo de Zacarías Blumen, descrito por Hugo Wast en *Kahal*, para lo cual se dejó bautizar por un Obispo, y el mismo Arzobispo de Buenos Aires consagra sus nupcias con Marta Adalid, heredera de unos estancieros oligarcas? Ver *Kahal*, Ed. Diana, 6ª ed. México, 1964, pág. 135.

⁶ Gallardo, Sara: *Pantalones azules*, Sudamericana, Bs. As., 1963. Todas las citas pertenecen a esta edición.

Epílogo

Los judíos en las letras argentinas: Una reflexión sobre la cultura nacional

¿Es posible deducir la identidad judía en las letras argentinas al cabo del análisis de la autoimagen que algunos escritores judíos han testimoniado sobre sí mismos? Obviamente que falta para eso remontar el otro curso del río: aquél que haga hablar a los escritores argentinos gentiles sobre sus compatriotas judíos. Tal meta será el objeto del segundo tomo de esta obra.¹

Pero aun en la eventualidad de escuchar a ambas voces, inexorablemente todos esos escritores nos remitirán, a su vez, a la cuestión más amplia: la integración de los judíos en la cultura nacional.

Planteado de este modo, el problema se complejiza al requerir de una mediación aun mayor que la palabra connotada ya que necesita invitar a otras disciplinas sociales a denotarlo en todas sus implicancias: la huella de la asimilación de los inmigrantes, en general, y de los judíos, en particular, en la cultura argentina.

El análisis de la experiencia judía sirve, quizá, para comprender mejor uno de los temas insuficientemente estudiados por la sociología argentina cuando incursionó en el análisis de la formación de la cultura aluvional del país.

Las investigaciones de Gino Germani, José Luis Romero y sus discípulos habían subrayado el supuesto de la rápida y fácil integración social y la asimilación cultural de los inmigrantes y sus hijos.²

Influidos por las teorías funcionalistas de Parsons y Einsestadt acerca de la deseabilidad del Melting Pot, los indicadores de dimensiones de asimilación de inmigrantes también se definían para ellos como: a) participación en las distintas estructuras de la sociedad receptora a través de la cantidad y eficiencia con que llegaban a desempeñar roles que eran funcionales para esa sociedad; b) *aculturación*, entendida como

internalización de valores y pautas de comportamiento que eran propias de la sociedad de inmigración; c) identificación con la sociedad nacional entendida en relación directa a la elaboración del duelo por el objeto perdido al abandonar el país y cultura de origen.

La persistencia de los lazos afectivos y culturales de las comunidades inmigratorias —habida cuenta de su estratificación social y étnica de los países de emigración— era estudiada simplemente en función del mayor o menor rechazo que sentían los inmigrantes en el país receptor. De tal forma que la eventual recreación de subculturas étnicas locales —las cuales podían o no estar integradas al país— expresaría sólo la identificación mediatizada del inmigrante hacia Argentina. Así, por ejemplo, algunos investigadores creían que la razón por la cual ciertos estratos altos más diferenciados étnicamente que otros tendían a formar una cultura de élite propia, era debido a su necesidad de forjar y consolidar una autoimagen respetada y diferenciada a raíz de las dificultades en su integración a los grupos nativos de idéntico nivel.³

Romero indicaba en sus estudios de historia social argentina el fenómeno de un amalgamiento socio-cultural desde el inicio mismo de la era aluvional y señalaba un proceso de acriollamiento más o menos rápido de los hijos de inmigrantes, lo cual generó un tipo criollo híbrido. El gran historiador argentino pensaba que los sectores humildes —artesanos, campesinos y obreros no calificados— de extracción aldeana de países no industrializados "subestimaron la cultura de sus países de origen y procuraron adherirse a la de su país de adopción, cuyo signo fue la pérdida parcial o total del idioma y, sobre todo, la pérdida de la lengua por parte de sus hijos". La incoherencia intelectual y la atonía moral de esos grupos acicateados sólo por el afán de ascenso económico se contraponía para Romero con los sectores medios —profesionales, mercantiles o proletariado urbano con conciencia sindical— los cuales habrían sido los únicos que se organizaban en colectividades según líneas étnicas para la ayuda mutua y la conservación de la lengua y la educación.⁴

Siguiendo esa misma lógica, Germani distinguía dos épocas bien definidas: por una parte el período 1880-1930 durante el cual se habría procesado un plu444

ralismo cultural con la consiguiente pluralidad de lealtades étnico-culturales de las colectividades de origen inmigratorio; y por el otro, a partir de 1930, cuando se habría iniciado una era caracterizada por la fusión y amalgamiento de los inmigrantes y sus hijos a través de una veloz exogamia y matrimonios mixtos.⁶

Sin embargo, recientes investigaciones de Mark D. Szuchman y Samuel Baily han puesto en duda el optimismo sobre el supuesto Melting Pot argentino y sobre la hipotética velocidad de la asimilación de inmigrantes.⁶

Efectivamente, los hallazgos empíricos, especialmente de Baily, replantearían las conclusiones y supuestos metodológicos de Germani en lo que respecta a las conductas exogámicas de los inmigrantes. Así, Baily, al elegir analizar los patrones que regían la elección del cónyuge —indicador muy elocuente de etnicidad para estudiar el deseo de asimilación— llega a la conclusión de que dos de cada tres italianos y españoles, a pesar del desequilibrio entre varones y mujeres, preferían elegir como pareja a italianos y españoles respectivamente antes de 1900. Además, las cifras de preferencia matrimonial de las mujeres italianas y españolas indicarían que más de un 80% (cuatro de cada cinco mujeres italianas o españolas) eligieron respectivamente esposos italianos y españoles. Finalmente, para las primeras décadas del siglo, Baily demuestra que el aumento de las estadísticas de endogamia entre argentinos y la declinación de la endogamia de italianos y españoles se debió al interesante fenómeno —inadvertido por Germani— del crecimiento de una segunda generación de hijos de inmigrantes oficialmente registrados como "argentinos", pero que en alta proporción querían casarse entre ellos mismos.⁷

Algunos estudios de historia social recientes han querido ir más lejos aún, poniendo en duda incluso la tan mentada facilidad para la movilidad ocupacional argentina durante las primeras cuatro décadas del siglo. En esa dirección Eugène Sofer, apoyado en los trabajos de Szuchman, sostuvo esta tesis analizando un muestreo de judíos inmigrantes de Europa oriental y asociados a AMIA para pretender demostrar la casi inexistente movilidad ascendente durante esos años y la rigidez del sistema ocupacional argentino.⁸

No es éste el lugar para criticar la caprichosa selección de su muestra y las falencias metodológicas de su análisis que abusa de técnicas cuantitativas exclusivamente. Pero resulta significativo para nuestro estudio, destacar que Sofer subestima completamente los canales de integración cultural, profesional y artística de los judíos. Fuera del pequeño comercio y el artesanado independiente no habría habido para este historiador otras estructuras donde pudieron incorporarse los inmigrantes judíos al quehacer nacional.⁹

Pero si Sofer arriba a conclusiones equivocadas sobre la integración cultural de los inmigrantes judíos porque parte de un supuesto teórico insuficientemente demostrado —la presunta carencia de posibilidades de movilidad ocupacional en Buenos Aires 1900-1940— algunos enfoques de historia cultural comparativa de la experiencia judía en Norte y Sud América también conducen a equívocos e inexactitudes.

A los inevitables riesgos y abusos del enfoque comparativo, algunas de las conclusiones del interesante libro de Judith Elkin —The Jews of Latin American

Republics— están viciadas por constreñirse a los esquemas de análisis de Milton Gordon sobre la asimilación en la vida americana, impropios para evaluar la participación de los inmigrantes judíos en la cultura y la vida pública latinoamericana.¹⁰

Algunas generalizaciones muy notorias, al desconocer tanto el contexto socio-histórico particular de sociedades concretas como la Argentina, así como el proceso histórico cultural de la configuración de la comunidad judía en el país, encuadrado en el proceso global de la historia del judaísmo contemporáneo, invalidan gran parte de su trabajo.

Veamos las generalizaciones que más nos interesan: 1) suponer que los inmigrantes judíos lograron aculturarse pero' al precio de alienarse de la vida cívica latinoamericana: no habrían logrado eso que en USA se llama "asimilación cívica"; 2) postular la carencia de un terreno neutral para dirimir culturalmente las tradiciones antagónicas del hispanismo ibérico católico y la tradición del judaísmo. La ausencia de tal neutralidad cultural habría sido la responsable de frustrar a la colectividad de crear una identidad judía latinoamericana; 3) presumir que las expresiones de creatividad de la tradición judía habrían sido ahogadas necesariamente por incompatibilidad estructural' debido a la presión social, la legislación vigente o la autocensura en un medio no pluralista y en el cual la educación pública no habría jugado un rol relevante en la nacionalización del inmigrante como en USA; 4) plantear que el inmigrante judío no tuvo sino dos opciones, totalmente excluyentes: elegir fidelidad al pueblo judío y, entonces, aislarse de la sociedad receptora (aislamiento); o elegir participar del país de inmigración, aunque no en forma integral, ya que tendría que afrontar un proceso de integración o asimilación 446

mucho más difícil que el de otros inmigrantes. El dilema sería pues de hierro: ■ *Asimilación o aislamiento*; 5) los judíos habrían obtenido status en sociedades que lo miden por sus realizaciones v éxitos esencialmente *económicos*, mientras los judíos serían relegados a posiciones subordinadas en aquellos países de América latina donde el status se logra por adscripción al pasado.

Ahora bien: un sucinto análisis de la participación de los escritores judíos en la literatura, la cultura y en el sistema de producción del conocimiento en Argentina 1900-1940 podría echar un poco de luz sobre estos incisos básicos de su integración cultural.¹¹

Hacia la década del '30, ya había sido consagrado un grupo de notables intelectuales judíos. Alberto Gerchunoff fue reconocido no sólo como un gran escritor argentino sino que, en 1931, le fue conferido el honor de compartir con Lugones ser miembro de número de la flamante Academia Nacional de Letras. Declinó el premio concedido por el gobierno uriburista: hacía poco tiempo que era cofundador de la Sociedad Argentina de Escritores junto con otro judío: Samuel Glusberg, quien se desempeñó como el primer secretario de la SADE. Una prolífica labor editorial para dar a conocer a los autores nacionales más

importantes iniciaron los hermanos Samuel, Santiago y Leonardo Glusberg desde 1918. Primero organizaron las *Ediciones Selectas América*, con 50 números publicados y 8 importantes libros editados hasta 1921. Enrique Espinosa, ese año, fundaba *Babel*, y publicó 31 números de la prestigiosa revista cultural argentina hasta 1928. Jacobo Samct, desde 1924, publicará 37 títulos, mientras Santiago Glusberg, bajo el sello *Anaconda*, editaba 60 libros fundamentales de la cultura argentina. César Tiempo obtenía el *Primer Premio Municipal de Poesía* de 1930 por *Libro para la pausa del sábado* y en 1937 el *Premio Nacional de Teatro*. Desde ese año hasta 1942 dirigió la revista literaria *Colum na*, editando 62 números. Luego de triunfar en los años 20 como dramaturgo (1920: *La Mala Sed*; 1924: *En tu vida estoy yo*; *La hermana terca*) Samuel Eichelbaum ganó el Premio Jockey Club en 1934. En otro ámbito, el Consejo Nacional de Educación premió en 1937 a Antonio Portnoy por su *Historia de la instrucción primaria en la República Argentina desde 1810*.

Eichelbaum estrena *Un guapo del 900 y Pájaro de barro* en 1940. Ese mismo año Bernardo Verbitzky recibió el *Premio Ricardo Güiraldes* por su novela *Es difícil emjjezar a vivir* y Borges escribió el prólogo a *Mester de 447 Judería* de Carlos Grunberg.

El periodismo argentino había reclutado a talentosos judíos desde fines del siglo pasado. En 1895 Enrique Lipschutz, nacido en Prusia, se incorporó a *I.M Prensa*; Gerchunoff, algunos años después, colaboró permanentemente en *La Nación*. Durante los años '30 escribían en *Crítica* periodistas y escritores judíos como Lázaro Liacho, Víctor Claiman, Santiago Nudelman, Alberto Schtirbu. Numerosos periodistas judíos escribieron para *La Nación* a partir de los años 40: Gregorio Weimberg, Malka Rabell, León Mirlas, Gregorio Sheines, Marcos Soboleosky, Ilka Krupkin. En *La Prensa* colaboraron Julio P. Fingerit y Salomón Wapnir. En las provincias se destacaron los periodistas Kraiselburd, de La Plata (*El Argentino*); A. Rosenwald, de Tucumán; Fortunato Benhayon, en Necochea (*Ecos*) y en Mar del Plata (*La Capital*).

La cátedra universitaria y el Colegio Nacional —dos importantes posiciones de prestigio intelectual que ayudaron a elaborar símbolos sociales y cívicos de cohesión nacional durante el período 1920-1940— contó con el concurso de judíos. Algunos nombres son ilustrativos: Marcos Satanovsky, Gregorio Bergman, Salvador Kibrick, Abraham Rosenwaser, Ing. Alberto Klein. José Libermann, Carlos M. Grunberg, Alejandro Zabolinsky, León Dujovne (cuyo monumental trabajo sobre *Vida tj Orna de Spinoza* fue publicado por la Facultad de Filosofía y letras de la UNBA entre 1941-45); Gregorio Fingerman, Mario Schteinghart, Isaac Grünberg, Lázaro Schallman, Samuel Tarnopolsky. Durante la era de Castillo, la Dra. Sara Satanowsky —graduada con diploma de honor en 1918— fue designada profesora extraordinaria en la facultad de Medicina, casa de estudios donde discriminaron apellidos judíos durante los años '30.

Sería fatigoso reseñar las promociones de graduados universitarios judíos en carreras como medicina, abogacía, ingeniería y filosofía y letras durante la década del '30. Remitimos al lector (ya investigadores como Sofer que ignoran su importancia) a los avisos clasificados de la *Guía Anual Israelita* a partir de 1926. Aun antes, vale la pena hojear revistas culturales desde el año 1911: especialmente *Juventud* y *Vida Nuestra*. Y, a partir de 1924, el Semanario *Mundo Israelita*.

Las revistas judeo-argentinas ¿trilminas de legitimación de la identidad comunitaria?

Algunos de los escritores que ocuparon posiciones de prestigio cultural en **448** el país durante los años '20, '30 y '40 participaron también en algunas empresas culturales judeoargentinas de significación literaria, pero cumpliendo una sutil función legitimadora de la presencia judía, pocas veces percibida.

Vida Nuestra, *Judaica*, *Davar* (más tarde *Comentario*), fueron las más relevantes de aquellas revistas que merecerían una investigación especial acerca de la función legitimadora que han cumplido.

Desde las páginas de *Vida Nuestra Revista Literaria Argentina Ilustrada* ^que apareció mensualmente desde 1917 hasta 1923— su director-fundador, León Kibrick, logró conformar un verdadero espacio cultural donde escribían intelectuales de todo el mundo judío traducidos al español. Allí colaboraron escritores argentinos de la generación del '900 (Joaquín V. González, Leopoldo Lugones, José Ingenieros, Manuel Ugarte) y los de la generación del Centenario, compañeros de Gerchunoff (Ricardo Rojas, Manuel Gálvez, Juan Pablo Echagüe, Emilio Becher, Mario Bravo, Roberto Giusti, Arturo Cancela).

Ese espacio no se redujo sólo a las páginas escritas, ya que la Revista se desplegaba también en tertulias literarias donde se debatían, como recuerda Gerchunoff, "las cuestiones ordinarias que ponía de relieve el desarrollo de la guerra del '14 y los asuntos inesperados que traía, hora tras hora, la tormentosa actualidad del universo revuelto". En esas pláticas de buen gusto que procuraban el roce con *tout* Buenos Aires literario, jóvenes judíos como Mauricio Nirenstein y Salomon Resnick admiraban los endecasílabos de Arturo Capdevila, el buen trato del diplomático Mariano Antonio Berrenechca y, sobre todo, escuchaban admirados al tutor y mentor de todos ellos: Leopoldo Lugones. Otro contertulio de aquellos años, Edmundo Guibourg, evocará años después la bohemia de *Vida Nuestra*, a la cual frecuentaban, "confirmando un convivio admirable, de Joaquín V. González a Leopoldo Lugones, de José Ingenieros a Alberto Gerchunoff. ..." Ese espacio cultural cumplía, pues, una función ineludible para esos *jóvenes intelectuales israelitas porteños*: "...*Vida Nuestra*: alta tribuna literaria periódica en la que el vocablo "nuestra" denominaba, para él (Kibrick) la participación de una

muy jxirtictdar comunidad inmigratoria en la cultura argentina, y por ende, en la esencia de la argentinidad misma" (subrayado mío, L. S.).¹¹

Esta aguda caracterización de Guibourg acerca de la función cívica que contribuía la revista para con aquella generación de intelectuales judeo-argentinos durante su proceso de aculturación estuvo, además, corroborada desde el primer número de *Vida Nuestra* a través del patronazgo paradigmático de figuras hispanocatólicas nacionalistas pero filosemitas (Carlos Ibarguren) o de personajes liberales autoritarios y maurrasianos (Leopoldo Lugones).

Muy sugestivamente, el pórtico del número inicial de *Vida Nuestra* (julio de 1917) ilustraba el retrato patriarcal de Carlos Ibarguren que firmaba un artículo a guisa de declaración de propósitos —a falta de editorial propio de la revista— con un título muy elocuente: *La suerte del Pueblo Hebreo*. Allí aludía al destino que le iba a deparar la posguerra europea a las colectividades oprimidas del este europeo. Pero si era paternalista y conmisericordioso para con el destino desdichado de los judíos sufrientes del Viejo Mundo, en cambio subrayaba el postulado gentilicio de la asimilación de los israelitas argentinos como imperativo categórico del *crisol de razas*: "Los israelitas han encontrado entre nosotros un hogar abierto, y la República Argentina los acogió siempre con fraternidad, sentimientos, infundiéndole maternalmente en ellos el amor a esta patria libre y generosa. Aquí no existe el 'problema judío', y pienso que los hijos de inmigrantes hebreos son y deben ser, ante todo, y sobre todo, argentinos. Pero en Europa y en Asia, el pueblo judío debe ser redimido".¹³ En el número 2, Ricardo Rojas escribió especialmente un trabajo de exégesis: *Los judíos en la época colonial*, adonde proseguía su tesis de que los antiguos linajes españoles y criollos se cruzaron con judíos portugueses que escapaban del Santo Oficio, casándose con hijas de adelantados y conquistadores. "¡Oh querido... recordar a los actuales residentes hebreos que la inmigración de hombres de su raza data de tres siglos en nuestro país -.", escribe orgulloso a los lectores de *Vida Nuestra*. Pero concluye con un axioma fundamental propio de quienes se enorgullecían de abolengos dudosos, sólo si eran frutos de la catequesis o del terror inquisitorial: "la asimilación de los judíos coloniales a la raza española de nuestros orígenes".¹⁴ Esta exhumación de viejos linajes hebreos en el Río de la Plata, continuó en el N° 3 de la revista a través de un artículo de C. Muzzio Sáenz Peña: *Los Nuevos Conquistadores*, que probaba la inmigración marrana durante la Conquista y su fusión con la América Colonial. Alfred Coll escribía en el N° 4 acerca de *La Hipótesis de Lord Kingsborough* para intentar demostrar que la civilización de México también fue obra de antiguos israelitas.¹⁰

La fructuosa experiencia literaria de *Vida Nuestra* terminó en 1923. Ese mismo año, León Kibrick fundaba el semanario *Mundo Israelita* y el grupo de intelectuales encabezados por Gerchunoff, Nirenstein, Resnick, Grünberg,

Fingerman, Dujovne fundaba la *Asociación Hebraica*. Esta sociedad con fines eminentemente culturales veremos de inmediato que institucionalizó las metas de legitimación cultural de la presencia judía en el país que venía procurando *Vida Nuestra* desde su fundación.

Diez años después, Salomón Resnick fundará *Judaica*, la cual fue editada mensualmente hasta 1947. Pero una diferencia muy importante distinguía el proyecto *Vida Nuestra* de *Judaica*. Ambas revistas tenían conciencia de la necesidad de formar y consolidar una autoimagen respetada de la presencia judía en Argentina al buscar formas culturales de legitimación cívica. Pero si el proyecto de Kibrick coincidía con las formas de legitimación para forjar una identidad judeoargentina condensada en la figura del intelectual *israelita* (un Gerchunoff o un Eichelbaum), el proyecto de Resnick se sustentaba en la necesidad de crear una *cultura étnica* judeo-americana, bilingüe en español, como mediatizadora tanto de sus lealtades con la gran tradición laica e iluminista del pueblo judío en la Europa oriental, así como también de las lealtades cívicas en América. Las figuras paradigmáticas del proyecto *Judaica* eran inmigrantes judíos rusos —como su director— que rápidamente se aculturaron, pero persistiendo en seguir siendo en Buenos Aires guías (*maskilim*) espirituales para la colectividad. Salomón Resnick, José Mendelshon, Pinie Katz buscaron entonces legitimar la cultura idish en América a través de una obra de traducción y divulgación de lo más representativo del tesoro cultural judeoeuropeo: I. L. Peretz, Schalom Asch, Scholem Aleijem, Mendele Mojer Sforim, A. Coralnik, J. Opatoshu, S. Dubnow, J. Zhitlowsky, etc. El primer libro de I. L. Peretz que tradujo Resnick —*Los Cabalistas*— fue publicado en 1919, precisamente el mismo año de la *Semana Trágica*, con prólogo de Gerchunoff.

En la gran prensa idish de Buenos Aires —*Di Idische Zaitung*, desde 1914; *Di Presse*, desde 1917— esos intelectuales tradujeron obras de autores nacionales como Gálvez, Güiraldes, Quiroga, Payró. Sin embargo, el primer proyecto precursor de la revista *Judaica*, por el propósito americanista que lo impulsaba, fue la revista en idish *Dorem Amerique* (Sud América), cuyo primer número apareció en 1926 bajo la dirección de H. Blostein. Si bien surgía como una *Revista mensual isiqelita de literatura, arte y cultura judía*, le interesaba tanto la creación cultural judía como la de los otros creadores latinoamericanos. En sus páginas, efectivamente, se tradujeron al idish desde leyendas guaraníes de Ernesto Morales a poemas de Gabriela Mistral, desde cuentos de Horacio Quiroga y Ricardo Güiraldes a fragmentos de Rafael Alberto Arrieta.¹⁶

Judaica fue caracterizada como "tribuna del pensamiento judío hispánico" y, de todas, acaso la definición de Gerchunoff sea la más precisa: "tribuna prestigiosa y austera de la cultura judeo-hispánica... (donde) hallaron la posibilidad de ahondar la *vinculación judeo-continental* escritores de todas las repúblicas de América".¹⁷ Efectivamente, durante los fatídicos trece años —que van desde los años del ascenso del nazismo alemán, la Década Infame argentina y toda la Segunda Guerra Mundial— el proyecto literario de Salomón Resnick fue una suerte de maridaje de la cultura idish con el Nuevo Mundo a través de una fértil apelación al bilingüismo castellano-idish y una fascinación por la

bigamia cultural, cuyo paradigma fue la exhumación de la brillante cultura hispano-judía. En Santiago de Chile, el 27 de julio de 1942, Resnick definía su proyecto ya exitoso y reconocido de manera inequívoca: "Yo, con Enrique Espinoza... y algunos otros, consideramos que nuestra labor consiste en enriquecer a las letras americanas, trayéndoles una nueva faceta de índole judía. La cultura judía que predicamos no será superpuesta: tratamos de que sea asimilada a la cultura americana, dándole una nueva forma. Pero, simultáneamente, la cultura judía no se deformará y conservará sus principales características". De tal foma, que *Judaica* aparecía ante los ojos de algunos dirigentes comunitarios chilenos del relieve intelectual de Robert Levy como "mensajero de auténtico *panamericanismo judío y cristiano*".¹⁸

Esta voluntad de llegar "a las altas esferas cultas no judías de América", como lo afirmaba el director de *Judaica* al celebrarse el décimo aniversario de la revista, y reiterar que a pesar de su idiosincracia específica ella "no está destinada solamente a la colectividad israelita", era un postulado también compartido por el núcleo de escritores judeoargentinos más importantes del país. Pero no sólo ellos ameritaban la necesidad del *panamericanismo hispanoidish*. Escritores hispanistas liberales como Enrique de Gandía celebraban en Salomón Resnick al "campeón de la cultura judía en la Argentina" y saludaba a *Judaica* por haber dado testimonio "por todos los medios de los rastros de la cultura judía en el Nuevo Mundo".¹⁹

Precisamente el pasado colonial hispanoamericano, venerado como tierra de libertad y crisol de razas, de culturas e ideas, era el espacio de la tole452

rancia donde estos liberales y humanistas hacían su propio aporte al advenimiento de una América fraterna. Carlos Grünberg escribió el perfil póstumo de esta bigamia cultural en la persona de Salomón Resnick.

"Ta nunca más tu infancia de
judihuelo gringo que amaba el
maridaje de vocablos semíticos y
vocablos germánicos del judeo
nativo, v hallaba sus sinónimos
J
exactos y precisos en las voces latinas del romance
adoptivo *Judaica*, tu *Judaica*, tu revista cauce y canal y
acequia de nuestro judaismo del judaismo
hispanoamericano..."

Davar, publicación de la Sociedad Hebraica Argentina, cuyo nombre le fuera impuesto por Gerchunoff, se presentaba como *Revista Literaria* en la tradición humanista y liberal de *Sur*. Pero con una expresa vocación de legitimación cultural del judeo-argentino: "Bajo el signo de *Davar*, que en hebreo designa la Palabra y su matiz y dignidad de Verbo (el *Logos* griego) aparece esta manifestación nueva de viejos propósitos", rezaba la declaración de propósitos de su número inicial, en julio de 1945, con la secretaría de redacción a cargo de B. Verbitzky. Concluía con una apelación a mejorar la convivencia humana a través del arte y la cultura.

A diferencia de *Judaica*, esta revista estuvo más atenta a las producciones I culturales judías de Europa Occidental, EE.UU. e Israel y a las inquietudes culturales argentinas. La Sociedad Hebraica ya había editado una colección de famosos escritores y pensadores judíos. Traducciones de Martin Buber, Salo W. Barón, Hugo Bergman, León Roth, Jakob Petuchowsky, Stefan Zvveigh, Andre Spire, Leo Baeck, Jacob Agus, se alternaban con escritores judíos argentinos como Gerchunoff, Eichelbaum, Lázaro Liacho, César Tiempo, Verbitzky, Dujovne, Koremblit, María Rosa Lida. Y, por supuesto, los grandes literatos del país: 453 Borges, Mallea, Martínez Estrada, Nale Roxlo, Canal Feijóo, Luis Franco,

Marco Dencvi, A. Capdevila, José Luis Lanusa, Siria Poletti, Carlos Mastronardi, Abelardo Arias, H. A. Murena, E. Sabato, R. Giusti, A. Girri.

Davar se transformó en el órgano de expresión más cabal del proyecto cultural de la Hebraica a saber: "Promover la cultura judía v general y fomentar el espíritu de sociabilidad intelectual, formar una biblioteca de estudios hebreos y de obras argentinas" y, básicamente, "propender a la mavor vinculación de la colectividad judía con el ambiente cultural del país", tal como reza el art. de los estatutos sociales de la institución.²¹

Con motivo del número 100 de *Davar*, que mereció una edición especial en la cual colaboró lo más representativo del ambiente literario argentino y judío, se ratificaban los propósitos que animaron su fundación, esta vez complacidos por el éxito de su labor de legitimación cultural judeo-argentina y universal: "Durante diecinueve años, *Davar* ha reunido en sus páginas eso que considerábamos ... el fervor por el destino panhumano del hombre unido a la severa —aunque colectiva— tarea de proclamar los valores morales, espirituales e intelectuales antiguos y permanentes del judaísmo como los de naturaleza argentina y universal", afirmaba el secretario de redacción Bernardo Koremblit. ~

Escritores no judíos, como Roberto Giusti, saludaban en *Davar* a la hermana legítima de *Nosotros*, y como a ella, la distinguía en el patrimonio cultural argentino, pero reconociendo su derecho de "preservar la tradición de la civilización judía", siempre que siga abierta a los escritores argentinos, sin distinción de credos ni de razas y "en la medida que siga robusteciendo sus vínculos ya antiguos con las letras y el arte de esta tierra". Luis

Emilio Soto, por su parte, también insistía en la función que *Davar* cumplió en aras "de la convivencia judeo-argentina en el plano de los valores culturales". Recordó el ideario de Verbitzky, su primer secretario de redacción: "difundir estudios relativos al humanismo hebraico y, a la vez, ofrecer la tribuna sin restricciones a escritores argentinos que no son sus correligionarios". Bajo la advocación del lema "a la fraternidad por la cultura" Soto puntualizaba la tarea de simbiosis, colaboración y acción conjunta judeo-argentina, de la revista de la Sociedad Hebraica, cuyos ejemplos más notables creyó subrayarlos en las entregas extraordinarias de *Davar* con motivo del 150 aniversario de la Revolución de Mayo y la consagrada a celebrar el sesquicentenario de Moreno y Sarmiento.²³

Ahora bien: la experiencia de *Davar* como tribuna cultural, a diferencia 454

de *Sur* o *Nosotros*, resulta impensable sin comprender la función que desempeñó la *Sociedad Hebraica Argentina* en la cultura y el arte nacional. En tal sentido muy pocas sociedades formadas por hijos de la generación inmigratoria se le parecen. El grupo fundador que lideraba Gerchunoff, secundado por escritores Carlos Grünberg, León Dujovne, Salomón Resnick, Samuel Eichelbaum, B. Verbitzky e intelectuales como Marcos Satanowsky, M. Bronfman, plantearon taxativamente el propósito de integrarse culturalmente a Argentina sin renunciar a su tradición judía. La apelación a la civilización y cultura hebreas, desde la Biblia a Maimónides y la tradición hispano judía, la invocación al humanismo laico del iluminismo judío del siglo xx y del renacimiento nacional judío del siglo xx, constituyó el patrimonio del humanismo judaico de la Sociedad Hebraica para legitimarse en la sociedad y cultura argentinas. De alguna manera, en tanto programa integracionista de un sector de la colectividad, *Davar* fue la culminación del proyecto literario judeo argentino que se iniciara con la metáfora de *Los Gauchos Judíos*, prosiguiera con *Sabadomingo* y se condensó, finalmente, en el oxímoron de una revista literaria argentina que postula, durante 30 años, homologar la cultura hebrea (*Davar*) y la cultura de Occidente (*Logos* griego).

Históricamente, es una experiencia única en la cultura producida por colectividades de origen inmigratorio en Argentina.

Su éxito (y persistencia) demostró la falacia de interpretaciones muy mecanicistas acerca del fatalismo asimilacionista que acompañaría todo intento de integrarse al país devinculándose de la comunidad de origen. La verdadera cuestión sociocultural que es menester elucidar a la luz de experiencias como *Davar* (y anteriormente *Vida Nuestra y Judaica*) es la siguiente: ¿por qué razón esta labor de legitimación y cauteloso acuñamiento de una identidad fue casi privativa de intelectuales judíos como Gerchunoff? ¿Por qué la colectividad italiana, por ejemplo, nunca necesitó solicitar de un Roberto Giusti o de un José Ingenieros que emprendiese una labor legitimadora semejante? La revista literaria

Nosotros, a pesar del origen peninsular de su director, R. Giusti, no intentó nunca ser la tribuna cultural de los italianos en el país, ni buscó legitimación étnica alguna. La presencia de Italia en sus entregas se limitaba a las notas y colaboraciones de escritores argentinos sobre la obra de De Amicis, Croce, D'Annunzio y de otros artistas italianos en la sección 455 especial "Letras italianas".²⁴ Recíprocamente, la lealtad y solidaridad abierta con la madre patria de diarios de la colectividad como *La Patria degli Italiane* o *Giomale d'Italia* nunca necesitaron aquellas pruebas de civismo que solían aparecer en *Di Presse* o *Idishe Zaitung* o *Mundo Israelita*. No se trata aquí de subestimar la función líder de algunos intelectuales que cristalizaron aspiraciones psicosociales del inmigrante en las colectividades que se integraban al país, muchos de los cuales fueron decisivos para el proceso de asimilación y sus modos. En tal sentido, no es homologable la función cumplida por la Sociedad Hebrea Argentina, por ejemplo, y la de asociaciones de italianos que formaron una cultura de elite propia. Desde la perspectiva de la asimilación e integración cultural la cuestión, por ende, que requiera un análisis es ésta: ¿por qué determinadas colectividades necesitaron, a través de sus líderes e intelectuales reconocidos, *legitimar* la existencia de sus respectivas comunidades y el ejercicio de una identidad particular?

Gerchunoff —una vez más, y Davar, su heredera— acuñó una suerte de identidad judeoargentina peculiar, que se diferenciaba, a su vez, en su modo de vivir lo judío y lo argentino de, por ejemplo, escritores en ídish como Berl Grinberg o Samuel Rollansky. Un rasgo común, sin embargo, los emparenta: siempre tuvieron que retomar —por inacabada— la labor legitimadora, sea desde *Vida Nuestra*, *Davar* o *Idishe Zaitung*.

Aquí yace la especificidad de la experiencia judía y su identidad en el país que el estudio de sus escritores es capaz de revelar: su incesante faena de ameritar ante la Nación su misma existencia, supuso un trabajo de reconocimiento y justificación completamente diferente al que emprendieron los ítalo-argentinos, los anglo-argentinos, los franco-argentinos y demás colectividades inmigratorias.

La indagación que hicimos a través de los escritores judeoargentinos, ¿acaso no testimonia una vulnerabilidad y cierta *interdicción* profunda de la identidad de los *israelitas argentinos*?

Creemos que éste es uno de los hallazgos más importantes al cabo de escuchar cómo se entona (y se esconde) la palabra de nuestros escritores.

Pero para oír la palabra semidicha (o escuchar lo silenciado y reprimido) no basta indagar sólo en la literatura los orígenes de esa interdicción.

También en Argentina los judíos que huían de la autocracia zarista lograron la emancipación civil y política como en EE.UU., al amparo de las libérrimas leyes de la Constitución. Pero al igual que en Francia, también 456

en el Río de la Plata el tránsito del judío paria al respetable ciudadano israelita exigió *no* la negación y renuncia de la fe de sus antepasados, sino la aceptación de una deeorosa e imperceptible interdicción.

En efecto, la asimilación al Crisol de Razas del país aluvional demandó del flamante israelita poner en interdicción algunas partes constitutivas de su identidad nacional. Ahora bien: esta interdicción era aceptada cívicamente por los flamantes ciudadanos mientras se acogían a la emancipación civil y política de las leyes argentinas, las cuales lo emancipaban a condición que comparecieran siempre en su calidad de Ciudadano Público y de Hombre genérico: jamás en su particular determinación judía. Esta lógica de la Emancipación fue exportada, junto con el Iluminismo, por la Revolución Francesa también a nuestro país

Numerosas manifestaciones de esta exigencia de camouflaje de la identidad nacional judía por parte de sus amigos demócratas han colaborado para que el interdicto ayudase, a la vez, a su interdictor en un juego mutuo de encubrimientos.

Así nació el Israelita Argentino.

Pero este fenómeno no estudiado todavía en la historia social de la inmigración al país no puede explicarse sólo acudiendo a la interpretación de la xenofobia y el racismo del liberalismo para dar cuenta, por ejemplo, del antiitalianismo de Sarmiento, o de la reacción nacionalista cultural de Ricardo Rojas. Requeriría, además de una investigación especial acerca de los fundamentos mismos de la nacionalidad de la República Liberal y su actitud frente a la alteridad de sus ciudadanos recién naturalizados. Hay que indagar en la demanda asimilacionista del *crisol de razas* para comprender que, con ciertas colectividades no cristianas como la judía, esa exigencia de argentinización conducía, inexorablemente, a una sutil pero pertinaz voluntad de interdicción étnica.

Algunos ejemplos históricos —protagonizados *no* precisamente por antisemitas (o nacionalistas rabiosos)— han quedado fijados en la memoria de los israelitas argentinos. Desde aquel desagrado inexplicable del presidente Yrigoyen que no entendía por qué en 1919 las víctimas del pogrom" de Enero enviaban un *Comité de la Cciectividad Israelita* para pedirle garantías y elevarle un memorial de agravios, y en cambio se abstuvieron de solicitar audiencia con el primer mandatario a título de habitantes argentinos individuales que deberían haber desagraviado el honor mancillado de ciudadanos iguales ante la ley, no de israelitas abochornados. Esos israelitas tampoco olvidaron la cólera del líder socialista Juan B. Justo que rechazó indignado la invitación de escribir "en una hoja que se dice Israelita" y no argentina. Y cuando Ricardo Rojas publicó *La Restauración Nacionalista* los israelitas de las colonias de la JCA no entendieron por qué razón estudiar Biblia, hebreo, religión judía e historia del pueblo de Israel configuraba casi un delito de lesa traición a la amada patria argentina. Años más tarde, cuando el gobernador de Entre Ríos visitó la colonia de Lucienville en 1917 tampoco los colonos pudieron comprender cabalmente algunas palabras de su ministro de gobierno Dr. Antonio Sagarna que en medio de las alabanzas por el éxito de la colonización agrícola, les hizo escuchar esta interdicción con un tono paternalista: "...(el gobernador) tiene confianza plena en que las sugerencias nobilísimas de la patria les hagan comprender que ya no son hebreos, es decir 'extranjeros de la opuesta orilla', sino ciudadanos

argentinos..."²⁵. Tampoco León Dujcve, y demás intelectuales judíos, pudieron comprender el motivo por el cual Ricardo Rojas, quien siempre estuvo dispuesto a defender la integridad física de la colectividad frente a los amagos antisemitas, afirmara, sin embargo, muy paladinamente que se estaba acercando a la convicción de que "el judaísmo es fruto de una sugestión colectiva y de un error secular", juicio expresado a propósito de la traducción al castellano de la *Historia Contemporánea del Pueblo Judío*, de Simón Dubnovv.²⁶

Pero la forma menos sutil de esta interdicción era percibida por el israelita argentino toda vez que, violentamente, el antisemitismo se encargaba de delatar al judío interdicto tras el israelita cortesmente eufemizado.

Escritores argentinos afrancesados como Julián Martel (*La Bolsa*) o católicos nacionalistas como Gustavo Martínez Zuviría (*Kahal, Oro*) han conmovido a la colectividad con sus infundios absurdos: pero su ponzoña hirió aún más a los asimilados y vergonzantes. Durante los años 30, esta discriminación entre argentinos a secas y judíos (o descendientes de ellos) era incluso usada en algunos documentos oficiales del relieve de la *Memoria Anual de la Policía* elevada al Ministerio del Interior en 1936 por el capitán Daneri. Ese mismo año, el marxista Manuel Ugarte que había viajado por la URSS y confraternizaba con Barbusse, hasta atribuyó el fracaso del Partido Socialista en la última elección, entre otras causas, a "la persistencia con que quiere imponer nombres extranjeros y a la consiguiente falta de sensibilidad argentina". Su xenofobia, obviamente, no iba dirigida contra apellidos como el del doctor Repetto ni al de otros candidatos de origen italiano.²⁷

El laicismo, impuesto por el roquismo como uno de los instrumentos secularizadores para lograr más eficazmente la nacionalización de la República Liberal, fue entusiastamente adoptado también por los intelectuales judeoargentinos. Las razones de tal efusión, son obvias. Mucho se ha hablado de las dificultades de los judíos de integrarse en una sociedad latinoamericana católica que, además, sostiene oficialmente el culto apostólico romano. Pocos, empero, han reparado en el proceso inverso: las coartadas cívicas que atraparon al judío, campeón de la sociedad civil laica y secularizada, en su combate contra el clericalismo.

Ahora bien: algunos autores como Torcuato Di Tella han demostrado lúcidamente la índole homogeneizadora para la nacionalidad argentina que revistió la Ley 1420 de educación laica y toda la legislación secular de los años 80. Así, el laicismo argentino del Congreso Pedagógico de 1882 no puede ser entendido correctamente si se lo circunscribe a la mera disputa anticlerical que enfrentó a liberales modernizadores del roquismo vs. los Goyena y Estrada adscriptos a la Iglesia del Syllabus. Quien olvide que la xenofobia del Sarmiento de *Condición del extranjero en América* se descargaba sobre las escuelas de nacionalidades de las colectividades inmigrantes que, como la italiana, habían organizado ya en 1881 su propio Congreso Pedagógico, no comprenderá la verdadera función nacionalista del laicismo estatista del roquismo.

Efectivamente, los propiciadores del laicismo, en tanto poderoso factor de control social y nacional de una sociedad inmigratoria aluvional, procuraron unificar (y uniformar) el país bajo la celosa mirada del Estado Nacional, temeroso del riesgo de la fragmentación en colonias de inmigrantes protegidos por sus respectivos países.

Los judíos, más que ningún otro inmigrante, adhirieron agradecidos a esta política, percibida como la generosa expresión de tolerancia religiosa y libertad de cultos hacia todos los habitantes no católicos de la nación.

Pero les costó varios años de sorda suspicacia para comprender que los nacionalistas liberales argentinos aplicaron la ideología laica de la escuela pública con el celo puesto en aras del Crisol de Razas. Esta especie de nacionalismo cultural jacobino, el Imperio Alemán y la República Francesa ya habían puesto de moda de exportación para elites conservadoras en lo económico, pero modernizadoras en lo político-cultural, como la generación del 80.²⁸

Esta ideología asimilacionista había sido aceptada, no sólo por intelectuales judeoargentinos como Eichelbaum o Gerchunoff, sino por la filosofía escolar de las escuelas de la JCA. Su lema pedagógico era ingenuo: educar hacia la integración nacional de los hijos de los colonos judíos, preservando sólo los aspectos confesionales de la grey israelita.

Pero la paradoja estalló, amargamente, cuando el órgano oficial del Consejo Nacional de Educación —ente estatal a cargo de la nacionalización de las escuelas— y del cual era redactor el mismo Gerchunoff, denunciaba en 1909 a las escuelas de la JCA como "el mal ejemplo" de autosegregación y separatismo étnico-cultural que atentaba contra el crisol de razas.

Sarmiento se había ensañado en el último libro que publicó en vida con los italianos, ingleses, franceses, irlandeses, alemanes: no sólo con los judíos. Pero resulta innecesario recordar que esas colonias y colectividades tenían tras suyo al prestigio de los Consulados y el poder de las Escuadras de los países de origen que, incluso, estimulaban abiertamente a sus súbditos para que se abstengan de naturalizarse.²⁹

Los judíos, obviamente, fueron casi los únicos inmigrantes que carecieron de estos patronazgos y tutorías, las suplieron, sin embargo, con pruebas de civismo y amor patrio a veces conmovedores. Acaso aquí resida ese sello peculiar del incesante trabajo de legitimación de la presencia del judío en el país al que se abocaron con vehemencia talentosos escritores como Gerchunoff.

Precisamente, la primera parte de este libro intentó demostrar la compleja y a veces decepcionante labor de justificación de esos escritores. No hemos encontrado semejante tenacidad en escritores y artistas de otras colectividades durante su incorporación al país de inmigración.

En un primer momento, el ejercicio de la literatura como forma de legitimación cultural de la integración judeoargentina apeló al criollismo y al regionalismo, cuyo paradigma es *Los Gauchos Judíos* y todas las creaciones que lo imitaron: Rapaport. El Glusberg de *Ruth y Noemí*; Chudnovsky; Pablo Schwartzman de *Cuentos criollos con judíos*. Pero también *Pan Criollo* de César Tiempo y *Un Guapo del 900* de Eichelbaum, aunque el criollismo de este último tenga razones diferentes.

La exhumación de la tradición *hispanohehrea* y el culto del castellano cervantino como eslabón que uniría el Siglo de Oro judío en España con la presencia israelita en América, constituyó la otra flexión de la labor de legitimación. Gerchunoff, otra vez más, condensó ese proyecto con *Da Jofaina Maravillosa* y sus otras obras dedicadas a Cervantes. En esa línea arcana de sgggechosahispanofilúí lo acompañó Carlos M. Grumberg, cuya obra "esta Tlo"3a atravesada por TT" voluntad de identificación v recuperación de un patrimonio lingüístico castizo: desde *Ajester de Judería* a

*Junto_a_un*Río de Babel, pasando por la versión castellana de Ta Hágacá de Fisaj (*Narración de 'la Pascua*).

Esta legitimación de la presencia judía a través del hispanismo se correspondió, desde una perspectiva histórico-generacional, con la mirada vuelta a España y la reacción antipositivista de los años 20 v 30, que desembocó en el segundo nacionalismo argentino.

Ricardo Rojas ya había exaltado la presencia hebrea durante el pasado colonial e indígena americano: *Blasón de Plata*. En 1917, escribió el aludido artículo: "Los judíos en la época colonial", donde les recordaba a los inmigrantes judíos que llegaban en esos años que sus antepasados portugueses tenían una historia de "tres siglos de asimilación a la raza española de nuestros orígenes".³⁰

Pocos años después, Lucas Arrayagaray insistirá en la composición de sangre semita portuguesa de la alta sociedad criolla, tarea que empezó Ramos Mejía hacía ya varios lustros. Estas mutuas exhumaciones de linajes y antiguos blasones, enmarcan padrinazgos corteses (Carlos Ibarguren) y ambivalentes (Manuel Gálvez).

La trayectoria literaria y publicista de Gerchunoff —con sus desplazamientos y transiciones— ha sido la dolorosa toma de conciencia de los límites de esa forma de legitimación al hacer crisis la sociedad liberal y la cultura pluralista argentina durante los años '30.

Ahora bien: la generación nativa que le sucedió no continuó con esa labor de legitimación. Para ellos su *argentinidad* nunca estuvo puesta a prueba, a pesar de que la experiencia del antisemitismo y el fascismo hayan preocupado a escritores como Verbitzky, Viñas o Kordon. Al asumirse como escritores argentinos, el proyecto de su obra fue totalizador: dar testimonio del país y sus problemas nacionales y sociales para los cuales va no era la presencia judía sino la afrenta del antisemitismo lo que en todo caso había que denunciar. A uno solo de los escritores judíos de esa generación el antisemitismo le problematizó a tal punto de hacerlo interrogar sobre su integración al país al que tanto quiere: Samuel Tarnopolsky. A otro escritor nativo, Soboleoskv, le acuciaban los dilemas del ser nacional argentino. El uso literario de algunos problemas no resueltos del judío —el matrimonio mixto con una patricia o la amistad de un refugiado del nazismo con un nacionalista criollo—, puede inscribirse en ese espacio simbólico que Trigano ha llamado el *uso mediático del judío* por los propios judíos. Samuel Trigano caracterizó lucidamente esa figura putativa por la cual el judío deviene la ilusión de aparición del judío, aunque en realidad, el judío histórico y real se desvanece porque es usado para la metáfora de otros fines, muy nobles, muy altruistas, pero fines ajenos a los suyos. En la Francia actual, escritores como Henry Levy o Andre Gluksmann, anhelan hacer la metáfora de la crisis del estado galo y su civilización, mediante el uso mediático del judío: para uno, simboliza el antiestado por excelencia, la comunidad extra-estatal que rehusa adscribirse al servicio público del Estado-Nación; para el otro, la Ley judía representa la moral de la ley, fuente del estado de derecho, clave de interpretación del fenómeno totalitario, en su versión alemana o francesa. Ambos, empero, apelan a una idéntica figura abstracta y desrealizada del judío como arquetipo ideal.³¹

Entre los escritores judíos argentinos que hicieron uso del *judío mediático* se destaca José Isaacson y su intento de restaurar el humanismo de inspiración dialógica en un mundo alienado y despersonalizado. Para ello ha reelaborado la filosofía existencialista judía de Buber con elementos

de la filosofía personalista cristiana en una suerte de vindicación del *humanismo hebreo* capaz de predicar lo sagrado del hombre en la cultura nihilista contemporánea.

También Bernardo Verbitzky ha hecho uso en su novelística del terrible impacto del *Holocausto*, como la metáfora letal que amenaza a toda la humanidad, desdibujando el significado particular y restrictivo de Auschwitz para los judíos. A tal fin ha escrito libros para alertar sobre el miedo atómico y sobre el universo concentracionario que condenan al Hombre a metamorfosearse en el animal más temido y temeroso del planeta.

Marcos Aguinis se ha servido de la figura arquetípica del *refugiado judío* para mediatizar en su primera obra de ficción, el drama y exilio de un refugiado palestino. En otra novela —*La consfración de los idiotas*—, no es el uso mediático del judío sino de la diabólica imaginación que de su figura hace el antisemita, lo que confiere particular interés y vehemencia al relato. En efecto, la utilización de la Sinarquía —demonio internacional que sectores de derecha del populismo en el poder invocaban muy a menudo para conjurar desde problemas socio-económicos al fantasma apátrida del marxismo y el sionismo— sirve para connotaciones múltiples. Una de ellas, es recrear la atmósfera persecutoria que asoló a la sociedad argentina durante los últimos lustros. Aguinis ridiculiza los mecanismos patológicos del autoritarismo que reclama la fabricación de absurdos chivos emisarios para exorcizar sus terrores y crímenes. En este aquelarre, los judíos inocentes son reemplazados (a través de identificaciones simbólicas) con otros seres inocentes, y símbolo de la humanidad más indefensa: los retardados mentales.

IM búsqueda de la identidad en los nuevos escritores judíos

Escritores de las últimas promociones han decidido hablar sobre su ser judío sin necesidad de justificaciones legitimatorias de su civismo. Tampoco necesitaron de la hipóbole mediática del judío y el judaísmo cada vez que necesitaban connotar su pasado familiar, o de su grey.

Una misma inquietud emparenta a un núcleo de escritores muy distintos entre sí: la decisión de *no* ocultar sus orígenes. En algunos de ellos, la misma incitación por interrogar el *ser nacional* del país los condujo deliberadamente a reflexionar también sobre el ser judío, abierto a sus conciencias como un enigma sin respuesta y tan perturbador que a menudo les asalta la tentación de no mirarle los ojos cuanto más acuciente es su mirada que se confunde con la de sus padres, abuelos y antepasados remotos.

Otros escritores hicieron el aprendizaje de su condición marcados por la mirada hostil de sus compatriotas, quienes seguían viendo la diferencia del judío aun en muchachos nacidos y educados hacía dos y tres generaciones en Argentina.

En todos ellos, autores como el Sartre de las *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*, el Memmi de *Retrato de un Judío* y *La Liberación del Judío* y el Rozitchner de *Ser Judío* los ayudaron para incorporar una mancha temática a sus novelas o cuentos: la identidad judía. Finalmente, Israel y la vi-

sión sionista de avanzada les hizo ver a algunos de los escritores el perfil oculto y alienado del judío en la diáspora latinoamericana.

A principios de los años '60, durante la irrupción violenta del antisemitismo, el joven poeta y narrador Enrique Sverdlik escribió un libro de cuentos: *Las Tremendas Decisiones*, cuyo propósito manifiesto era asumir con dignidad el pasado y presente de su pueblo. El cuento que da título al volumen,

Por ejemplo, recreaba el atentado contra Petliura, exiliado en París, a manos del joven Shalom Schwatzabar y reivindicaba el uso legítimo de la violencia para vengar el honor judío ultrajado por las matanzas del hetmán ucraniano. Los mártires del Santo Oficio que morían con el Schema Israel en sus labios (*El Arma Secreta*) lo henchían de orgullo tanto como el Uriel da Costa excomulgado por hereje en la comunidad ortodoxa (*Los marcos del Hombre*). Este súbito orgullo por su condición, también ha sido tema y estilo de los primeros cuentos de Ricardo Feierstein y el núcleo generador de su posterior trilogía: *El Caramelo Descompuesto*, *Entre la esjxula y la ;xired* y *Escala 1 en 50*. Las dos últimas novelas aún inéditas. Samuel Tarnopolsky, al escribir *La Mitad de Nada*, y luego, *Los Prejuicios de honrada conciencia*, tomó una distancia crítica respecto de los otros escritores de su misma generación que no osaron cuestionarse abiertamente sobre el optimismo cívico del Israelita Argentino. El cuestionamiento y pesimismo de ese escritor liberal que escribiera libros tan efusivos sobre la Conquista del Desierto (*Rastrillada en Salinas Grandes*, por ejemplo) es un síntoma elocuente del punto de inflexión al que había arribado al finalizar los años '60 la confianza en el proceso de integración armonioso al país.

Al hablar sin eufemismos ni perífrasis acerca de ellos mismos, ese grupo de escritores pusieron al desnudo —en una suerte de confesión pública— esa parte *interdicta* de su identidad, que la generación de Gerchunoff había tratado de sublimar a fuerza de querer mostrar la condición armónica de los Gauchos Judíos.

Pero ese Israelita Argentino que en 1910 había escrito con la alegría del deber cumplido y el agradecimiento del ciudadano patriota que los fastos del Centenario se asemejaban a las fiestas pascuales del Exodo de Egipto, cincuenta años después le cede la palabra al judío nativo de segunda y tercera generación. Su lenguaje ya no era el mismo. Se resiste a rimar las estrofas del Himno nacional con las oraciones sacras de la Hagada pascual. Estos jóvenes escritores judíos ya no creen más en los gauchos de Gerchunoff

464

y reaccionan airados, ante cualquier intento de justificar su ser argentino. Descubren, problematizados como el David de *Réquiem para un viernes a la noche*, que si no tienen que explicar su argentinidad, en cambio, no saben bien qué hacer con eso que su padre Eljazan Abranzon les legó con el nombre de Judaísmo. Y que David, lo vive como un sofocante mandato antiguo y anacrónico. Esta duda, finalmente, termina en la locura y el delirio en Simón, Caballero de Indias.

Nacidos y socializados con argentinos, estos judíos viven como el principal escándalo de su condición, no el hecho de ser desjudaizados, sino la más mínima posibilidad de agravio a ser argentinos por culpa de su condición judía. Es la crisis profunda —exacerbada por la vergüenza y la indignación— que sufre Blaustein en *La Mitad de Nada*, y ante la que reacciona como si hubiese sido estafado por el mismo país que le prometió ser igual a todos. Hipocresía cívica que descubre recién cuando fue atacado por Tacuara.

En el revés de la trama de las estampas grchunoffianas, Mario Szichman ha ido urdiendo de la irreverente historia de los Peehoff, narrando con humor ácido las increíbles peripecias de inmigrantes judíos polacos de los bajos fondos urbanos que parecen burlarse (¿deliberadamente?) de aquella bucólica paz integracionista de las colonias de la JCA. Acaso la carga de desprecio y sátira eficaz de las novelas de Szichman deban leerse como la contracara llagada de las miserias humanas de los judíos del mar dulce de los años '40 y '50 frente a las estampas virgilianas de los israelitas laboriosos que trabajaban la Tierra de Promisión en la pampa húmeda.

Los dramáticos avatares de los años setenta posibilitaron escribir nuevas variaciones sobre la identidad de algunos jóvenes narradores judeoargentinos. Pero a diferencia de las producciones de la década anterior, el profundo impacto del exilio (forzoso o voluntario) y la violencia represora que asoló al país, sobredeterminó esta vez la reflexión sobre un tema crucial: la dolorosa desintegración y corrosión de la identidad nacional. La muerte en las calles, los desaparecidos, el luto de miles de familias, el miedo, la censura, el destierro en los últimos lustros, han desfigurado el rostro de la sociedad civil argentina hasta un punto que la tornó irreconocible.

El intento de rastrear precisamente la propia identidad, remontar el propio pasado y revisar la propia biografía ha sido la tarea ineludible de numerosos escritores que se han propuesto reconstruir el *identikit* de un país

del propio ser el exhumar las persecuciones de la Inquisición española que obligó a Isaac Halevy esconder su nombre en el siglo xvi tras el apellido Peña Fajardo de cristiano nuevo y emprender un legendario viaje hasta hallar la tribu perdida del antiguo Israel en la selva mexicana indígena. Pero lo más interesante de este imaginario ejercicio literario yace en el hecho de que Brailovsky no necesitó recurrir a la tradicional hipótesis de los Ricardo Rojas para legitimar la presencia de los judíos en América. Por primera vez, ese mito que consagraba *no* la presencia sino la fusión de la sangre hebrea en la América colonial con la raza hispánica, Brailovsky lo invierte con el designio inequívoco de reivindicar una identidad interdicta. Un común haz de relaciones invisibles y atávicas hermana esa búsqueda y voluntad de recuperación de *Identidad* de Brailovsky con *Simón, Caballero de Indias*, de Rozenmacher: ¿la nostalgia de la Sefarad a pesar del éxodo y de las hogueras del Santo Oficio?³³

Otra expresión elocuente de esta misma indagación de los orígenes ofrece la última novela de Szichman: *20>25 la Señora entró en la inmortalidad*. A través de un tono irreverente y desopilante humor negro, el autor ha ensayado el más acabado intento novelístico de desmistificar (por el absurdo), la asimilación de algunos judíos con veleidades patricias en su esfuerzo por integrarse a las élites porteñas.

Esta constatación de la falacia de la asimilación en la sociedad argentina resulta interesante por el momento en que aparece, precisamente cuando todos los indicadores de asimilación son alarmantes.

Una prueba literaria —y supletoria— de este fenómeno que preocupa a las comunidades latinoamericanas fue escrito por Fina Warshaver a través de una lograda alegoría sobre el riesgo de la desaparición misma de los judíos de Buenos Aires y su acervo espiritual en un relato con un título deliberado: *El último jtulío*.³⁴

Ixis testimonios acerca de una identidad son irreversibles, afirma a sí mismo el narrador de *Nada que perder*, novela de Andrés Rivera, mientras busca tres amigos que conocieron de cerca a su padre para reconstruir su pasado. El protagonista de esta bien estructurada narración, en rigor, es la memoria del narrador quien va tramando el hilván del recuerdo de su padre, desde los pogroms ucranianos a su inmigración a Buenos Aires en 1924. A partir de ese periplo van confluyendo las historias de su vida de inmigrante judío en Villa Crespo, de abnegada entrega como militante gremial en el sindicato de los obreros del vestido, sus ideologías proletarias, las rupturas con la familia tradicional europea, la participación en el comité central confederal de la flamante CGT de 1936, las bravuconadas de los niños bien comandados por Manuel Carlés que aterrorizaban al ghetto porteño durante la década infame, la guerra civil española y los amigos voluntarios, la guerra mundial, la invasión nazi a Rusia y la ayuda popular a los ejércitos aliados.

El pretexto argumental que generó la construcción del relato es la muerte del padre y la necesidad legal de testimoniar que Mauricio y Moisés Reedson son una misma persona. Sin embargo, la riqueza de la reconstrucción que efectúan ante el hijo los tres camaradas — el *shif-brider* Salomón Wald, la actriz Raquel Ellendorf y la costurera y militante comunista Rebeca Milner— van recuperando el perfil no sólo de un tenaz trabajador comprometido con la justicia social sino de un grupo muy particular de inmigrantes judíos —en Polonia y en Argentina— para quienes la lucha por la dura supervivencia y la militancia daban sentido a sus vidas. La identidad judía para esa generación no fue un problema: simplemente, eran judíos, aunque ateos, comunistas o socialistas. Su hijo, postumamente, parece en cambio redescubrir un sentido nuevo a la biografía familiar. Inquietud que de a ratos nos remite a las reconstrucciones filiales de Arnold Wesker o de Bernard Knopp.³⁵

Esa misma inquietud por descifrar los signos de la identidad es posible verificar en novelistas y cuentistas judíos de otros países latinoamericanos: Teresa Porcecanski en Uruguay, Elisa Lerner en Caracas, Angelina Muñoz y Esther Saligson en México, Isaac Gjidember en Perú.³⁶

Identidad judía y ser nacional

Los grandes escritores judíos modernos de los EE.UU. —Bellow, Malamud, Roth, Miller— al hablar de los dilemas de su propia identidad no sólo han logrado expresar sus más profundos enigmas, sino que han testimoniado la condición de todos sus compatriotas.

Así, *lo judío* de las letras americanas contemporáneas impregna una mancha temática que cubre, y emblematiza, los grandes incisos de la problemática cultural y social de EE.UU. El pluralismo religioso americano ha incorporado la figura arquetípica del judío —al igual que su religión— al repertorio de los grandes temas nacionales. Esta interiorización del judío en la cultura norteamericana —desde sus modismos lingüísticos a costumbres y ritos—, canonizó su presencia como en ningún otro país. Hasta le confirieron significaciones simbólicas: el judío arquetípico sería la encarnación de la virtud moral y social que se conjuga con la tradición democrática y liberal del país. El judío, así, se transformó en héroe cultural quien condensaría la conciencia mesiánica de las Sagradas Escrituras, el espíritu de sacrificio y abnegación.

Los héroes de la ficción literaria han colaborado a forjar esa iconografía en la opinión pública. Yakov Bok (personaje central de la novela *The Fixer*, de B. Malamud) representa no sólo al histórico chivo emisario de los pogroms y crímenes rituales rusos, sino la experiencia de la victimización del Hombre con mayúsculas. Morris Bober —héroe de la novela *The Assistant*— no sólo simboliza el sufrimiento de la víctima, sino expresa el Bien y la rectitud, lo cual retrotrae al lector a los albores de la conciencia puritana de la novela americana de Huck Finn y James Fenimore Cooper. Tal como Harold Fish ha demostrado, el Judío en las letras norteamericanas contemporáneas simbolizaría la imagen dual a través de la cual su compatriota *goy* percibe tanto la abyecta y cruel condición humana como también los sublimes ideales cívicos de la Declaración de la Independencia. Oveja descarriada y, simultáneamente, guía de los perplejos gentiles, el judío encarnado en *Herzog*, de Bellow, o en el *Portnoy*, de Roth, testimonian la indulgencia más preciada para sus conciudadanos, a saber: la posibilidad que en los EE.UU. coexista la degeneración humana del hombre alienado junto al sueño de la Tierra Prometida.³⁷ Herzog encarna, en su personal enfermedad, el colapso de la civilización occidental herida por las junglas tecnológicas urbanas. Y hasta cuando visita las ruinas del Ghetto de Varsovia, su insignia es siempre universalista: testimonia la brutalidad de la Humanidad de cuya neurosis Herzog es víctima inocente, pero sin determinación étnica o religiosa.

Herzog es tan americano como irlandeses son los héroes del *Ulises* de Jovce, En efecto, al dicotomizar en su propia persona tanto el sensualismo de *Bloom* como el intelectualismo de *Dédalos*, el personaje central de la novela de Bellow no hace otra cosa que interiorizar los vicios y las virtudes del "hombre" norteamericano. La rebelión de Alex Portnoy, a pesar de estar ⁴⁶⁹ dirigida expresamente contra su *idishe mame* y la familia judía, encarna además una revuelta mucho más genérica y dramática para el lector

yanquee: la desintegración de la familia moderna, su autocastración a través del parri y el madricidio y la degeneración del amor mediante prácticas aberrantes del sexo. Convertidos en *héroes culturales* de la sociedad norteamericana, los personajes literarios judíos cumplen una función mediática muy necesaria: no epitomizan más al judío asimilado —ya que viven en la era de la post-asimilación— sino que proveen algunas claves simbólicas para interpretar el malestar profundo de la cultura norteamericana. Y ía culpa obsesiva que sienten esos seres de la ficción, a falta de otras salidas a la situación, suministra al lector un adicional aporte judío para dar testimonio de la urgencia de salvación y cura que reclama la sociedad enferma.

Ahora bien: esta interacción simbólica del judío en la cultura argentina resulta todavía impensable. La reflexión sobre el ser nacional ha sido siempre totalitaria y excluyente. Todavía ningún Héroe cultural argentino fue seleccionado entre algunos de los personajes literarios escritos por autores judíos. De los gauchos de Gerchunoff apenas se oyen ecos muy remotos porque ía inmigración ha cesado y, sobre todo, porque el idílico crisol de razas hoy no es es más que un histórico sueño de Alberdi v Sarmiento.

Por tanto ya no hay que seguir buscando más la imagen del inmigrante en la literatura argentina. Irremisiblemente un ciclo se ha cerrado. Pero queda abierto otro que le sucede y del cual los escritores judíos, quizás, estén muy dotados para testimoniarlo: la identidad cultural v étnica del país.

Formada por la inmigración aluvional, la sociedad y cultura argentinas no pueden ya más seguir la ficción de autoevaluarse a través del' fallido intento del *crisol de razas*. El único camino para auscultar su identidad nacional pasa por la introspección amplia y pluralista capaz de dar cuenta del arco iris que cruza todas las culturas de origen inmigratorio que la han engendrado. A condición de saber leer la identidad propia en cada una de sus comunidades particulares.

¿Una vuelta al *ser nacional*? Sí, pero sin las odiosas interdicciones étnicas que desfigura hasta hacerlo irreconocible, el verdadero rostro de ía sociedad argentina.

N O T A S

¹ El segundo tomo de la presente investigación abarca el estudio de los siguientes escritores *no* judíos argentinos: Sarmiento, Julián Martel, Ricardo Rojas, Hugo Wast, Leopoldo Lugones, Juan B. Justo, Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Manuel Gálvez, Leopoldo Marechal, Julio Cortázar.

Ver: Germani, Gino: *Asimilación de inmigrantes en el medio urbano*. Notas metodológicas. Inst. T. di Telia, Centro de Sociología Comparada. Doc. de Trabajo N° 1, 1966.

Política y sociedad en una época de transición. Paidós. Bs. As., 1962.

Romero, José Luis: *Argentina: imágenes y perspectivas. El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina*. Fondo Cultura Económica. México, 1957 y 1965.

³ Ver: Korn, Francis: *Aspectos de la asimilación de inmigrantes en Los fragmentos del poder*. Jorge Alvarez, 1969.

⁴ Romero, José Luis: *Cambio social, Corrientes de opinión y formas de mentalidad: 1852-1930*, en *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*. Cedal, Capitulo, Bs. As., 1982, págs. 141-46. El ensayo citado fue escrito en 1966.

⁵ Germani, Gino: *Política y sociedad en una época de transición, op. cit.*, págs. 197-210.

⁶ Ver la disertación doctoral: Szuchman, Mark D.: *Mobility and Integration in Urban Argentina: Cordoba in the Liberal Era*. University of Texas, 1975.

The limits of the Melting Pot in Urban Argentina: Marriage and Integration in Cordoba, 1869-1909. *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, febr. 1977, págs. 24-50.

⁷ Baily, Samuel: *Marriage Patterns and Immigrant Assimilation in Buenos Aires 1882-1923*. *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, 60.1, 1980, págs. 32-48.

Ver los otros trabajos de Baily: The role of the Press and the Assimilation of Italians in Buenos Aires and Sao Paulo, 1893-1913, *International Migration Review* 12 (autum, 1978), págs. 321-340; Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires 1858-1918. *Desarrollo Económico*, v. 21, No 84 (enero-marzo 1982); Chain migration of Italians to Argentina: case studies of the Agnonesi and the Sirolesi, *Studie Emigrazione*, N° 65, año XIX, marzo 1982, Roma.

Mark D. Szuchman and Eugene F. Sofer: The State of Occupational Stratification Studies in Argentina. A classificatory Scheme. *Latin American. Research Review*, XI, I (1976), págs. 159-171.

⁷ Baily, Samuel: *Marriage Patterns and Immigrant Assimilation in Buenos Aires 1882-1923, op cit.*

⁸ Sofer, Eugene: *From Pale to Pampa: Eastern European Jewish Social Mobility in C.ran Buenos Aires, 18Ü0-194S'*. Doctoral Dissertation University of San Fmcisco. 1976.

⁹ No sé si Sofer ha consultado también las solicitudes de inscripción de los asociados de AMIA incorporados en la muestra. Ni si, además, verificó las profesiones y oficios de esos socios con otros registros más actualizados de instituciones comunitarias para controlar la recolección de datos no siempre puestos al día. Quizá las asociaciones de ex residentes (*iMndmanshafftn*) pudieran haber servido de excelente control externo. O el cotejo con los registros de socios de otras comunidades provenientes de Europa Oriental. De todos modos llama la atención que no han sido tomados en consideración los avisos clasificados del *Anuario Israelita* (no sólo de 1926-27) y la *Guía Anual Israelita*. Pero resulta muy sorprendente que entre las fuentes cuantitativas no figuren los avisos clasificados de los diarios en idish, de *Juventud y Vida Nuestra* y de semanarios en castellano (*Mundo Israelita*, *Semanario Hebreo*, *La Luz*, etc.). Tampoco ha sido consultado el registro de asociados de la *Sociedad Hebraica Argentina*, entidad fundamental para estudiar la incorporación de los judíos a la cultura, la universidad, las artes y las ciencias argentinas. Las Historias de Vida que hemos emprendido, por el contrario,

noi han convencido de la imperiosa necesidad de transitar por técnicas *cualitativas* semejantes para estudiar fenómenos de aculturación y de integración social de los inmigrantes.

¹⁰ Elkin, Judith: *The Jews of Latin America Republics*. The University of North Caroline Press, 1980. Ver las conclusiones págs. 238-254.

¹¹ Datos e información parcialmente recogidos en Lieberman, José: *Los judíos en Argentina*, Bs. As., 1966 y Klein, Alberto: *Cinco siglos de historia argentina. Crónica de la vida judía y su circunstancia*, Bs. As., 1980.

¹² Carta de Edmundo Guibourg a Salvador Kibrick en *Mi paso por la vida*, memorias de S. Kibrick. Acervo Cultural, Bs. As., 1978, págs. 45/6.

¹³ *Vida Nuestra*, Año 1, julio 1917, pág. 1. Salvador Kibrick recuerda con veneración y agradecimiento la tutoría que le dispensó personalmente Carlos Ibarguren cuando quiso estudiar en el colegio nacional. Ver sus Memorias, *op. cit.*, págs. 24/30.

¹⁴ *Vida Nuestra*, Año 1, Nv 2, págs. 26/28. La revista que le precedió: *Juventud*, órgano del Centro Juventud Israelita Argentino, no había logrado colaboraciones de intelectuales destacados. Pero sus editoriales invitaban a la naturalización, ver N 1, 1911, págs. 8/9.

¹⁵ *Vida Nuestra*, Año 1. N? 3, págs. 59/61; N« 4, págs. 75/78. En el N? 5, Ernesto Nelson escribirá El judío en América.

¹⁶ Josef Mendelson tradujo al idish las Leyendas Guaraníes de E. Morales para el No 1 de enero 1926, págs. 35-37. En el N? 2 se publicó un poema de Blostein: Buenos Aires, págs. 33/34 y un artículo de Nordvind: "Influencias culturales sobre A. Latina", págs. 38/40. En el N« 3 se tradujo un poema de Rafael Alberto Arrieta, pág. 52, y una narración de A. Roldán, págs. 53/54.

¹⁷ Palabras de Gerchunoff en el Homenaje del N"? extraordinario de *Judaica* a la memoria de su extinto fundador y director don Salomón Resnick, Bs. As., julio 1947, págs. 13-16.

¹⁸ Transcripto por Robert Levy en su artículo: El Pensamiento de Salomón Resnick para el número extraordinario de *Judaica*, *op. cit.*, págs. 96-104.

¹⁰ Gandia, Enrique de: "Salomón Resnick y la cultura judía en Argentina", en *Judaica*, *op. cit.*, págs. 111-113. Ver, en la misma línea de razonamiento, el trabajo de Jurias: "Un intermedio espiritual: la incubación de una nueva tribu", págs. 170-4. escrito desde Lretz Israel para saludar al nuevo retoño cultural judeoamericano que había auspiciado el director de *Judaica*.

*> *Davar*, N«l, Soc. Hebraica Argentina, Bs. As., julio 1945, pág. 2.

- ²¹ Kovadloff, Jacobo: La Sociedad Hebrea Argentina, en Comunidades Judías Latinoamericanas, Bs. As., AjC, 1966, págs. 180/85.
- ²² *Davar*, N° 100, Bs. As., 1966, pág. 7.
- ²³ *Davar*, op. cit., págs. 311 y sigs.
- ²⁴ Mercadante, Luis: La colectividad italiana en Argentina, Almanzor, Bs.As., 1974, pág. 298.
- ²⁵ Discurso del ministro Antonio Sagarna transcripto en las Las Colonias Israelitas de E. Ríos, op. cit., pág. 4.
- ²⁹ Carta de Ricardo Rojas a León Dujovne, en *Mur.do Israelita*, 30/10/1926, pág. 3.
- ²⁷ Ver el agudo comentario de León Kibrick en *Mundo Israelita*, No 666, 14-3-1936, pág. 1, cois. 2 y 3. Las declaraciones de Ugarte fueron hechas ante el diario *Crítica*. Kibrick lo acusaba de que "... los extranjeros a quienes se refiere el marxista argentino son, evidentemente, los que llevan apellidos judíos. Para ciertos nacionalistas, así sean afiliados a la Internacional, el judío es extranjero por excelencia". Recordaba, además, que Manuel Ugarte había utilizado en la década del 10 de métodos nacionalistas intimidatorios para obligar a nacionalizar a los inmigrantes. La xenofobia fue parte de la demagogia de los radicales en coyunturas electorales desfavorables. A raíz del triunfo socialista en Capital Federal de elecciones de diputados nacionales del 22 de mayo de 1914, el Partido Radical lanzó la acusación de que el resultado era "el triunfo obtenido con el concurso de inmigrantes sin arraigo", citado por Oscar Cornblit: Empresarios e inmigrantes en la política argentina, "Los Fragmentos del Poder", Jorge Alvarez, 1969, pág. 428.
- ²⁸ Ferrari, Gustavo: Esquema del nacionalismo liberal en la Argentina, en *Criterio*, 26-3-1981, págs. 126-134.
- 9 El laicismo como instrumento nacionalizador de control social del roquismo fue estudiado por Torcuato Di Tella en "Raíces de la controversia educacional argentina". *Los fragmentos del poder*, op. cit., págs. 289-324. Sobre la reacción nacionalista del Consejo Nacional de Educación, ver Halperin Donghi, Tulio: *¿Para qué la inmigración? Ideología y política migratoria y aceleración del proceso modernizador: el caso argentino (1810-1914)*. En *Jahrbuch Fur Geschichte Von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latinamerikas* Band 13, 1976. Bohlau Verlag, Köln, Wiem Especialmente ver págs. 463-89 y el análisis de José M. Ramos Mejía. Además, los siguientes trabajos recopilados por Gustavo Ferrari y Ezequiel Gallo en: *La Argentina, del Ochenta al Centenario*, Ed. Sudamericana, 1980. Floria, Carlos: "El clima ideológico de la querrela escolar", págs. 851-870; Monserrat, Marcelo: "La mentalidad evolucionista: una ideología del progreso", págs. 785-818; Francis Korn y Lidia de la Torre: "Constituir la unión nacional", 1880-1914, págs. 585-594; Ruiz Moreno, J. Isidoro: "La primera presidencia del Gral Roca", págs. 131-164.
- ³⁰ Rojas, Ricardo: "Los judíos en la época colonial", *Vida Nuestra*, Nv 2, pág. 28.
- »1 Trigano, Samuel: *La Hépublique et les Juifs, Après Copemic*, Les Presses D Aujourd'hui, París, 1982.
- ³² Blaisten, Isidoro: *Dublín al Sur*, El Cid Editor, 1981, 2ª ed. Nota preliminar de Luis Gregorich. *Violín de fango* se publicó por primera vez en la revista *El Ornitorrinco*, N° 1, Bs. As., 1977.
- ³³ Brailovsley, Elio Antonio: *Identidad*, Ed. Sudamericana, 1980. Primer premio Coca Cola en las Artes y las Ciencias.
- ³⁴ Warshaver, Fina: *Hombres tiempo (Secuencias de Amos)*, Bs. As., Ed. del Botero, 1973.
- ³⁵ Rivera, Andrés: *Nada que perder*, Cedral, Capítulo, Las nuevas propuestas, Bs. As., 1982, 144 págs.
- ³⁰ Ver: Porzecanski, Teresa: *Invencción de los soles* (novela), Montevideo, 1981.
- Seligson, Esther: *Luz de dos*, J. Moritz, 1978 y *De sueños, presagios y otras voces*, México, 1979. Lerner, Elisa: *Vida con mamá*, Caracas, Monte Avila, 1977 y *El canto de la ociosa* (cuento), Caracas, 1980; Goldemberg, Isaac: *La vida a plazos de Jacobo Lerner*, Ed. del Norte, USA, 1980 (novela) y *Hombre de paso*, Ed. del Norte, 1982 (poemas).
- ³⁷ Fish, Harold: *The dual image. The figure of the Jew in English and American Literature*. World Jewish Library, London, 1971, págs. 98-130.

I. Archivos y Bibliotecas especializadas

Biblioteca "Alberto Gerchunoff", Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires.

Biblioteca "José Mendelson", AMIA, Buenos Aires.

National and University Library, Jerusalem, Israel.

Wiener Library, Londres-Tel Aviv.

Yidisher Wisnshaftlecher Institut Archives (IWO) y Biblioteca, Buenos Aires.

ii. Anuarios y fuentes cuantitativas de instituciones comunitarias

Asilo Israelita Argentino para ancianos y huérfanos. Anuario con la primera guía Israelita en la República Argentina. Buenos Aires, 1921.

Anuario y guía israelita en la República Argentina. Buenos Aires, 1923.

Segall, Adolfo (ed.): Anuario Israelita, 1926-1927. Buenos Aires, 1927.

Weill, Simón: Población Israelita en la República Argentina. Buenos Aires, 1936.

Anuario Israelita en la Argentina, Ed. Idish. Buenos Aires, 1945.

Guía Anual Israelita, 1945. Buenos Aires, 1945.

Instituto Horowitz, Informe sobre la es-

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

estructura demográfica y socio-económica del judaísmo latinoamericano. Universidad de Tel Aviv, 1975.

III. Anuarios y fuentes cualitativas de Instituciones comunitarias

AMIA Asociación Mutual Israelita Argentina. Pinkas (Anales). Bs. As., 1953; 1954; 1963; 1969. 4 vols.

Comité de la Colectividad Israelita. Exposición de atropellos contra instituciones e individuos de la colectividad Israelita. Buenos Aires, 1919.

Argentiner IWO Shriftn. Anales del Instituto Científico Judío IWO, Buenos Aires, 1941-1981. 13 vols.

Bresler, Wolf y Glasserman, Samuel (eds.). Lexicon de los hombres de bien de la colectividad Israelita en la Argentina. Buenos Aires, 1941.

"Di Presse". Cincuenta años de la vida judía en el país: XX Aniversario de "Di Presse". Buenos Aires, 1938.

DAIA, 50 años de colonización judía en la Argentina. Buenos Aires. 1939.

Rapaport, Nicolás (ed.). Libro del cincuentenario de la Ezra y Hospital Israelita. Buenos Aires, 1950.

Triwaks, Hirsch (ed.). Cincuenta años de

la vida judía en la Argentina. Buenos Aires, 1940.

IV. Documentos oficiales

República Argentina, Censo General de Población, Edificación, Comercio e Industrias de la Ciudad de Buenos Aires, 1904. Buenos Aires, 1906.

— Censo General de Población, Edificación, Comercio e Industria de la Ciudad de Buenos Aires, 1909. Buenos Aires, 1910.

— Tercer Censo Nacional, 1914. Buenos Aires, 1916.

— Municipalidad Ciudad de Buenos Aires, Cuarto Censo General (22 de octubre 1936). Buenos Aires, 1939.

— Cuarto Censo General de la Nación, 1947. Buenos Aires, 1947.

Congreso de la Nación, Diario de Sesiones Cámara de Diputados, 1919.

— Diario de Sesiones Cámara de Diputados, agosto-septiembre 1932.

Consejo Nacional de Educación, El Monitor de la Educación Común, XXVII, nov. 1908. XXVIII, febrero 1909.

V. Revistas literarias generales

Ideas y Figuras (1908-1916).

Martin Fierro (1924-1927).

Claridad (1926-1941).

Nosotros (1907-1934).

Proa (1922-1923).

Sur (1931-1970).

Babel

Nueva Presencia (1977-1981).

La Luz (1935-1975).

IX Diarios en ídish

VI. Periódicos y revistas nacionalistas

Bandera Argentina (1937-1938).

Criterio (1928-1970). Sol y Luna (1938-1943).

VII. Otros periódicos, diarios y revistas

La Vanguardia.

La Nación. La

Prensa. La

Epoca. Crítica

Argentina Libre

Antinazi

Alerta. Jalda.

VIII. Periódicos y revistas culturales de la comunidad judeoargentina

Shtraln (ídish, 1913). Juventud (1911-1917). El Israelita

Argentino (1913). Vida Nuestra (1917-1923). Mundo Israelita

(1923-1981). Semanario Hebreo (1923-1939) Judaica (1933-1947).

Dorem Amerika (ídish, 1926).

Davar (1945-1972). Comentario

(1952-1971). Raices (1968-1971).

Heredad (1946-47) Amanecer

(195[^])^{^^} ,

Di lidische Tzaitung.
Di Presse.

X. Números especiales de revistas
culturales de la comunidad
judeoargentina

Shtraln N» 13, dic. 1913. Encuesta a intelectuales y personalidades argentinas con motivo del proceso Beilis (Juan José de Soiza Relly, Alberto Ghirardo, Manuel Ugarte, E. del Valle Iberlucea, Juan B. Justo, etc.).

Vida Nuestra N» 7, enero 1919 y N» 8, febrero 1919. Encuesta a intelectuales y personalidades argentinas con motivo de los sucesos de la Semana Trágica (Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, Alfredo Palacios, Roberto Giusti, La Protesta, Juan P. Calou, etc.).

Mundo Israelita, 20 y 27 agosto 1932. Opiniones y expresiones de solidaridad de intelectuales argentinos hacia la comunidad (L. Lugones, R. Rojas, M. Bravo, E. Dickman, A. Spivack, etc.).

Judaica N 51-53, set-nov. 1937. Edición especial consagrada a los judíos en Hispanoamérica.

— Julio 1947. Número especial de homenaje a la memoria de su director y fundador, D. Salomón Resnick.

Davar N° 31-33, 1951. Número de homenaje a la memoria de Alberto Gerchunoff.
— N° 100, 1965. Número especial por los cien primeros números de la revista de la SHA.
Comentario N° 44, 1965. Discursos de intelectuales argentinos con motivo del Premio Alberto Gerchunoff conferido a B. Verbitzky.

XI. Antologías y Enciclopedias

Katz, P.; Botoschansky, J.; Suscovich, S. Bresler, W.; Mitelberg, A. (eds.). Antología de la literatura judía en la Argentina, Comité de Homenaje al Diario Di Presse, 25 aniversario. Buenos Aires, 1944 (idish).
Enciclopedia Judaica Castellana, E. Weinfield, ed. México, 1948, págs. 344-348 y 432-480.
Enciclopedia de la Literatura Argentina. Ed. Orgambide, P. y Yahni, R. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
Rollansky, Samuel (ed.). Antología de escritores idish en Argentina. IWO colección Musteverk, dirigida por S. Rollansky. 2 volúmenes. Voi. 1: "El sueño del campo". Poesía, prosa y teatro. Bs. As., 1974; voi. 2: "Entre muros de la ciudad". Poesía, prosa y teatro en idish.
Kolachofsky, Roberta (ed.). An Antology of Latin America Jewish Writings, USA 1980.
Nardi, Shulamit (editor): *The changinn*

view: a century of jewish writting English.
Jerusalem. Hebrew University, 1980.
Chapman, Abraham (ed.). *Jewish American Literature, [An Anthology]*, New American Library, 1974.

XII. Estudios e investigaciones inéditas

Ansel, Bernard A.: "The Beginnings of the Modern Jewish Community in Argentina, 1852-1891". Doctoral Dissertation, University of Kansas, 1970.
Avni, Jaim: "Historia de la educación judía en Argentina (hebreo, próximamente edición de Magness Press, Universidad Hebrea de Jerusalem).
Goodman, R.: "The Image of the Jew in Argentine Literature as seen by jewish

/

Agui nis, Marcos. *Refugiados. Crónica de un palestino.*
Bs. As. Planeta, 1976.
— *La cruz invertida.* Barcelona. Ed. Planeta, 1970.
— *La conspiración de los idiotas.* Emecé, 1980.
writers". Doctoral Dissertation, New York University, 1972.
Mirelman, Victor: "The Jews in Argentina (1890-1930): Assimilation and Particularism", Doctoral Dissertation, Columbia University, 1973.

- P**heintuj, lejiel: "La vida judía en la Argentina tal como es reflejada en la literatura ídich entre ambas guerras mundiales". Investigación de M.A. para la Universidad Hebrea de Jerusalem. Inst.
- Judaismo Contemporáneo, 1970.
- Sofer, Eugen: "From Pale to Pampa: Eastern European Jewish Social Mobility in Gran Buenos Aires 1890-1945". Doctoral Dissertation, University of California, 1976.
- Stambler, Beatriz: "La vida y obra de Alberto Gerchunoff". Disertación doctoral, Universidad de New York City, 1976.

OBRAS ANALIZADAS

- *La profanación del amor*. Bs. As. Emecé, 1982.
- "El profeta en Nínive". En *Diálogo* N° 12, Jerusalem, 1980, pág. 36.
- Barnatán, Marcos: *El laberinto de Sión*. Seix Barral, Hispanova, Barcelona, 1971.
- Gor. Barral Editores. Barcelona, 1973.
- *Los pasos perdidos*. Ed. Rialp. Madrid, 1968.
- Bernárdez, Francisco L.: "Gerchunoff, clásico de los verdaderos". En: *Comentario* N° 63, 1968. Bielopolsky, F.: *La espera*. Bs. As. Ed Ferial, 1946.
- Blaistein, Isidoro: *Dublín al sur*. Bs. As. El Cid, 1981.
- *Cerrado por melancolía*. Bs. As. 1982. Borges, Jorge L.: "El estilo de su fama"; Davar 31/33. Prólogo a Mester de Judería, de Carlos Grumberg. Bs. As. Ed. Argirópolis, 1940.
- Brailovsky, Antonio E.: *Identidad*. Bs. As. Sudamérica, 1980. Busadoff, Natalio: *Elevación*. Bs. As. Ed. Mosaicos, 1945.
- *Teatro*. Bs. As. Ed Mosaicos, 1950.

- *Lluvias salvajes*. Bs. As. Ed. Mosaicos, 1962.
- Cossa, Roberto: *La ñata contra el libro*. Bs. As. Talía, 1967. Chas de Cruz, Isabel: *Judíos*. Bs. As. Ed. Samet sjf.
- *La butaca vacía y otros cuentos*. Bs. As. Tor, 1945.
- Chudnovsky, José: *Fasos en el alma*. Bs. As. 1952.
- *Dios era verde*. Bs. As. Plus Ultra, 1952.
- *Pueblo pan*. Bs. As. Losada, 1966.
- Darío, Rubén: *Canto a la Argentina*.
- Eichelbaum, Samuel: *Un guapo del 900*. 479 Bs. As., CEDAL, 1968.
- *Pájaro de barro y Vergüenza de querer*. Bs. As., Eudeba, 1965.
- *Un tal Servando Gómez, Vergüenza de querer, Divorcio nupcial*. Bs. As. Ed. Conducta, 1942.
- *El viajero innuivil*. Bs. As. Ediciones de la Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1933.
- *Cuando tengas un hijo*. Bs. As. Ed. El Inca, 1931.
- *En tu vida estoy yo*. Bs. As. Gleizer, 1934.
- "Alberto Gerchunoff y Los Gauchos Judíos". En: Davar N° 31/33, 1951, págs. 62-63.
- *Chicos de España*. Bs. As. Ed. Perseo, 1935.
- *El espíritu cricillo y Tres clásicos ingleses de la Pampa*. Sgo. de Chile. Babel, 1951
- *El castellano y Babel*. Bs. As. Del Regreso, 1974.
- *Heine, el ángel y el león*. Babel.
- *La noria*. Bs. As. Losada, 1962. Feierstein, Ricardo: *Cuentos para hombres solos*. Bs. As. Instituto Amigos del Libro Argentino, 1957.
- *Cuentos con rabia y oficina*. Bs. As. Stilcograft, 1965.
- *Señorita*. Bs. As. Ed. El Inca, 1931.
- *Un monstruo en libertad*. Bs. As. Gleizer, 1925.
- *Rostro perdido; Un cuerno sobre el imperio; Gabriel, el olvidado; Subsuelo*. Bs. As. Eudeba, 1966.
- *Tormenta de Dios*. Bs. As. Ed. El Inca, 1932.
- *Nadie la conoció nunca*. Bs. As. Ed. Carro de Tespis, 1957.
- *El viajero inmóvil y otros relatos*. Bs. As. Paidós, 1969.
- "Su memoria es nuestra herencia". En: Davar N° 31/33. Bs. As.
- Espinoza, Enrique: *De uno y otro lado*. Bs. As. Ed. Del Regreso, 1975.
- *Concordancia histórica*. Sgo. de Chile, 1973.
- *Ruth y Noemí*. Bs. As. Babel, 1934.
- *Tres epístolas: A Pablo Neruda, González Vera y Manuel Rojas*. Sgo. de Chile. Babel, 1969.
- *Gajes del oficio*. Bs. As. Ed. Del Regreso, 1976.

- *El caramelo descompuesto*. Bs. As. Ed. Nueva Presencia, 1979.
- "Nosotros, la generación del desierto". *Diálogo N» 12*, Jerusalem, 1980.
- *Entre la izquierda y la pared* (novela inédita), 1981.
- Fijman, Jacobo: *El molino rojo*. Bs. As., 1926.
- *Hecho de estampa*, s/f.
- *Estrella de la mañana*. Bs. As. Ed número s/f.
- "Entrevista de Vicente Zito Lema". En: *Talismán N° 1*, pág. 12, 1969.
- Gálvez, Manuel: *El diario de Gabriel Quiroga*. Bs. As. Amoldo Moom, 1910.
- *El mal metafísico. Obras selectas*. Aguilar, 1948.
- *La tragedia de un hombre fuerte*. Bs. As. Tor, 1922.
- *Amigos y maestros de mi juventud*. Bs. As. Kraft, 1944.
- *Ese pueblo necesita*. Librería A. García Santos. Bs. As. 1934.
- "Antisemitismo". En: *Criterio* 239, set. 1932, págs. 32-36.
- *Recuerdos de la vida literaria. Entre la novela y la historia*. Bs. As. Hachette, 1962.
- *En el recuerdo de los seres reales*. Bs. As. Hachette, 1965.
- Gerchunoff, Alberto: *Entre Ríos mi país*. Bs. As. Ed. Futuro, 1950.
- *El pino y la palmera*. Bs. As. Soc. Hebraica Argentina, 1952.
- *Argentina, país de advenimiento*. Bs. As. Losada, 1950.
- Prólogo a: "Renacimiento de Israel", de Ludwig Lewinshon". Ed. Israel, 1937.
- *El problema judío*. Bs. As. Ed. Macabi, 1945.

- "Posición de un hombre ante la conciencia". En: Davar N° 1, 1945.
- "La nacionalidad judía". En: Vida nuestra. Junio, 1918.
- *Heine, poeta de nuestra intimidad*, Bs. As. Babel, 1927.
- *La jofaina maravillosa*. Agenda cervantina. Ediciones consultadas: Babel, 1933, Gleizer, 1927, y Losada, 1945.
- *Los gauchos judíos*. Gleizer, 1936. Edición corregida y aumentada con prólogo de Martiniano Leguizamón.
- Historias y proezas de amor*. Bs. As. Gleizer, 1926.
 - *El hombre importante*. Ediciones consultadas: Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1934; Hachette, 1960, con apéndice de Manuel Kanter: "Sobre la obra y anecdotario de A. Gerchunoff".
- *Cuentos de ayer: El día de las grandes ganancias; El padre Albornoz; El ciclo heroico*. Bs. As. Glusberg, 1919.
- *Nota bibliográfica sobre "La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional", de César Tiempo*. En: Flecha Nos. 5 y 6. Córdoba, 1935.
- Giusti, R.: "El aspecto y la obra de Alberto Gerchunoff". Davar, 31/33.
- Glusberg, Samuel (su seudónimo es En rique Espinoza): *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño*. Bs. As. Babel, 1924.
- Goloboff, Gerardo M.: *Caballos por el fondo de los ojos*. Barcelona. Planeta, 1976.
- *Entre la diáspora y Octubre*. Bs. As. Stilcograft, 1966.

- "La jxisión según San Martín". Cahiers du Monde Hispanique et luso brasilien, Caravelle. N' 33, 1979.
- Grumberg, Carlos: *Junto a un río de Babel*. Bs. As., Acervo Cultural, 1965.
- *Mester de judería*. Con prólogo de J. L. Borges. Bs. As. Argirópolis, 1940.
- *Las cámaras del rey*. Bs. As., 1922.
- *El libro del tiempo*. Bs. As., Gleizer, 1924.
- Gudiño Kramer, Luis: "Sobre la actualidad de 'Los Gauchos Judíos' ". Davar Nos. 31/33. págs. 117-126.
- Isaacson, José: *Las canciones de Ele-i*. Bs. As. Lautaro, 1952.
- *Amor y amar*. Bs. As. Americalee, 1960.
- *Elogio de la poesía*. Bs. As. Hachette, 1965.
- *Oda a la alegría*. Bs. As. Hachette, 1965.
- *El pasajero*. Bs. As. Americalee, 1969.
- *Cuaderno Spinoza*. Bs. As. Marymar, 1977.
- *La revolución de la persona*. Bs. As., 1980.
- *El poeta en la sociedad de masas*. Bs. As. Americalee, 1971.
- Kardúner, Luís: "Carta abierta a César Tiempo". En: *Judaica* N° 50, 1937. Kordon, Bernardo: *Manía ambulatoria*. Bs. As. El Ateneo, 1979.
- *A punto de reventar*. Bs. As., 1971.
- *Tres relatos*. Galerna. Bs. As., 1981.
- Leguizamón, Martiniano: "Prólogo a la edición de 'Los gauchos judíos' ". Bs. As. Sudamericana, 1957.
- Liacho, Lázaro: *Pan de Buenos Aires*. Bs. As. Anaconda, 1935.
- *Sionidas desde la Pampa y Sonata judía de Nueva York*. Candelabro, Bs. As., 1969.

Lugones, Leopoldo: "Los falsos problemas".
En: *Vida Nuestra N*» 2. Bs. As., agosto, 1918,
págs. 25-7.

— "Oda a los ganados y las mieses". En:
Odas Seculares. Madrid. Aguilar, 1948.
Mactas, Rebeca: *Los judíos de las acacias*. Bs. As.,
1936.

Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*. Bs.

As. Sudamericana, 1967. Monin, José: *Los
judíos en la América española*. Ed. lavne. Bs. As.,
1939. Mazia, Floreal: *Enero rojo Semana negra*.

Bs. As. Ed. Cartago, 1974. Pecar, Samuel: *La
edad distinta*. Bs. As. Hormé, 1970.

— *La generación olvidada*. Bs. As. Candelabro,
1958.

— *Los rebeldes y los perplejos*. Bs. As. Candelabro,
1959.

Pérez. León: *Israel de setiembre*. Bs. As.

Ed. Pueblo Judio, 1973. Pizarnik, Alejandra:
Árbol de Diana. Bs. As. Sur, 1962.

— *Extracción de la piedra de locura*. Bs. As., 1968.

— *La última inocencia y Las mentiras perdidas*. Bs.
As. Ediciones Botella al Mar, 1976.

El infierno musical. México. Siglo XXI, 1972.

— *Poemas*. (Antología, estudio crítico de
Alejandro Fontela.) Bs. As. Centro Editor de
América Latina, 1982.

Portnoy, Antonio: *Los judíos en la literatura
española medieval*. Bs. As. Instituto Científico

IWO, 1942. Rabinovich, José: *Campanas a media
asta*. Bs. As. Fabril Ed., 1969.

— *Tercera clase*. Barcelona, Ed. Limóse, 1969.

— *Los acusados*. Prólogo de Ricardo Baeza. Bs.
As. Biblioteca Humanitas, 1974.

— *El perro de Maidanek*. La Plata, 1968.

— *Sobras de una juventud*. Bs. As. Crisol,
1979/80. 3 tomos.

Rivera, Andrés: *Nada que perder*. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1982.

Rojas, Ricardo: "Los judíos en la época colonial". *Vida Nuestra*, N° 2, pág. 2.

Rosenthal, M.: *Cercanos a la tierra*. Bs. As. Ed. Israel, 1967. Rozenmacher, Germán: *Réquiem pura un viernes a la noche*. Bs. As. Talia, 1971.

— *Cuentos completos*. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1971.

Runa Cambá, R.: *Tránsito hacia mí mismo* (vicisitud judía). Bs. As., 1971. Salzberg, José: *Abraham*. Síntesis Dosmil. Caracas, 1975. Satz, Mario: *Luna*. Barcelona. Noguer, 1976.

— *Sol*. Barcelona. Ed. Noguer, 1977.

— *Marte*. Barcelona. Ed. Barral, 1981. Sneh, Simja: *El pan y la sangre*. Bs. As. Ed. Sudamericana, 1977. Soboleosky, Marcos: *Enfermó la vid*. Bs. As. Ed. La Rreja, 1957.

— *Las aguas de Mara*. Bs. As. Goyanarte, 1960.

— *Los límites*. Bs. As. Paladino, 1954.

Sofovich, Luisa: *El baile*. Bs. As., Losada. Soto, Luis E.: "Acta de fundación de un pueblo". *Davar* N° 50, Bs. As., 1954.

— "Alberto Gerchunoff, labrador y boyero". Prólogo a "Los gauchos judíos". Eudeba, 1964.

Spivak, Aarón: "Jodeoamérica". en: *Judaica* Nos. 50/53, set. 1937, págs. 99-135.

Steimberg, Alicia: *Su espíritu inocente*. Bs. As. Pomaire, 1981.

— *De músicos y relojeros*. Bs. As. Cedal, 1971.

Sverdlik, Enrique: *Las tremendas decisiones*. Bs. As. Candelabro, 1964.

Szichman, Mario: *Los judíos del mar dulce*. Bs. As. Caracas. Ed. Galerna Síntesis 2000, 1971.

— *La verdadera crónica falsa*. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1972.

— *A las 20:25 la señora entró en la inmortalidad*. U.S.A., Ed. del Norte, 1981.

Tarnopolsky, Samuel: *La mitad de nada*. Candelabro, 1969.

— *Los prejuiciados de honrada conciencia*. Bs. As. Candelabro, 1971.

Tiempo, César (seudónimo de Clara Beter): *Versos de una*.

— (Seudónimo de Israel Zeitling): *Libro para la pausa del sábado*. Gleizer, 1930.

— *El teatro soy yo*. Bs. As. Anaconda, 1938.

— *Sabutión argentino*. Bs. As. Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1933.

— *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional*. Ed. Mundo Israelita, 1936.

— *Pan criollo*. Bs. As. Ed. Columna, 1938.

— *Máscaras y caras*. Arrayán, 1943.

— *Sábado pleno*. Bs. As. Gleizer, 1955.

— *Capturas recomendadas*. Bs. As. Ed. de la Librería del Jurista, 1978.

— *Mi lío Scliotem Aleijem y otros relatos*. Bs. As. Corregidor, 1978.

— *Poesías completas*. Bs. As. Stilman, 1979.

Toker, Eliahu: *Lejaim*. Bs. As. Ed. de la Flor. 1974.

— *Homenaje a Abraxas*. Bs. As. Ed. Nueva Presencia, 1980.

— *El resplandor de la palabra judía*. (Antología de poesía idish). Pardés, 1981.

Verbitzky, Bernardo: *Es difícil empezar a vivir*. Bs. As. Losada, 1941.

- *En esos años*. Bs. As. Futuro, 1947.
- *Café de los angelitos*. Bs. As. Siglo XX, 1950.
- *La pequeña familia*. Bs. As. Losada, 1951.
- *La esquina*. Bs. As. Sudamericana, 1953.
- *Calles de tango*. Bs. As. Vorágine, 1953.
- *Un noviazgo*. Bs. As. Goyanarte, 1956.
- *Villa miseria también es América*. Bs. As. Kraft, 1957.
- *Vacaciones*. Bs. As. Ediciones del Instituto de Amigos del Libro Argentino, 1959.
- *La tierra es azul*. Bs. As. Losada, 1961.
- *La neurosismonta tu espectáculo*. Bs. As. Fabril.
- *Un hombre de papel*. Bs. As. J. Alvarez, 1966.
- Anti. en *Davar N*» 1, jul. 1945.
- *Etiquetas a los hombres*. Barcelona, Planeta, 1972.
- La culpa (cuento). En: A pesar de todo. Caracas. Monte Avila, 1978.
- *Literatura y conciencia nacional*. Bs. As. Paidós, 1975.
- "Diálogo". En: Índice N° 11. Bs. As., 1971, pág. 4.
- Viñas, David: *Los dueños de la tierra*. Bs. As. Galerna, 1970.
- *Un dios cotidiano*. Bs. As. Kraft, 1957.

- Adorno, T. W.: *Crítica cultural y sociedad*.
Barcelona, Ariel, 1969. Agosti, H. y otros: *Un novelista argentino: Max Dickman*. Bs. As. Sgo. Rueda, 1942. Alpershon, Mordejai: *Galut*. Bs. As., 1921
- *Oif argentiner erd*. Bs. As., 1931 (idish).
 - *Kinder fun der Pampa*. Bs. As., 1931 (idish).
 - *Di arendatir fun kultur*. Bs. As., 1933 (idish).
 - *Ruth*. Bs. As., 1934 (idish).
 - *Der Lynyera*, Bs. As., 1934 (idish). Alvarez, José (seudónimo: Fray Mocho): *Obras completas*. Bs. As., 1954. Allard, Michel: "Les libonais en la Argentine de l'émigration a la integration (1902-1904)". En: *Travaux et Jours*,
 - *Dar la cara*. Buenos Aires, Ed. Lamman, 1962.
 - *En la Semana Trágica*. Bs. As. Jorge Alvarez, 1966.
- Warschaver, Fina: *Hombre tiempo* (Secuencias de Amos). Bs. As., Ed. del Botero, 1973.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Jan-March, 1969, págs. 5-15.
Arendt, Ana: *The jew as a pariali*. Ed. Ron Feldman, Grove Press, New York, 1978.

- Arlt, Roberto: *Aguafuertes porteños*. Bs. As. Losada, 1953.
- Arrieta, Rafael A. (ed.): *Historia de la literatura argentina*. Bs. As., 1959.
- Asociación Escuelas Populares Israelitas de la República Argentina: *La verdad sobre el allanamiento de nuestras escuelas*. Bs. As., 1937.
- Avni, Jaim: *Argentina: Haretz Haieuda*. Jerusalem. Magnes Press, 1970 (hebreo).
- *Historia de la inmigración i adía a la argentina 1810-1948*. Magnes Press, 1983.
 - "La Semana Trágica: ¿Antisemitismo estatal en la Argentina?" En Coloquio VIII. Bs. As., 1982, págs. 47-69.
 - *Historia de la educación judia en Argentina* (manuscrito de próxima aparición). Jerusalem. Magnes Press.
 - "Argentine jewry: The social position and organization. Part I and II". En *Dispersion and Unity* Nos. 12 y 13, 1971, págs. 128-162 y 161-208.
- Ayarragaray, Luis: "Vidas de familias argentinas". En: *La Nación*, 11-4-1935.
- Baily, S.: The role of the press and assimilation of italians in Buenos Aires and Sao Paulo, 1893-1913". En *International Migration review* N° 12 (Autum 1978, págs. 321-340).
- Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1858-1918". En: *Desarrollo económico* 21 N° 84, eneromarzo, 1982.
 - "Chain migration of italians to Argentina: case studies of the agnonesi the sirolesi". *Studie migrazione* N' 65, año XIX, marzo 1982, Roma.
- Barylko, Jaime: *Historias y proezas de amor*. Bs. As., 1978.

- Bauer, Yehuda: *The Holocaust it historical perspective*. University of Washington Press, 1978.
- *American Jewry and the Holocaust*. Wayne State University Press, 1971.
- Bavio, Ernesto: "Las escuelas extranjeras en Entre Ríos". *El monitor de la educación* XXVII, nov. 1908 y XXVIII, enero 1909, págs. 597-604 y 3-44.
- Bayer, Osvaldo: "Radovitzky, ¿mártir o asesino?" En: *Todo es historia* N° 4, agosto 1967, págs. 58-79.
- Bendersky, Baruj: *Oif idishe felder*. Bs. As., 1931 (Idish).
- Benjamin, Walter: *Iluminaciones*. 1. Taurus, Madrid, 1971.
- Berlin, W.: *On the edge of politics. The roots of jewish political thought in America*. Greenwood Press, West-port, Connecticut, London, 1978.
- Boleslavsky, L.: "Los judíos en la literatura argentina". En: *Judaica* N° 93. Marzo 1941, págs. 141 a 143.
- Botana, Natalio: *El orden conservador*. Bs. As. Sudamericana, 1977.
- Benarós, León: *Décimas enardecidas*. Bs. As. Galatea, 1962.
- *El río de los años*. Bs. As. Emecé, 1964.
- *Romancero argentino*. Bs. As. Troquel, 1959.
- *Versos para el angelito*. Bs. As. Mosaico, 1962.
- Bryn, Robert: *The jewish intelligentsia and russian marxism: a sociological study of intellectual radicalism and ideological divergence*. U.S.A., 1978.
- Caraffa, Pedro: *Contribución italiana al desarrollo intelectual en la República Argenti'ia*. La Plata, 1926.

- Cambaceres, Eugenio: *En la sangre*. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1969 (edición con estudio preliminar de David Viñas).
- Cohen, Arthur: *The myth of the judeo christian tradition and other dissenting*, U.S.A. Shoken, 1971. Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo: *El pueblo contra la invasión nazi*. Bs. As., 1938. Cornblit, Oscar: "Sindicatos obreros y asociaciones empresarias". En: *Del ochenta al Centenario*, págs. 595-626.
- "Empresarios e inmigrantes en la política argentina". En: *Los fragmentos del poder*.
- Cortés Conde, Roberto: *El progreso argentino*, Bs. As., Sudamericana, 1979. Cruz, Jorge: *Samuel Eichelbaum (1894-1967)*. Bs. As. ECA, 1962. Demarco, Miguel A. y Eisinak, Oscar: *Historia de Rosario*. Rosario, 1978. Di Telia, Torcuato y Halperín Donghi, T. (editores): *Los fragmentos del poder*. Bs. As. Jorge Alvarez, 1969. Di Telia, Torcuato: *¿Una Australia italiana? El impacto de la migración en el sistema político argentino*. (Monografía inédita.). Fiacso, 1982. Dickman, Adolfo: *Nacionalismo y socialismo. Los argentinos naturalizados en la política*. Bs. As. Porter, 1933, 143 págs. Dickman, Enrique: *La infiltración nazi fascista en la Argentina*. Bs. As. Ed. Sociales Argentina, 1939.
- *Recuerdos de un militante socialista*. Bs. As. La Vanguardia, 1947.
- "La población judía en Argentina: factor útil y de progreso". En: *Libro Cincuentenario Hospital Ezra*. Bs. As., 1950, págs. 57-60.
- Dickman, Max: *El motín de los ilusos*. Bs. As. Rueda, 1949.
- *Europa*. Bs. As. S. Rueda, 1930.

- *Madre América*. Bs. As. S. Rueda, 1935.
- *Las fuentes amargas*. Bs. As. S. Ruedo, 1941.
- *Esta generación perdida*. Bs. As., 1945.
- *Los habitantes de la noche*, Bs. As., Rueda, 1952.
- Domínguez Ortiz, Antonio: *Los judeo conversos de España y América*. Madrid. Istmo, 1962.
- Epstein, Benzion: *Zaignen ofn vint*. Tel Aviv, 1961. (idish).
- *Dorn dem grines toier*. Tel Aviv, 1962 (idish).
- *Di zon is torgangnen in darom*. Tel Aviv, 1970 (idish).
- Faiershtein, I.: "La historia de la escuela judía en las colonias de la J.C.A.". En: *Argentina IWO Shriftn III*, 1945, págs. 112-127.
- Faigon, leoshua: *Avot* (novela inédita). Jerusalem, 1982.
- Feierstein, Ricardo: *La balada del sol*. Indice, 1969.
- *Lucy en un cielo de diamantes*. Bs. As. Papiro, 1972.
- Feldman, María: *Ciudad de Resistencia en el recuerdo*. Bs. As., 1980.
- Ferrari, G. y Gallo, E. (Comp.): *Del ochenta al Centenario*. Bs. As. Sudamericana, 1980.
- Fingueret, Manuela: *Heredarás Babel*. Bs. As., Botella al Mar, 1977.
- Finguerit, Julio: *Un enemigo de la civilización: Leopoldo Lugones*. Bs. As. Tor, 1926.
- Finkelkaut, Alain: *El judío imaginario*. Bs. As. Anagrama, 1982.
- Fish, Harold: *The dual image. The figure of the jew in english and american literature*. London World Jewish Library, 1971.

- Floría Carlos: "El clima ideológico de la querrela escolar". En: *La Argentina del ochenta al Centenario*, págs. 851-4.
- Frank, Waldo: *El judío en nuestro tiempo*. Bs. As., Ed. Ela, 1945.
- Gabis, Abraham: "Conceptos no judíos sobre la colonización judía en la Argentina". En: *Argentina IWO Shriftn V*, 1952, págs. 113-143 (ídish).
- Gandía, Enrique de: "Salomón Resnick y la cultura judía en la Argentina". En: *Judaica*, julio, 1947, págs. 111-3.
- *Del origen de los nombres y apellidos y de la ciencia genealógica*. Bs. As., 1935.
- Gastón, Santiago: *La vida de un inmigrante (autobiografía)*. Corrientes. Lib. El Universitario, 1958.
- Garfunkel, Boris: *Narro mi vida*. Bs. As., 1959.
- Gelman, Juan: *Violín y otras cuestiones*. Bs. As. Gleizer, 1959.
- Germani, Gino: *Asimilación de inmigrantes en el medio urbano. Notas metodológicas*. Inst. Di Telia, Centro de Sociología Comparada. Doc. de trabajo N' 1, 1966.
- *Política y sociedad en una época de transición*. Bs. As. Paidós, 1962.
- Gerassi, Marysa: *Los nacionalistas*. Bs. As. Jorge Alvarez, 1969.
- Giusti, Roberto: "Una visita al Hospital Israelita". En: *Libro Cincuentenario*, 1950, págs 59-60.
- *Visto y oído*. Bs. As. Losada, 1966.
- Goldman, Lucien: *La ilustración y la sociedad actual*. Caracas. Monte Avila, 1968.
- Goldemberg, Isaac: *Hombre de paso*. USA. Ediciones del Norte, 1981.

- *La vida a plazos de Jacobo Lerner*. USA. Ediciones del Norte, 1980.
- Goldemberg, Susana: *Cuentos de la bobo*. Santa Fe. Ediciones Colmegna, s/f.
- Godio, Julio: *La Semana Trágica de enero 1919*, Bs. As., 1972.
- Gover de Nasatzky, Miriam E.: *Bibliografía de Alberto Gerchunoff*. Bs. As. Fdo. Nac. de las Artes y Soc. Hebrea Argentina, 1976, 255 págs.
- Grumberg, Carlos: "Escrito de la querrela judicial presentada por el Dr. Grumberg, letrado patrocinante de Wolf Poplovsky contra el legionario Federico Pacheco". En: *Mundo Israelita*, 24 de set. 1932 con el título: "Bajo los principios de la geulah ha sido querrellado un legionario por la cobarde agresión a un judío".
- *Versión castellana de la Hugadá de Pesai* (Narración de pascua). Bs. As., 1946, Ed. Fundación Fomento de la Cultura Hebrea.
- Guibales: "Los judíos de Bs. As." En: *Veinte años de Di Press 1918-1938*, págs. 529-558 (ídish).
- Halperín Donghi, Tulio: "Para qué la inmigración. Ideología y política inmigratoria y aceleración del proceso modernizador: el caso argentino (1810-1914)". En: *Jahrbuch Fur Geschijte Von Staat, VVirscraft und Gesellschaft Latinamerika: Band 13*, 1976. Bohlau Verlag, Koln, Wien.
- — "Un nuevo clima de ideas". En: *La Argentina del ochenta al Centenario*.
- Hendler, Eugenio: "¿Sarmiento antijudío?" En: *Mundo Israelita*, 18 de febrero de 1961, págs. 1 y 7.

- Hermán, Simón: *Jewish Identity* (Beberly Hills: Sage Publications, 1977).
- Hertzberg, Arthur: *The french enlightenment antisemitism and the jews: the origins of modern antisemttism*. Schodlen, 1968.
- Hertzberg: *The modern expericnce: Being jewish zn America*. New York Shoken Books, 1980.
- Irizarry, Estelle: "El argentino César Tiempo y sus 'Versos de una. . .'" En: Clara Beter, Versos de una ... Ed. del Res. cate. Bs. As., 1977.
- Justo, Juan B.: *Internacionalismo y patria*. Bs. As., 1933.
- *Educación pública*. Bs. As. La Vanguardia, 1930.
- "Por qué no me gusta escribir en una hoja que se dice israelita". En: El marxismo y la cuestión judía. Bs. As. Plus Ultra, 1965, págs. 170-75.
- "Respuesta a la encuesta sobre el proceso Beilis". En: Shtraln N° 3, die. 1913, pág. 14.
- Kalechofsky, Roberta (editor): *An Antology of Latin American writtings*. U.S.A.,
- Kaminker, José: "José Isaacson, secretario de redacción de Comentario, primer premio municipal de poesía 1963". En: Comentario XII-41, enero-marzo, 1965.
- Kanalensteín, Rubén: *Poemas, relatos y Parábolas inéditas*. Jerusalem, 1981.
- Kantor, Manuel: *Sobre la obra y el anecdotario de Alberto Gerchunoff*. Bs. As. Hachette, 1960 (separata).
- Kardúner, Luis: Misión de! escritor judío en la literatura argentina. En: Judaica II N° 16. Octubre, 1934, págs. 145-9.
- Karp, Abraham: Ideology and Identity in Jewish group Survival. American Jewish

- Historical Quartely Vol. LXV, june 1976, N° 4, págs. 310-335.
- Katz, laacov: *Out of ghetto, the social background of jewish emancipation*. U.S.A. Shoken, 1981.
- Katz, Pinie: "Los judíos argentinos". En: *Antología de la literatura judía en Argentina*. Bs. As., 1944 (ídish).
- Kibrík, León: "Gerchunoff, apologista cristiano". En: *Mundo Israelita*, julio, 1934.
- Klein, Alberto: *Cinco siglos de historia argentina. Crónica de la vida judía y su circunstancia*. Bs. As., 1980.
- Klein, Herbert: "La integración de italianos en Argentina y Estados Unidos: un estudio comparativo". En: *Desarrollo económico* 21 N° 81, abril-junio, 1981.
- Klein, Marcus: *Después de la alienación. La novela norteamericana al promediar el siglo xx*. Bs. As., Paidós, 1968.
- Korembliit, Bernardo E.: "Gerchunoff: el vellocino en la literatura". En: *Davar* N° 100, marzo, 1964, págs. 101-2.
- Korn, Francis y De la Torre L.: "Constituir la unión nacional 1820-1914". En: *La Argentina del ochenta al Centenario*, págs. 585-94.
- Korn, Francis y otros: *Buenos Aires-, los huéspedes del 20*. Bs. As. Sudamericana, 1974.
- Korn, Francis: "La aventura del ascenso" y "La gente distinguida". En: *Buenos Aires cuatro siglos*, de J. L. y L. A. Romero (en prensa).
- "Aspectos de la asimilación de inmigrantes". En: *Los fragmentos del poder*, de Torcuato Di Tella y Tulio Halperín Donghi. Editores. Bs. As., Jorge Alvares, 1969.
- Krupnik, Ilka: "Comentario bibliográfico de: 'Es difícil empezar a vivir', de Bernardo

- Verbitzky". En: *Judaica IX N» 95*, mayo, 1941, págs. 237-39.
- Kriegel, Annie: *Les juifs et le monde moderne*. París. Seuil, 1977.
- La Révolution Française et l'émancipation des juifs*. París, Editions d'histoire sociale, 1968.
- Leonardo, Sergio: *Arrabal*. Bs. As. Universidad de Belgrano, 1982.
- Lerner, Elisa: *Yo amo a Columbus*. Caracas, Monte Avila, 1979.
- *Vida con mamá*. Caracas. Monte Avila, 1978.
- *El canto de la occisa*. Caracas, 1980.
- Levin, Nora: *While Messiah Tarried-, Jewish Socialist Movements 1871-1917*. New York, 1977.
- Lewin, Boleslao: *La colectividad judía en Argentina*. Bs. As., Almayor, 1974.
- *El judío en la América colonial*. Lib. del Colegio, 1959.
- Leyes, Elio C.: "Gerchunoff y la tierra de Entre Ríos". En: *Comentario XII N° 42*, abril-junio 1965, págs. 70-2.
- Lispector, Clarice *Un aprendizaje o El libro de los placeres*. Bs. As. Sudamericana, 1969.
- *Lazos de familia*. Bs. As. Sudamericana, 1972.
- *La pasión según G.H.* Bs. As. Corregidor, 1978.
- *La araña*. Bs. As. Corregidor, 1978.
- Maciel, Carlos Néstor: *La italianización de la Argentina*. Bs. As. Menéndez e Hijo, 1934.
- Maeder, E. J.: "Población e inmigración en la Argentina". En: *La Argentina del ochenta al Centenario*, págs. 555-74.
- Manrique Zago (editor): *Pioneros de la Argentina. Los inmigrantes judíos*. Bs. As., 1982.

Marín, Rufino: *Lo que piensa América del problema judío*. Bs. As., 1974.

Martel, Julián: *La bolsa*. Bs. As. Univ. de Belgrano, 1981.

Marrus, Michael: *Les juifs de France a l'époque de l'affaire Dreyfus*. París. Calman Levy, 1972.

Marientras, Richard: *Etre un peuple en diaspora*. Paris. Maspero, 1975.

Marchevsky, E.: *El tejedor de oro*. Bs. As. El Bastión, 1964.

Marsal, Juan F.: *Hacer la América. (Autobiografía de un inmigrante español en la Argentina.)* Bs. As. Inst. Di Telia, 1969.

Mastronardi, Carlos: Isaacson y la esperanza. En: Comentario VII N° 25. 1960, págs. 111-14.

Memmi, Albert: *Retrato de un judío*. Bs. As. Candelabro, 1964.

— *La liberación del judío*. Bs. As. Ediciones O.S.A., 1972.

— *Retrato del colonizado*. Bs. As. De la Flor, 1969.

Méndez Floho, Paul: *The jew and modern world*. USA Oxford University Press, 1980.

Mercadante, Luis: *La colectividad italiana en Argentina*. Bs. As. Almanzor, 1974.

Mizrahi, Robert: *La condición reflexiva del hombre judío*. Bs. As. Siglo XX, 1969.

— *El mesianismo laico*. Bs. As. Pardés, 1982.

Montserrat, Marcelo: "La mentalidad evolucionista: Una ideología del progreso". En: *La Argentina del ochenta al Centenario*, págs. 785-818.

Nacimbene, Mario: "Aspectos demográficos y educacionales de la inmigración en la Argentina. El impacto de la corriente inmigratoria italiana". Cuadernos de la Universidad Católica Argentina.

- Ocampo, Arturo C.: *El problema de las generaciones literarias*. Bs. As. Peña Lillo editor, 1963.
- Oved, laacov: *El anarquismo y el movimiento obrero en la Argentina*. México. Siglo XXI, 1978.
- Organización Popular contra el antisemitismo: *La voz argentina contra la barbarie*. Bs. As., Ed. Alerta, 1958.
- Payá, C. y Cárdenas, E.: *El primer nacionalismo argentino en Af. Gálvez y fi. Hojas*. Bs. As. Peña Lillo, 1978.
- Pen Club Internacional: *Discursos y debates del XIV Congreso Internacional*. Bs. As., 1936.
- Pérez Prado, Antonio: *Los gallegos y Buenos Aires*. Bs. As. La Bastilla, 1973.
- Popik, Natán (comp.): *Identidad judía y literatura*. Bs. As. Amia, 1975.
- *La condición judía asimilada* (textos y ensayos). Jerusalem. OSM, 1979.
- Perednik, Daniel G.: *En lo de los Santander* (relato). Fundación Beo. Pcia. Bs. As., 1981.
- Porcecansky, Teresa: *Invención de los soles*. Montevideo, 1981.
- Portnoy, Antonio: "Comentario bibliográfico de 'El hombre importante', de Alberto Gerchunoff". En: *Judaica* III N» 25, julio 1935, págs. 39-42.
- "Un intérprete del alma judía a propósito de 'Mester de Judería', de Carlos A. Grumberg". En: *Judaica* IX N 91, enero 1940, págs. 25-29.
- "Comentario bibliográfico de 'Sabatión argentino', de César Tiempo". En: *Judaica* L N 6, dic. 1933, págs. 279-83.
- Prieto, Adolfo y otros: *Las claves de Adán* *Buenosayres*. Mendoza, Ed. Azor, 1966. Ramos Mejía, J.: *Rosas y su tiempo*. Bs.

- As., 1907. Ravitch, Melej: Bigamia Cultural, Judaica N° 59-61.
- *Las multitudes argentinas*. Madrid. Ed. La Cultura Argentina, 1912.
- *A martillo limpio*. Bs. As., 1959. Regalsky, Marcos: "Política judía en el año 5706 (1944-45)". En: Anuario Israelita en la Argentina. Bs. As. Ed. ídish 1945, págs. 17-24 (en idish). Resnick, Salomón: "Nuestros escritores y el pequeño comercio". En: Judaica III N° 33, marzo 1936, págs. 134-135. Resnick, Rosa P.: "La obra literaria de Alberto Gerchunoff". En: Judaica XII N 139, enero, 1945, págs. 12-26. Ricarte Soler: *El positivismo argentino*. Bs. As., Paidós, 1968. Richman, Sidney: *Bernard Malamud*. Bs.
- As. Pleamar, 1975. Rock, David: *El radicalismo y las clases populares*. Bs. As., Amorrortu, 1976. Rojas, Ricardo: "Carta a León Dujovne". En: Mundo israelita, junio, 1926.
- *La historia en las escuelas*. Bs. As., 1930.
- *Lti restauración nacionalista*. Bs. As., La Facultad. 1922.
- Romero, José Luis: *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*. Bs. As., Cedral, 1982.
- *Argentina, imágenes y perspectivas. Desarrollo de las ideas en la sociedad argentina*. México. Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Ropp, Tuba T.: *Un colono judío en la Argentina*. Bs. As. IWO, 1971.
- Roth, P.: "Reading my self and others". En: *Imagining jews*, New York, Farrar Straus, 1974.

- Ruiz Moreno, Isidoro: "La primera presidencia del Gral. Roca". En: Del ochenta al Centenario, págs. 131-164.
- Sarmiento, D. F.: *Condición del extranjero en América*. Bs. As. Ed. R. Rojas, 1928.
- Sartre, J. P.: "Diálogo con Benny Levy ". En: *Le Nouvel Observateur*. Marzo, 1980.
- Scobie, James: *Argentina, a nation and a city*. New York, Oxford University Press. 1964.
— *From Plaza to suburb*. N. York, 1974.
- Schallman, Lázaro: "El judaísmo y los judíos a través de las letras argentinas". En: *Comentario XII N 48*, mayo-junio 1966, págs. 113-124.
— "El tema judío en la poesía argentina". *Comentario XI N 38*, enero-marzo 1964, págs. 72-79.
— *Memorias documentadas*. Bs. As., 1980.
- Schojel, Ezequiel: *Jirones de vida*. Bs. As., 1981.
- Schwartz, K.: "Antisemitism in modern Argentine fiction". En: *Jewish Social Studies*, Vol. VI 3-4, Spring 1978.
- Sebreli, Juan J.: *La cuestión judía en la Argentina*. Bs. As. Ed. El Tiempo Contemporáneo, 1968.
- Selim Abou y otros: *L'intégration culturelle des émigrés libanais en Argentine*. Paris, 1976.
- Seligson, Ester: *Luz de dos*. México, J. Mortiz, 1978.
— *De sueños, presagios y otras voces*. México, 1979.
- Senkman, Leonardo: "La inmigración judía en América latina, integración e identidad". Segundo coloquio latinoamericano de pluralismo cultural. Congreso Judío Latinoamericano. Bs. As., 1980, págs. 159-179.
- Solominsky, Nahum: *La Semana Trágica*. Biblioteca Popular Judía. Congreso Judío Mundial, Bs. As., 1969.
- Sosnovsky, Saúl: "Contemporary Jewish Argentine writers: tradition and politics". En: *Latin American Literary Review*. USA, 1980.
- Sorek, Eliahu: *Los judíos del Mar Salado*. (Novela inédita.) Jerusalem, 1980.
- Teubal, Nisim: *El inmigrante*. Bs. As., 1953.
- Trigano, S.: *La République et les juifs. Les pressés d'aujourd'hui après Copernic*. Paris, 1982.
— *La nouvelle question juive*. Paris, Gallimard, 1979.
- Torres López, Ciro: *El abuelo árabe* (su influjo en las raíces y en el destino de la estirpe argentina). Rosario. Perello, 1955.

Universidad de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras: *La inmigración en la Argentina*, 1979.

Vaisman, Abraham: *Del pueblito*. La Paz, Bolivia, 1965.

Vilanova Rodríguez, Alberto: *Los gallegos en la argentina*. Bs. As. Ed. Galicia, 1966. Prólogo: Claudio Sánchez Albornoz.

Viñas, David: *Literatura argentina y realidad política*. Bs. As. Jorge Alvarez, 1964.

— *Grotesco, inmigración y fracaso*. Bs. As. Corregidor, 1971.

— *La Ferrere: Del apogeo de la oligarquía a la crisis de la sociedad liberal*. Bs. As. Jorge Alvarez, 1967.

— *De Sarmiento a Cortázar*. Bs. As. Siglo XX, 1971.

Wainstein, Donald: *Juan B. Justo II su tiempo*. Bs. As. La Vanguardia, 1978.

Wald, Pinjas: "Los problemas judíos en la Argentina 1945". En: *Anuario Israelita en la Argentina*, Bs. As., 1945, págs. 28-34 (ídish).

Walsh, (Donald: La misión poética de C. Tiempo. Davar N° 7, 1946.

Wardi, Charlotte: *Le juif dans le roman français*. París Ed. A. Nizet, 1973.

2

Wast, Hugo: *El hahol*. Sgo. de Chile. Ercilla, 1935. — *Oro*. Sgo. de Chile. Ercilla, 1935.

Warshaver, Fina: "El dilema acción-pensamiento y la conciencia del escritor". En: *Dispersión y Unidad* N° 24/25.

Jerusalem, 1978, págs. 217-26. Weisbrot,

Robert: *The Jews of Argentine*.

Philadelphia. JPS, 1975. Winter Calvert, J.:

Some jewish writters of the Argentine. Hispania.

Dec. 1936.

Yagupsky, Máximo: "José Isaacson, Pre mio
Municipal de Poesía". En: Comentario VII
37, julio-set. 1963, págs 137-9.

Zitnitzky, L.: "Los judíos de Bs. As. en el
censo municipal de 1936". En: IWO
Schriftn III. 1945, págs. 5-22 (Idish).

Zuleta Alvarez, Enrique: *El nacionalismo
argentino*. Bs. As. La Bastilla, 1975, 2 tomos.

INDICE DE AUTORES

Adorno, T.: 104, 263.
 Aguinis, M.: 394, 395, 406, 462, 463.
 Agus, J.: 453.
 Aisenstein, J.: 107.
 Alberdi, J. B.: 80, 81, 470.
 Alberti, R.: 393.
 Aldao, D.: 72.
 Alippi, E.: 180.
 Alpersohn, M.: 60, 65, 86.
 Amicis, E. de: 45, 5.
 Antequeda, M.: 80, 81, 92.
 Arias, A.: 454.
 Arlt, R.: 162,
 163, 168, 214.
 Arrieta, R.: 452.
 Asch, Sch.: 452.
 Asturias, M.: 85.
 Axentzoff: 207.
 Ayarragaray, L.:
 39, 53, 451.

 Baeza, R.: 116, 117.
 Baily, S.: 445.
 Balzac, H. de: 34.
 Banchs, E.: 46, 164.
 Barletta, L.: 186, 365.
 Barnatàn, M.: 342, 344, 399, 400.
 Barreda, E.: 46.
 Barret, R.: 79, 93.
 Barrenechea, M.: 449.

 Brandéis, L.: 237, 238. Brailovsky, E.: 466.
 Bravo, M.: 449. Brod, M.: 329. Brodsky, A.: 59.
 Brontman, M.: 455. Brykman, G.: 359.
 Buber, M.: 355, 363, 410, 453, 462. Budasoff,
 N.: 62.

 Calou, J.: 203, 204, 205. Cancela, A.: 154, 449.
 Canal Feijoo, Z.: 363, 453. Cañé, M.: 63, 73,
 324. Cano, S.: 226.
 Cansinos Assens, R.: 153, 266. Cantilo, J.: 74.
 Capdevila, A.: 20, 48, 73, 74, 75, 438,
 449, 454. Carulla, J.: 185, 186, 215. Carriego, E.:
 172. Cassella, A.: 186.
 Castelnuovo, E.: 115, 116, 163, 169, 186, 365.
 i
 Castro, A.: 48.
 Castellani, L.: 325.
 Castillo, R.: 177, 221, 230, 376.
 Castillo, C.: 168.

 Barrés, M.: 415.
 Barón, S.: 453.
 Barsky, I.: 193.
 Bassani, G.: 332, 340.
 Baudelaire, Ch.: 348.
 Bavio, E.: 31, 80, 81.
 Beaconsfield (Lord): 261.
 Becquer, G. A.: 265.
 Becher, E.: 416, 446.
 Bellow, S.: 372, 468, 469.
 Benavente, J.: 61.
 Bendersky, B.: 59, 61.
 Benhayan, F.: 448.
 Berenguer Carisomo, A.: 180.
 Berenstein: 202, 423.
 Bergman, G.: 448.
 Bergson, H.: 426.
 Berlin, W.: 237.
 Bernárdez, F.: 51, 213, 438.
 Beter, C.: 155, 163, 169, 170, 171, 172.
 Bianchi, R.: 212.
 Bialik, J.: 96, 160, 167, 168, 278, 335.
 Bieber, H.: 264.
 Bielopolsky, F.: 391.
 Blaisten, I.: 465.
 Biostein, H.: 451.
 Bobroff, J.: 193.
 Borges, J. L.: 12, 40, 46, 47, 137, 216, 264, 266,
 267, 323, 413, 432, 433, 447, 453. Bourguet: 415.
 Braisky S.: 124.

Centeya, J.: 168.
Cervantes: 40, 42, 43, 44, 46, 50.
Cerretani, A.: 189, 194.
Claiman, V.: 448.
Clemenceau: 247.
Cohen, H.: 264.
Coli, A.: 450.
Contin: 96.
Chas de Cruz, J.: 124. Chaplin, Ch.: 278.
Chernijovsky, S.: 226. Chiapori: 212.
Churchill, W.: 248.
Chudnovsky, J.: 79, 82, 85, 86, 88, 90,
126, 460. Coralnik, A.:
324, 451. Correa, L.: 46.
Cortázar, J.: 12, 413. Cossa,
R.: 347, 348. Cotta, R. de:
52. Cremieux. B.: 226, 425.
Crocce, B.: 455. Cutiño, V.:
154.

D,Annuncio: 455. Daneri, L.: 458.
Dario, R.: 32, 69, 70, 73, 266. Dávalos, J.: 20.
Denevi, M.: 384, 453. Diaz Cañedo: 265. Díaz
Vieyra: 215.
Discépolo, A.: 162, 163, 168, 172, 348.
Discepolin: 163. Dickman, A.: 207.
Dickman, E.: 59, 161, 207, 216, 229, 254.
Dickman, M.: 425.
Di Telia, T.: 457.
Doli, R.: 186.
Dostoievsky, F.: 365.
Dubnow, S.: 415, 451, 458.
Dujovne, L.: 415, 448, 451, 453, 458.

Echagüe, S. P.: 416, 449.
Eichelbaum, S.: 64, 65, 63, 101, 102, 161,

169, 188, 216, 254, 300, 324, 373, 425, 447,
451, 453, 455, 460. Einstein, A.: 226, 252, 426.
Eisenstadt, S.: 443. Elkin, J.: 446. Elliot, T. S.:
314. Epstein, B.: 62.
Espinoza, E.: 39, 48, 49, 167, 263, 264,
265, 266, 299, 447, 452. Estrella, G.: 324.
Etchegaray, J.: 61. Ezcurra Medrano, A.: 325.

Falcon, R.: 202.
Feierstein, R.: 408, 440, 411, 464. Fernández
Moreno, B.: 153, 164, 261,
266.
Fernández Retamar, R.: 330. Fijman, J.: 295,
315, 432. Fingerlt, J.: 448. Fingerman, G.: 448,
451. Fingerman, I.: 59. Fish, H.: 469. Franco,
L.: 48, 453. Frank, W.: 88, 99, 217. Fray Mocho:
18. Frondizi, A.: 217, 366.

Gainza Paz.: 187.
Gálvez, M.: 12, 17, 20, 40, 46, 61, 138, 186, 213,
214, 413, 415, 416, 418> 419, 420, 421, 422, 423,
424, 425, 426, 427, 499, 451, 461. Gandia, E.:
53, 452. Gallardo, S.: 300, 439. Gans: 260.
Garfunkel, B.: 62. Garnet, E.: 27.
Gerchunoff, A.: 9, 11, 15, 17 al 33, 39 al 51, 69,
62, 70, 71, 73, 79, 99, 161, 166, 184, 188, 197,
199, 200 al 221, 225 al 232, 237 al 243, 247 al
254, 259 al 266, 282, 299, 323, 324, 331, 352,
353, 373, 416 al 423, 447 al 456, 460, 461, 464,
470. Germani, G.: 443, 444, 445. Gilardi, G.:
324. Giono, J.: 96. Gironde, O.: 438. Girri, A.:
454.
Giusti, R.: 27, 28, 202, 203, 212, 449,
454, 455. Glasserman, S.: 61. Gleizer, S.: 154,
324. Glückmann, A.: 462. Glusberg, L.: 225,
447. Glusberg, S.: 43, 99, 122, 161, 324, 447,
460.
Glusberg, S.: 447.
Goethe: 263.
Gold, M.: 154, 162, 190.
Goldemberg, I.: 133, 468.
Goldman, M.: 72, 73, 75, 250.
Goloboff, G.: 329, 331, 340, 346, 465.
Gómez, V.: 238.
González Castro, A.: 324.
González, J. V.: 20, 449.
González Lanuze: 324.
González Tuñón, E.: 163, 324, 365.
Góngora L. de: 47, 50, 323.
Gordon, M.: 446.
Gorki, M.: 365, 418.
Goti, L.: 53.
Grünberg, C.: 15, 46, 47, 48, 53, 264, 266, 317,
323, 324, 325, 326, 373, 404, 447, 448, 450, 453,
455, 461. Grumberg, I.: 448. Guardia, A. de la:
49, 50, 51, 353. Guevara, J.: 174, 217. Guibourg,
E.: 188, 189, 449. Gudiño Kramer: 34, 40.
Guido Spano, C.: 61, 73. Guinzburg, M.: 324.
Güiraldes, R.: 451. Guiser, D.: 107.
Gullielmini, H.: 186.

Head, F. B.: 49. Hegel: 432. Heine, A.: 259.
Heine, E.: 49, 122, 259, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 351. Heine,
S.: 259. Helfman, I.: 59. Hernández,
J.: 34, 48. Herrero Mayor: 49.
Hickmet, N.: 393.
Hirsch, B.: 19, 20, 23, 24, 59, 81, 82, 83,
84, 94, 218. Hitler, A.:
376, 378. Hudson, G.: 27,
34, 49. Huidobro: 266.

Ibarguren, C.: 20, 213, 450, 461. Ibn Gabirol: 4, 123, 343. Ibn Ezra: 123.
Ingenieros, J.: 203, 324, 449, 455. Irazusta, J.: 186. Iriondo, M.: 72.
Irizarry Estelle: 169, 170.
Isaacson, J.: 351 al 363.
Itzigshon, J.: 393.

Jean, I.: 231.
Jefferson: 209.
Josohn, Al.: 174.
Justo, B.: 182, 458. Joubert, C.: 260. Joyce, J.: 469.

Kafka, F.: 10, 314, 329, 352. Karduner, L.: 189.
Katz, P.: 59, 154, 192, 207, 424, 425, 451.
Kibrick, L.: 424, 426, 427, 448, 449, 450, 451. Klein, A.: 448. Klieger, K.: 59.
Klimovsky, L.: 16. Knopp, B.: 468.
Korembli, B.: 453, 454. Kordon, B.: 134, 135, 136, 382, 383, 384, 461. Korn, F.: 120. Kraiselburd: 448. Krupkin, I.: 448. Kushnir, S.: 253.

Lange, N.: 324.
Langevin, P.: 226.
Larreta, E.: 46.
Lasalle, F.: 351.
Laurencena, E.: 72, 90.
Leguizamón, M.: 18, 19, 30, 31.
Lenin: 422.
León, H.: 51.

Lerner, E.: 468.
Levy, H.: 462.
Levy, R.: 452.
Lewin, B.: 53.
Lewinsohn, L.: 197. Lewis, S.: 423.

Liacho, L.: 194, 326, 373, 448, 453.
Liachovitzky, J.: 61. Liachovizky, J.: 59, 424.
Lida, M. L.: 453. Lieberman, J.: 62, 448.
Liebeschutz, S.: 207. Lincoln, A.: 209.
Lispector, C.: 340. Lipschutz, E.: 448. Lopez, V. F.: 39, 53, 81. Ludwig, E.: 226, 251.
Lugones, L.: 32, 47, 48, 69, 70, 73, 182, 202, 205, 210, 211, 212, 213, 216, 219, 231, 265, 266, 324, 352, 427, 449, 450. Lynch, B.: 61. Lynch, M.: 366, 384.

Mactas, R.: 65, 68, 115.
Maimónides: 40, 45, 51, 123, 252, 415.
Malamud, B.: 340, 351, 468, 469.
Mallea, E.: 138, 345, 413.
Manacorda: 174, 216.
Mantovani, J.: 72.
Marechal, L.: 12, 413, 431, 438.
Mariani, R.: 186.
Maritain, J.: 236, 363.
Mármol, J.: 61.
Martel, J.: 12, 413, 419, 458.
Martinez Estrada: 47, 48, 68, 71, 266, 453.
Martinez Zuviria, G.: 176, 213, 458.
Mastronardi, C.: 454.
Maurrás, Ch.: 415.
Mazia, F.: 103, 15, 106.
Meló, L.: 174, 216.
Memmo Spain: 259.
Memmi, A.: 10, 269, 463.

Mendele Mojer Sforim: 451.
Mendelson, J.: 59, 61, 207, 424, 425, 451.
Menéndez Calzada, E.: 153, 162, 163.
Menéndez y Pelayo: 265.
Menvielle, J.: 325.
Mercante, V.: 80.
Miller, A.: 468.
Mirlas, L.: 448.
Mistral, G.: 452.
Mitre, B.: 100, 209.
Modiano, P.: 341.
Monesca, M.: 207.
Monin, J.: 53.
Montero: 45.
Morales, E.: 452.
Moreno, C. F.: 162.
Moreno Villa: 266.
Morungo: 231.
Moshkovich, A.: 61.
Mournier: 363.
Muñiz, A.: 283, 468.
Murena, H.: 454.
Musset, R.: 314.
Mussoliri, B.: 240.

Nalé Roxlo, C.: 324, 453. Neruda, P.: 266, 348.
Nirenstein, M.: 252, 449, 450. Nordau, M.: 43,
175, 239, 324. Nudelman, S.: 448.
Ocampo, V.: 217.
Olivari, N.: 163.
Onega, G.: 11.
Opatoshu, J.: 451.
Orgambide, P.:
366. Ortiz, R.: 176,
177, 221.

Pacheco, C.: 188. Palacios, A.: 202, 277, 322.
Pavesse, C.: 96.
Payró, R.: 18, 33, 34, 213, 266, 324, 451.
Pecar, S.: 133, 134, 404.
Pelay, I.: 435.
Peretz, I. L.: 96, 204, 451.
Pérez, L.: 391, 393.
Perón, E. (Evita): 270, 283, 347.
Perón, J. D.: 187, 250.
Petcheny, J.: 62.
Piluchowsky, J.: 453.
Pinchevsky, M.: 59.
Pina, C.: 337.
Pizarnik, A.: 337, 338, 339, 340.
Poletti, S.: 454.
Poliakov, L.: 313.
Popper, J.: 79.
Porcecansky, T.: 468.
Portogalo, J.: 163.
Portnoy, A.: 51, 52, 216, 325, 447.
Prieto, A.: 431.
Puccini: 219.
Pushkin: 96.

Queralto, J.: 325. Quevedo, F.: 50.
Quiroga, H.: 48, 61, 265, 26, 324, 451, 452.
Rabell, M.: 448. Rabbi Akiva: 21.
Rabinovich, J.: 106, 107, 108, 113, 115,
116, 117, 119, 120, 121. Radaelli, S.: 325.
Ramos Mejia, J.: 39, 46, 53. Rapapport, N.:
59, 62, 63, 64, 460. Rathenau, W.: 261.
Ravignani: 212. Rega Molina, H.: 181.
Repetto, N.: 175, 459. Reyles, C.: 46.
Reyes, A.: 266.
Reznik, S.: 52, 204, 207, 424, 449, 450,

451, 452, 453,
455. Rivadavia,
B.: 81. Rivera, A.:
467. Robert, M.:
314. Roca, A.: 215.
Rojas, A. de: 45.
Rojas, F. de: 52.
Rojas, R.: 17, 18, 39, 46, 50, 53, 81. 202, 203, 213,
216, 372, 413, 415, 416, 438, 449, 450, 457, 458,
461, 467. Romero, J. L.: 443, 444. Ropp, T.: 62.
Rosenvasser, A.: 448. Rosenwald, A.: 448.
Rosenthal, M.: 137, 143, 144, 146, 183. Roth, C.:
53. Roth, L.: 453.
Roth, P.: 10, 299, 468, 469. Rotschild, B. de: 260.
Rozenmacher, G.: 257, 300, 303, 304. 306. 307.
308, 309, 310, 311, 314, 315, 329, 393, 467.
Rozichner, L.: 393, 463, 467. Runa Cambá, F.: 391,
393.

Saavedra Lamas: 278.
Sábato, E.: 12, 384, 413, 453.
Sáenz (Cardenal): 45.
Sáenz Peña, R.: 63.
Sagurna, A.: 72, 91, 92, 458.
Salva, C.: 53.
Samet, J.: 324, 447.
Sánchez, F.: 61.
Sánchez Sorondo, M.: 421.
Sánchez Sorondo, M.: 180, 184, 185, 186,
217, 324. Sandoval, B.: 213. Sanín Cano: 244. San
Juan de la Cruz: 295. Satz, M.: 399, 400.
Sarmiento, D. F.: 48, 53, 81, 101, 209,
413, 459, 460, 470. Sartre, J. P.: 463. Satanowsky,
D.: 448. Satanowsky, M.: 225, 445, 448. Scalabrini
Ortiz, R.: 154, 432. Schalter Gallo, C.: 70, 71.
Schalman, L.: 448. Schiavo: 438.
Scholem Aleijem: 188, 189, 278, 451.
Schteinghart, M.: 448.
Schtilburn, A.: 448.
Schvartzman, P.: 460.
Seligson, E.: 341, 468.
Sem Tov, Rabbi: 45. 46, 47, 52.
Serta, E.: 124, 125.
Sheines, G.: 448.
Shakespeare, W.: 293.
Sneh, S.: 384, 386, 388.
Soboleosky, M.: 137, 300, 303, 304, 344,
346, 488, 462. Sofer, E.: 445, 446, 448. Sofovich,
L.: 276, 300. Soto, L. E.: 22, 30, 41, 216, 454.
Spinoza, B.: 261, 313, 343, 351 al 362,
403. Spire, A.: 453. Spivac, A.:
52, 216. Steimberg, A.: 283, 289.
Storni, A.: 324. Straider, J.: 107.
Sverdlik, E.: 464.
Szichman, M.: 257, 269, 270, 277, 279,
282, 283, 329, 465, 467.
Szuchman, M.: 445.

Tarnopolsky, S.: 142, 250, 320, 323, 346,
448, 462, 464.
Tharaud: 231.
Therman Von: 217.
Tibiletti, E.: 72.
Tiempo, C.: 15, 64, 94, 116, 153 al 157, 160 al 181,
184 al 187, 190, 192, 193, 194, 264, 299, 308, 324,
325, 373, 425, 447, 453, 460. Tirso de Avilés: 213.
Toker, E.: 308, 404. Tolstoi, L.: 101, 170, 365.
Torres Bodet: 244. Torre, L. de la: 205. Torres
Villaroel: 47. Tov, M.: 325. Trigano, S.: 462.

Ugarte, M.: 449, 458.
Ungaretti, G.: 219. Uribe
Arce: 226.
Uriburu, J. G.: 213, 215, 217, 221. Urquiza,
J. J.: 82. Uzal, C.: 72.

Va lera, J.: 265.

Vallejo, C.: 348.

Vanasco, A.: 366.

Verbitzky, B.: 22, 59, 161, 253, 257, 323, 325, 365,
366, 367, 370, 372, 373, 375, 376, 381, 382, 384,
391, 393, 447, 453, 454, 455, 461, 462. Viale, C.:
203, 205. Vignale, P.: 186, 187. Viñas, D.: 11, 103,
104, 105, 162, 257,

293, 317, 318, 366, 461. Vital,

N.: 59, 107. Voltaire: 434.

Wapnir, S.: 448. Warshaver,

F.: 366, 467. Wasserman, J.:
423.

Wast, H.: 12, 94, 161, 163, 175, 178, 184, 185, 190,
220, 242, 325, 413, 419, 425, 435.

Wells, G. H.: 423.

Wesker, A.: 468.

Wiessei, E.: 384.

Witz, J. de: 357.

Yehuda, H.: 24, 40, 52, 123, 265. Irigoyen, H.:
104, 213, 320, 421, 457. Yunque, A.: 365.

Zabotinsky, A.: 448.

Zalsberg, J.: 127.

Zangwill, I.: 43, 154, 162, 190, 239, 324, 351.

Zeitlin, I.: 153, 154, 155, 169, 171, 172.

Zhitlowsky, J.: 451. Zweig, S.: 226, 453.

**INDICE
GENERAL**

Reconocimiento.....	5
Introducción.....	9
PRIMERA PARTE: LOS INMIGRANTES JUDÍOS EN EL CAMPO Y LA CIUDAD ARGENTINOS	
Cap. I: Los gauchos judíos y la legitimación criolla de la identidad.....	17
1. Argentina: Tierra de promoción	23
2. Gauchos judíos. Parejas mixtas	30
Cap. II: Gerchunoff y la legitimación hispánica	39
1. Del criollismo al hispanismo	42
2. Aculturación lingüística del judío: recuperación del idioma español	44
3. Gerchunoff: paradigma de la hispanidad en las letras argentinas	49
4. Del hispanismo hebreo a la Judeoamérica	51
Cap. III: La colonización agrícola judía en la literatura	59
1. Del optimismo apologético al escepticismo	62
2. El discurso oficial de la colonización agrícola judía en la literatura argentina	68
3. Discurso ideológico y discurso literario	72
Cap. IV: Chudnovski y la colonización judía.....	79
1. Colonización judía y productivización	82
2. El judío, colono laico	86
3. La intimidad de un hijo de colono judío	93
Cap. V: Inmigración urbana y literatura.....	99
1. El mate amargo de un inmigrante en la Semana Trágica	99
2. La Semana Trágica en el teatro de Eichelbaum	101
3. Dos novelas de autoras judeoargentinas sobre la Semana Trágica	103
4. Conflictos de aculturación en los relatos de José Rabinovich	106
5. Tradición e inmigración	122
6. Las condiciones de vida de los inmigrantes judíos en un libro de relatos de Emilio Senta	124

7. La metáfora del fracaso de un inmigrante visto por sus hijos	127
8. El cuenterik y la manía ambulatória	133
9. Kid Nandubay, o el aprendizaje a golpes de ser judío	135
10. Los refugiados judíos en las novelas de autores argentinos	137
11. El estereotipo del refugiado judío en Cercanos a la tierra, de M. Rosenthal	143
Cap. VI: César Tiempo: la integración judeo-argentina	153
1. El Sábado y el goy porteño	153
2. Sabatión porteño y dolor judío	155
3. La herida del sábadomingo.....	159
4. La judería porteña de César Tiempo	161
5. La integración posible del judío argentino durante la Década Infame	172
6. Pan criollo: La integración judeo-argentina a pesar del antisemitismo	176
7. El espectáculo del ghetto porteño	190

SEGUNDA PARTE: GERCHUNOFF Y LOS DESAFIOS DE LA INTEGRACIÓN JUDEO-ARGENTINA

Cap. I: Gerchunoff y la crisis del liberalismo argentino	199
1. Gerchunoff y la Semana Trágica.....	202
2. El nacionalismo argentino y Gerchunoff	208
3. La crisis del pluralismo argentino y el uriburismo	211
4. De la crisis del liberalismo al antisemitismo	215
Cap. II: Gerchunoff, la Segunda Guerra Mundial y la integración cultural en la Argentina	225
Cap. III: El sionismo de Gerchunoff	237
Cap. IV: Gerchunoff y la posguerra: del antiperonismo al escepticismo	247

TERCERA PARTE: DILEMAS DE LA IDENTIDAD JUDEO-ARGENTINA

Cap. I: La herida Heine y los escritores judeoargentinos.....	259
---	-----

1. Heine, el poeta de la intimidad de Gerchunoff	259
2. Heine: El ángel y el león, de Enrique Espinosa	263
Cap. II: La tentación del autoodio en el judío argentino	269
1. "Los judíos del Mar Dulce"	269
2. La fascinación del goy	273
3. De la desvalorización del judío a su desarraigo	277
4. "A las 20 y 25 la señora entró en la inmortalidad" . . .	279
5. Del autoodio a la tentación cristiana	283
6. "Su espíritu inocente" y "Un dios cotidiano"	288
7. Bautismo y locura	295
Cap. III: La pareja mixta	299
La pareja mixta como forma de integración al país . .	303
La dialéctica del origen y la asimilación	306
Arraigo y ajenidad del judío argentino	307
"Simón, caballero de Indias" (o el fracaso del marranis- mo de nuestro tiempo)	309
Cap. IV: Del antisemitismo argentino a la crisis de integración del judío	
1. Antisemitismo y laicismo	317
2. La crisis de la conciencia judía liberal argentina	320
3. Del civismo judeoargentino a la extranjería	323
Cap. V: Los signos de la errancia del escritor judío	329
1. Las puertas del éxodo y el sueño	329
2. La bigamia esencial del judío	332
3. El judío y su existencia carenciada	334
4. El lenguaje, patria del judío	335
5. Alejandra Pizarnik: de la morada de las palabras a la intemperie de la muerte	337
6. La alteridad de la escritura judía	340
7. La identidad hispanosefaradí como blasón de nobleza . .	341
8. El escritor judeoargentino y sus límites	344
Cap. VI: Nobleza y precariedad de la condición judía	351
1. Nobleza hispanohebrea y legitimación	353

2. El desamparo de un poeta argentino en 1977	354
3. Precariedad y exilio en la patria del sur	357
Cap. VII: Verbitzky, o la crispación de la identidad judía	365
Cap. VIII: El Holocausto en tres narradores judeoargentinos	375
1. El judío del Holocausto: sobreviviente del ser humano .	375
2. Función de cine en Auschwitz, de Bernardo Kordon .	382
3. Sobrevivir el holocausto: bochorno y culpa	384
Cap. XI: Israel en la conciencia e imaginación del judío argentino	390
1. Crónica de un palestino: la identidad gemela de la pareja judeo-árabe	394
2. Tierra Santa en la imaginación y el misterio de la joven generación de escritores judeoargentinos.....	398
3. Jerusalem, o el peregrinaje transhistórico al centro del mundo 399	
4. El sionismo de los rebeldes y los perplejos	402
5. Sionismo y culpa	405
6. El kibutz: búsqueda de la utopía sionista	407
CUARTA PARTE: EL JUDIO ARGENTINO EN DOS ESCRITORES NACIO- NALISTAS CATÓLICOS	
Cap. I: El judío en la obra de Manuel Gálvez.....	413
Cap. II: Samuel Tessler, filósofo de Villa Crespo	429
EPILOGO	443
Bibliografía	474

FE DE ERRATAS

Pág.	Donde dice	Debe decir
23	Argentina Tierra de promoción,	Argentina, Tierra de <i>Promisión</i> .
43	"tiempo después que el propietario judío", Carlos Grumber	"tiempo después que el <i>proletario</i> judío" <i>Carlos M. Grünberg</i>
415	"Mundo Israelita, 30-10-1927, pág. 3"	"Mundo Israelita, 30-10-1926, pág. 3"
464	"Entre la espada y la pared"	"Entre la <i>izquierda</i> y la pared"
468	Goldember	<i>Goldemberg</i>
491	Ravitch, Melej: Las multitudes argentinas, Madrid Ed. La Cultura Argentina, 1912	<i>Ramos Xlejía, J. M.</i> : Las multitudes argentinas, Madrid. A Ma.-tillo limpio, Bs. As., 1959.
479	Chudnovsky, José: Dios era verde, Bs, As., Plus Ultra, 1952.	Chudnovsky, José: Dios era verde, Bs. As., Plus Ultra, 1962
	"Espinoza, Enrique: Heine, el ángel y el león, Babel,	"Espinoza, Enrique: Heine, el ángel y el león, Babel, <i>s/f</i> .
476	Babel,	<i>Babel (1921-1946)</i>
481	Isaacson, José: La revolución de la persona, Bs. As., 1980.	Isaacson, José: La revolución de la persona, Bs. As., <i>Marymar</i> , 1980.
485	Barylko, Jaime: Historias y proezas de amor.	Barylko, Jaime: Historias de amor y abandono, Bs. As., <i>Marymar</i> , 1978.

OMISIONES EN LA BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Eichelbaum, Samuel: Prólogo a *El Judío Aarón*, Suplemento de TALIA a6, N° 32, 1967.
- Fijman, Jacobo: *El Molino Rojo*, Ed. El Inca, 1926; *Hechos de Estampas*, Bs. As., Gleizer, 1930.
- Gerchunoff, Alberto: *Figuras de Nuestro Tiempo*, Presentación J. L. Borges y Mujica Lainez, Bs. As., Ed. Vernácula S. A., 1979.
- Hochstein, Joshua: *El escritor judío en la literatura argentina*, América, La Habana, 1939.
- Liacho, Lázaro: *Misión del escritor judío en la literatura Argentina*, Bs. As., Columna, sep. 1945.
- Lugones, Leopoldo: *Escritos sobre los judíos*, Bs. As., Hermandad, 1937.
- Martínez Paz, Fernando: *La Educación Argentina*, Universidad Nacional de Córdoba, 1979.
- Nesbit, Luis: *The Jewish Contribution to Argentina Literature*, Hispania, Vol. XXXIII, N° 4, noviembre 1950.
- Soboleosky, Marcos: *Enrique Loncan*, Bs. As., Ed. Culturales Argentinas, 1960.

2. Sabatión porteño y dolor judío

El primer motivo que metafórica el sábado es la paz que cauteriza las heridas del judío. Desde los poemas iniciales se anuncia la pausa del Sábado para el "Cautivo de tu raza / que te da y te recobra", consolándole que, "puedes hacer tu obra / con su propia argamasa". Porque la buena nueva se acerca: "Tiempo sin tiempo es éste / de esperanzados días: va a llegar el Mesías / terrenal y celeste". Por tanto, el judío no debe avergonzarse y pasar desapercibido: ocultarse, para César Tiempo, es perder la posibilidad de disfrutar el sábado mesiánico: "Y si tu voz ayuda / a ese anhelo, ¿por qué / has de ocultar tu fe / caudalosa y desnuda?"².

Cumplir su destino es para el judío del sábado transfigurar su dolor en virtud, tal como lo recuerda el famoso proverbio del Rabí de Carrión: "Por naseer de espino / la rosa, yo no siento / que pierda, ni el buen vino / por salir del sarmiento". Ni tampoco "No vale el azor menos / porque en vil nido siga / nin los exmplos buenos / por que judío los diga (pág. 137).

Mas, ¿qué clase de virtud es esa sino la nobleza cívica del inmigrante
 i Ahº fa bien: esta "santa pasión" de los intelectuales judíos Gálvez siempre
 Ja recordará al evocar a su amigo Gerchunoff, de quien cuenta en *Amigos y*