

ABSTRACT

Title of dissertation: HECHOS DE ORILLAS:
NUEVAS EXPRESIONES DE LA IDENTIDAD JUDEO-
ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

Amalia Ran, Doctor of Philosophy, 2007

Dissertation directed by: Professor Saúl Sosnowski
Department of Spanish and Portuguese

The search of the Jewish immigrants for a consolidated identity, social and cultural integration, and recognition within the “official” *History* of Argentina is narrated through a web of personal stories and family genealogies that disclose the struggles with the collective memories in order to create a new “text”: the *story* of the Jewish Argentineans. After more than a century of Jewish presence in Argentina, what is the importance of these stories for the current identification of these individuals? What is the significance of “being a Jew” –a descendant of immigrants, the *other* for many generations–, and of “being Argentinean” –a citizen with full political rights and a social actor?

This dissertation focuses on novels created in Argentina, Spain, France, United States and Israel by descendants of Jewish immigrants to Argentina and by those born in that country. It examines the current shifting trends in defining the personal and collective identity of Jewish Argentineans in Argentina and its Diaspora. I assess the

relevance of geographical spaces, national boundaries, languages and gender for the personal identification with the “imagined community” of the *argentinidad* and propose different ways to resolve the identity crisis of these individuals whose personal stories had been excluded from the canonical History documented by the state. I argue that the nostalgic return to the migrant past, the revision of symbolic national patrimonies and the redefinition of the collective identity enable new self expressions, and analyze the significance of these discourses through three different perspectives: first, I examine the impact of the distance created by the passing of time. The novels use the “Wandering Jew” as a literary resort in order to dialogue with past events and present an alternative version of it. Second, I evaluate the relevance of geographical distances and linguistic gaps in the formation of the national, cultural and personal identities, upon the nostalgic return to the past, and a sense of dislocation associated with this act. Finally, I examine the importance of biographical elements, such as gender, class and generational differences, for the Jewish and Argentinean identification at the beginning of the XXI century.

HECHOS DE ORILLAS:
NUEVAS EXPRESIONES DE LA IDENTIDAD JUDEO-ARGENTINA
CONTEMPORÁNEA

by

Amalia Ran

Dissertation submitted to the Faculty of Graduate School of the
University of Maryland, College Park in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

2007

Advisory Committee:

Professor Saúl Sosnowski, Chair
Professor Sandra Cypess
Professor Laura Demaría
Professor Judith N. Freidenberg
Professor Regina Igel

©Copyright by
Amalia Ran
2007

Prefacio

¿La historia se crea a través de la narración, de la escritura de una serie de mitos, de símbolos e imágenes (re)inventadas o se inicia con la recuperación de un archivo, una memoria multiplicada e híbrida, de un ser que es a la vez un *Yo* y un *Otro*? Reinterpretar los acontecimientos históricos, desafiar la Historia canónica “oficial” con la presentación de una versión alternativa, reinventar símbolos y repensar mitos de origen, ¿serán una respuesta obediente al mandamiento bíblico de recordar o, acaso, otra ejemplificación de la redefinición de los archivos argentinos? Las novelas que enfocan la historia de los inmigrantes judíos a la Argentina plantean la problemática de la supuesta “doble” identidad: vacilando entre el polo de la *argentinidad* y el polo del *judáismo*, dialogan estas historias con la gran Historia del siglo XX y presentan versiones alternativas para memorizar el pasado migratorio y la aculturación en el nuevo país de residencia. La recuperación de la memoria (entendida como una tendencia *judía* y *argentina*) abre la posibilidad de expresar lo que fue silenciado durante el proceso de integración en el país.

La comparación de novelas producidas en Argentina, Francia, Estados Unidos, España e Israel impulsa a indagar en la importancia que adquieren los espacios de enunciación al relatar el hogar perdido y la Argentina soñada dentro de las novelas. ¿Qué implican esas declaraciones personales, pronunciadas desde el exterior?, ¿equivalen a las voces que cuestionan la identidad nacional y colectiva desde la propia Argentina? En cuanto al sentimiento de nostalgia, expresado por los desterrados argentinos, dentro y fuera del país, ¿cómo se manifiesta en los textos, y qué papel cumplen los recursos lingüísticos con relación a él? La penetración de las lenguas de origen: ruso, polaco, idish

y hebreo, ¿representa el fracaso del crisol de razas, aspirado como modelo social a principios de siglo XX o, más bien, simboliza el multiculturalismo que resultó ser parte integral de la sociedad argentina del nuevo milenio?

Las novelas que se analizarán en este trabajo proponen distintas estrategias para enfrentar los dilemas aquí destacados, y representan diferentes actitudes hacia los archivos colectivos y los recuerdos del pasado, de acuerdo a la experiencia personal de los narradores. El análisis de los elementos biográficos, relevantes para cada uno de esos “actos performativos”, de las características generacionales y de las diferencias derivadas del género y de clase, plantea ver la crisis personal como una problemática doble: la narración, desde el prisma de una mujer o de un niño, significa determinar de nuevo, en cada caso particular, los componentes de identificación, y formularlos de acuerdo a la nueva perspectiva. De este modo se ofrecen diferentes definiciones de las sensibilidades de *argentinidad* y de *lo judío*, que serán el enfoque de este trabajo.

Las novelas que se presentarán fueron publicadas en las últimas dos décadas, marcando el proceso de la redemocratización como un momento crítico para la recuperación de los *lieux de mémoire* argentinos y de la memoria colectiva. La revisión del pasado indica que aún ahora las afiliaciones comunitarias y nacionales siguen siendo términos plurales e híbridos, tanto dentro del espacio narrativo como en el contexto más amplio fuera de la ficción. Cuestionar la identidad judeo-argentina y plantear ciertos criterios para definirla resulta, más que antes, en una actitud necesaria para el que desea encontrar respuestas. ¿Qué implica ser judío?, ¿quién es el judío argentino?, ¿qué significa ser argentino?, ¿quién es el argentino contemporáneo? ¿Cuál de estas imágenes mejor describe a la Argentina narrada en los textos, la que fue soñada como “tierra de

promisión” o el crisol de razas que jamás se realizó? Para responder a estos cuestionamientos, propongo regresar al momento inicial, marcado por el arribo de los inmigrantes judíos a Argentina hacia fines del siglo XIX y por los intentos de formular la identidad nacional, y revisar los siguientes conceptos fundamentales: “nación”, “origen”, “historia” y “memoria colectiva”, para estudiar el desarrollo de la identidad judeo-argentina.

Agradecimientos

En un sentido, este trabajo de investigación cierra un círculo en mi experiencia personal, revisitando textos y espacios, descubriendo otros y armando con todos el “diálogo” que se presenta aquí; el relato de los judíos argentinos y sus significados contemporáneos. Deseo agradecer primeramente a mi mentor, Profesor Saúl Sosnowski, por creer en este proyecto y por la paciencia en dirigirme para alcanzar tal objetivo, por el aconsejar y el comentar, siempre con una sonrisa y buena voluntad. Un agradecimiento especial a mis Profesoras: Sandra Cypess, Regina Igel y Laura Demaría, por sus sugerencias relativas a este trabajo y su constante apoyo espiritual durante esos años. Mi gratitud a la Profesora Judith Freidenberg por aceptar ser parte del comité de evaluación; al Profesor Daniel Najson, por plantar en mí la idea de seguir mis estudios académicos y avanzar hacia el programa de doctorado; a mi mentora de la Universidad Hebrea de Jerusalén, la Profesora Ruth Fine, por su constante apoyo y amistad.

La presente investigación indaga, asimismo, en mi propia historia personal. A mi primera maestra, amiga y colega, a mi madre, Luisa Fanny Bilenca de Ran, gracias por enseñarme mis propias raíces y mis alas para volar hacia nuevos horizontes. A mis hermanos, Oded Marcos y Noemi, por estar siempre ahí, atentos para apoyar y escuchar; a mi amiga y compañera de clase, Renata María Egüez, por aceptar el difícil “oficio” de ser mi editora, por sus comentarios y consejos; a mis compañeros de la Universidad de Maryland y mis amigos, siempre a mi lado, tan lejos de mi hogar, mi “familia” adoptiva en esta parte del mundo.

A Gabriela Avigur-Rotem, Sergio Chejfec y Andrés Neuman –gracias por las historias compartidas conmigo, sin duda, parte fundamental, tanto como su obra, de este proyecto. Este trabajo fue posible gracias a la beca Secretan de la Escuela de Lenguas, Literaturas y Culturas, de la Universidad de Maryland; la beca de investigación otorgada por la Jewish Memorial Foundation; y la beca de la Escuela Graduada de la Universidad de Maryland.

Dedico a este trabajo a mis antepasados inmigrantes cuya historia sólo reside en los recuerdos familiares, a todos los errantes que han alcanzado su destino y a los que aún lo siguen buscando.

Índice

Índice.....	vii
Capítulo I	2
La autoridad de la palabra.....	2
I.1 La construcción de un archivo.....	2
I.2 Primer archivo constituyente: ¿qué significa ser argentino?.....	8
I.3 La autoridad de la palabra: ser judío, un archivo milenario	17
I.4 “Comunidades imaginadas”: la formulación de una identidad	24
I.5 La noción del inmigrante.....	29
I.6 Motivos para salir	31
I.7 Tiempos de transición.....	37
I.8 El arribo a Argentina	44
I.9 Inmigración judía.....	55
I.10 Ser judío argentino a partir de 1948	67
Capítulo II.....	74
La historia alternativa, un diálogo constante	74
II.1 La intangibilidad de un sueño en La logia del umbral	78
II.2 Dialogar con la historia por medio de la parodia	87
II.3 Enfrentar la historia a partir de lo fantástico: El árbol de la Gitana.....	95
II.4 El pasado intangible en Lenta biografía.....	107
II.5 Cuando se anula la distancia en Una vez Argentina	114
II.6 La mediación desde el otro espacio: el espacio del otro en Mozart lo hayá yehudí	121
Capítulo III.....	130
La distancia espacial, la nostalgia y el sentido diaspórico.....	130
III.1: Cuando se experimenta el exilio.....	134
III.2 Un destierro personal: el “insilio” en La logia del umbral y Lenta biografía.....	147
III.3 La nostalgia posmoderna en Una vez Argentina	156
III.4 Cuando se anula la distancia.....	164
Capítulo IV.....	173
El pasado y un enfoque personal	173
IV.1: Volviendo al inicio: Szichman	176
IV.2: De los Pechof a los Schvel: ¿cambios fundamentales?.....	182
IV.3: Aceptar lo híbrido.....	184
IV.4: Otra forma de pensar al otro: Mozart no era judío	188

IV.5: Lo personal en lo impersonal en Lenta biografía	194
IV.6: ¿Nuevas formas de narrar?	199
Conclusiones	203
Apéndice I.....	222
Apéndice II.....	226
Apéndice III	229
Bibliografía	233

*Venid, todos, pues, a colaborar en nuestra causa de cultura,
porque está próximo el día en que, sobre el suelo argentino, el inglés no sea un inglés,
ni el francés un francés, ni el italiano un italiano, ni el alemán un alemán,
ni el judío un judío, ni el árabe un árabe.
Próximos están los días [...] en que [...] una nueva estirpe del Sol se proclame “argentina”
por la sangre o
por el ideal.
Ricardo Rojas, Blasón de Plata.*

*...cantad, cantad, Saras viejas,
y adolescentes Benjamines,
con voz de vuestro corazón:
¡Hemos llegado a Sión!
Rubén Darío, Canto a la Argentina*

Capítulo I

La autoridad de la palabra

I.1 La construcción de un archivo

La capacidad humana de reivindicar los vacíos de la memoria ha sido objeto de numerosos análisis filosóficos y críticos orientados al estudio de la relación entre la historia,¹ la capacidad de conservarla mediante el recuerdo y la narración de las experiencias que la conforman. La preocupación por el tema histórico, por el relato de eventos, mitos y símbolos coleccionados y (re)inventados desde una “memoria” y el enfoque sobre el significado que adquiere la narración del pasado (vista como versión *oficial* frente a otras interpretaciones ofrecidas a partir de relatos individuales y personales, como las *mémoires*, las genealogías y los testimonios, por ejemplo), llevaron a los críticos a indagar en el papel que cumplía la memoria en la historia.

Si la historicidad se interpreta como un acto discursivo referente a sucesos comprobados como “reales” que ocurrieron en el pasado, ¿en qué difiere lo que se define como Historia de un núcleo determinado de otras narraciones expresadas en *petites histoires*, es decir, en versiones alternativas y subjetivas de individuos (o colectividades)

¹ Primeramente, utilizaré en este marco el término “historia” para designar “a type of *story*, a “true” story in contrast to myths or fictional stories such as epics, drama, tragedies, novels, and short stories [...] history is about the *actions* of men in the past”, según la definición de Paul Ricoeur. A la vez, se refiere también a la narración de una historia inventada. Mi distinción será, por ende, entre un tipo de historia que nominaré *oficial* o “Historia”, que consiste en el relato de acontecimientos concretos del pasado, y otro tipo de “historias pequeñas”, que se expresan en las obras de ficción y que tienen elementos imaginados y “reales”. Sobre el concepto de Ricoeur, véanse Paul Ricoeur, “Explanation and Understanding: On Some Remarkable Connections among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History,” *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, eds. Charles Reagan and David Stewart (Boston: Beacon Press, 1978) 161. Un análisis completo respecto a esta distinción se realizará a continuación en este trabajo.

al margen del grupo dominante, cuya historia se nombra *oficial*? Además, ¿qué tipo de diálogo se establece entre ellos? En otras palabras, ¿en qué consiste el relato de una historia? ¿En el hecho de que se percibe como la versión “verdadera” del pasado “auténtico” de un pueblo, una nación o una sociedad? ¿Qué relevancia tiene el relato que emerge “entrelíneas” de la yuxtaposición de una versión *formal* y otras alternativas, narradas por voces que “experimentaron” personalmente el pasado y que lo conservaron para después articularlo mediante diferentes modos narrativos?

Más que la preocupación por el tema de “qué realmente pasó”, el análisis de la relación entre el pasado, la memoria y su narración revela otro dilema respecto al papel que cumplen estos motivos en el desarrollo personal y colectivo. El diálogo entre las distintas versiones históricas promueve el debate sobre la expresión de un *Yo* que generalmente no protagoniza en la historia *oficial*. Esa voz, que surge de narraciones alternativas, proclama su lugar en la memoria colectiva del grupo narratorio, al ofrecer su propia mirada sobre los sucesos pasados. La representación de los acontecimientos históricos, por lo tanto, se convierte en una cuestión de *autoridad* respecto al pasado.

La historia, postula Michel De Certeau en *The Writing of History*, esencialmente comienza por la diferenciación entre el presente y el pasado (2), y tiene una relación especial con lo “real” al pretender representar ese pasado: “[i]t takes authority by passing itself off as the witness of what is or what has been” (*Heterologies* 203). La autoridad, incorporada en el testimonio sobre el pasado, se vincula con un propósito específico, según señala Lévi-Strauss, “it is not only history *for* in the sense of being written with some ideological aim in view, but also history *for* in the sense of being written for a specific social group or public” (*The Savage Mind* 257-58). Recordar, en consecuencia,

se descifra como un intento de construir y preservar un *archivo*,² para servir así a los objetivos de cierto grupo social. Este concepto se utilizará de aquí en adelante para referir al conjunto de experiencias que marcan una colectividad y que se inscriben en una “memoria” de la cual nacen las identidades personales y colectivas.

El cuestionamiento respecto a la manera en la que se reproduce el pasado mediante su narración retorna a la noción de la memoria con su doble capacidad de borrar y preservar. De ahí que dos fuerzas contradictorias operan simultáneamente en el proceso archivador: por un lado, la fuerza del olvido, “which is not something passive, a loss, but an action directed against the past” (De Certeau, *Heterologies* 3); por el otro, su fuerza opuesta, que regresa a lo borrado para representarlo a partir del recuerdo. Ambas tendencias son esenciales para la operación misma de la memoria.³ Ese doble movimiento es relevante para el análisis del *archivo*, cuya característica principal enfatiza el proceso selectivo que expone lo que ya está inscripto ahí y produce, al mismo tiempo, nuevos eventos que se registran mientras se eliminan otros. La función *instituidora* y *conservadora* del archivo lo determina no sólo como “the place for stocking and for conserving an achievable content of the past which would exist in any case” (Derrida,

² De la palabra griega *Arkhe* que designa el comienzo y el mandamiento de las cosas: “This name apparently coordinates two principles in one: the principle according to nature or history, there where things commence –physical, historical, or ontological principle– but also the principle according to the law, there where men and gods command, there where authority, social order are exercised, in this place from which order is given –nomological principle.” El archivo, por ende, apunta al origen de las cosas y a la ley según la cual se ejercen el orden y la autoridad de los elementos inscriptos. Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz (Chicago: Chicago UP, 1995) 1.

³ La selección entre los elementos que pueden ser comprendidos y los que deben ser olvidados, advierte De Certeau en *The writing of history*, sirve para representar la inteligibilidad del presente. Asimismo, postula Derrida, “Memory without risk of forgetting is no longer a memory”, en otras palabras, el olvido forma parte inherente al proceso selectivo de la memoria. Véanse la entrevista con Derrida en “A Testimony Given...”, *Questioning Judaism: Interviews*, Elizabeth Weber, trans. Rachel Bowlby (Stanford: Stanford UP, 2004) 50-51. Sobre el análisis de De Certeau, consúltense Michel De Certeau, *The Writing of History* (New York: Columbia UP, 1988) 4.

Archive Fever 17), sino además como el espacio en el cual la “archivización” *produce* mientras *recuerda* el evento.

La inscripción “on the so-called body proper” (*Archive Fever* 26) significa, ante todo, la impresión tipográfica de un *marco* sobre la superficie: de la misma manera que se escribe una historia (imprimiendo las palabras en la página en blanco), se marca el *archivo*. Esta inscripción, según Derrida, puede ser ambigua, asociada con una palabra o noción y, por lo tanto, designar una *huella* que se queda en el lenguaje y en el discurso (tal como en la memoria de ellos) en el momento de registrarla. El archivo, visto de este modo, se compone de imágenes y símbolos que dialogan entre sí en un espacio de comunicación, y configura un sistema productor de eventos y prácticas discursivas, que se forman y se *transforman* continuamente. En ese espacio, los acontecimientos del pasado constituyen las unidades básicas de un proceso, “which considers its materials as effects of symptoms (economic, social, political, ideological, etc.) and which aims at elucidating the temporal operations (causality, intersection, inversion, coalescence, etc.) which were able to produce such effects” (De Certeau, *Heterologies* 21). No obstante, el archivo, percibido como un espacio de interacción, de causas y efectos, de imágenes y símbolos, no solamente forma parte de la reproducción del pasado, sino también de la respuesta y la promesa hacia un futuro. Quién tiene la autoridad de la “memoria”, cómo se seleccionan las unidades históricas que se conservarán y de qué modo se determina su valor “real” dentro del archivo, son temas que precisan asimismo lo que marcará a las *futuras* generaciones. He aquí su carácter *instituidor*.

La narración de cualquier historia contiene elementos tomados del correspondiente género literario, tal como lo apunta White: “The events are *made* into a

story by the suppression or subordination of certain of them and the highlighting of others, by characterization, motific repetition, variation of tone and point of view, alternative descriptive strategies, and the like –in short, all of the techniques that we would normally expect to find in the emplotment of a novel or a play” (84). La construcción narrativa de los hechos históricos indica, desde luego, que su “traducción” en relato comprensible *instituye* también recuerdos y no sólo documenta. Sin embargo, con ello no deseo desvirtuar la clara distinción que existe entre un acto discursivo –la Historia *oficial*, que registra eventos históricos de un contexto espacio-temporal específico, u otro; la ficción también se preocupa por acontecimientos históricos, *pero*, al mismo tiempo, por otros imaginados, hipotéticos o inventados (White 121). Destaco aquí el carácter narrativo de ambas actitudes para enfatizar lo siguiente: tanto la producción histórica *oficial* como las versiones alternativas (a menudo ficticias) que se ocupan del pasado presentan una imagen verbal de una “realidad”. No se trata, por ende, de la yuxtaposición de dos “verdades” –“the truth of correspondence” de la Historia y “the truth of coherence” de la *petite histoire* (White 122) –, ya que cualquier narrativa es *cognitiva* en sus propósitos y *mimética* en sus recursos.

A pesar de la similitud ya señalada, una diferencia sobresale al comparar las dos tendencias: mientras que la Historia *oficial* propone una distancia entre ella y el pasado, las versiones alternativas que enfocan el pasado operan bajo otra convicción, “that the historical consciousness must be obliterated if the writer is to examine with proper seriousness those strata of human experience which it is modern art’s peculiar purpose to disclose” (White 31). La anulación de la distancia “científica”, en el caso de la ficción, sirve para narrar genealogías, mitos y leyendas (conservados en la memoria personal y

colectiva), para aludir a una tradición oral y para borrar la oposición clásica entre mito⁴ e historia. La equivalencia del proceso archivador en ambos actos discursivos se halla, en suma, en la *producción* de nuevas unidades de memoria, pero mientras que el acto discursivo del relato histórico se mantiene cerrado dentro de sus propios límites genéricos, las narraciones que presentan las pequeñas historias borran deliberadamente las fronteras para colocarse, a partir de la de-estructuración de los eventos históricos y su reestructuración de otro modo discursivo, en un abismo intermedio. Ahí, donde se superan los límites entre lo que “realmente” pasó y lo que se imagina (o se inventa) que ocurrió, nacen otras versiones alternativas relativas a la experiencia colectiva. Y es justamente este espacio el que me interesa examinar aquí.

La cuestión del archivo no responde solamente a la relación que existe entre el pasado (“real” o imaginado), su narración (histórica, mitológica y/o ficticia) y la función de la memoria (personal, colectiva, inventada). Forma parte también de las definiciones personales, comunitarias y nacionales, y de la identificación individual (o grupal) con los elementos históricos “archivados”. La reproducción del pasado, por lo tanto, corresponde a un proceso constante de transformaciones y adquiere nuevos significados a medida que se lo conserva.

Mi intención consiste en observar la manera en la cual una experiencia se inscribe en el archivo y estudiar la identidad que emerge de este proceso. Especialmente me

⁴ Me refiero al mito como una modalidad “wherein we consciously mediate between fiction and belief, between language and whatever it is that lies beneath or beyond language”, según define Cook, una forma que no se basa en hechos históricos concretos, dentro de un contexto espacio-temporal “real”, pues se trata de una clase de sensibilidad en la que los “hechos” y la “explicación” no se hayan desintegrado aún. Sobre el mito: John Knox, *Myth and Truth: An Essay on the Language of Faith* (Charlottesville: Virginia UP, 1964); Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Garden City: Doubleday Anchor, 1954); Ford Russell, *Northrop Frye on Myth* (New York: Garland Publishing, 1998); Robert Segal, *Encountering Jung on Mythology* (Princeton: Princeton UP, 1998).

interesa enfocar el modo en el que se legitima una voz por el mero acto de narrar su historia. Al destacar la legitimidad colectiva como el resultado de un acto de exclusión (de lo que no le corresponde a un grupo al crear su propio espacio), me pregunto qué ocurre en el caso judeo-argentino, caracterizado por una relativa y fluctuante marginalidad, y cómo representa la historia de los inmigrantes judíos que arribaron a Argentina a la Historia *oficial* de su país de adopción y, posteriormente, país de origen. Mi preocupación tiene que ver con los enlaces, los ejes comunes, donde se entretajan las experiencias y se consolida una identidad, así como con los momentos singulares, en los cuales se bifurcan las experiencias personales para relatar otra versión.

Más que cualquier otro género literario, la novela tiene una relación especial con el tema destacado anteriormente, pues, como afirma Brennan: “It was the novel that historically accompanied the rise of nations by objectifying the ‘one, yet many’ of national life, and by mimicking the structure of the nation, a clearly bordered jumble of languages and styles” (49). La novela permite acercarse a la “realidad” al *imaginar* una comunidad espacial –“la nación”–, y al establecer con esa “comunidad inventada” una forma de afiliación social y textual. Cabe preguntarse, entonces, qué significados adquiere la correspondencia entre el espacio producido dentro de la novela y el espacio imaginado como la nación (idea destacada por Anderson 24-36; Bhabha 292).

I.2 Primer archivo constituyente: ¿qué significa ser argentino?

La construcción del archivo *nacional* se relaciona primeramente con el impacto de la revolución francesa de 1789 que marcó un cambio fundamental en la perspectiva histórica y en el papel que cumplía la Historia en el proceso de identificación nacional,

como se explicará a continuación.⁵ Pier Nora, quien investigó en *Lieux de mémoire* la función de la Historia y de la memoria en el desarrollo de la identidad nacional en Francia, se refiere a aquel momento fundamental como un tiempo en el que “All of a sudden the past was seen as past” (“Introduction” xvi). La narración histórica desde el punto de vista personal, principalmente mediante las *mémoires*, vistas en Francia como el único género directo capaz de resucitar el pasado, sirvió como instrumento unificador de la identidad nacional y propuso una explicación filosófica del modo de ser francés. Con la transformación de la “Historia” en ciencia y el establecimiento de las instituciones nacionales (la república entre ellas) a fines del siglo XIX, se rompe el equilibrio conocido hasta entonces entre “memoria” e “Historia”, y ésta parece superar la conservación del pasado.⁶ Durante el siglo XX, aparecieron varios análisis que intentaron examinar dicha relación. En los años treinta, por ejemplo, mediante las incipientes teorías estructuralistas y el relativismo, se veía la Historia como el intento de recrear al “otro” y se la analizaba como el relato de “las historias de las diferencias”. Esa perspectiva sufrió un importante giro en los años ochenta, al emerger la noción de una memoria “generalizada” y de una Historia “acelerada” que evocaban un sentido de ambigüedad: “We no longer know where we are going or where we came from” (xviii), afirmó Nora entonces. Todo se convirtió en hecho histórico, todo merecía ser recordado y todo pertenecía a la “memoria”. Si la Historia hasta ese momento se percibía como una narrativa cronológica,

⁵ La primera manifestación de la nacionalidad moderna se destaca en Inglaterra del siglo XVII, identificada con la idea de la libertad individual. A pesar de que la revolución francesa se regenera bajo la misma idea de libertad, enfatiza asimismo otros valores, por ejemplo, el estimular de participación civil en las instituciones políticas nacionales, como mecanismo para unirse con el estado-nación. Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton: Van Nostrand Company, 1965) 16-29.

⁶ En realidad, bajo la superficie, el cuestionamiento respecto al valor correctivo de la memoria transmitida por el análisis histórico se quedó abierto, como destaca Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, (Paris: Gallimard, 1984) xvi.

en su nueva forma primaba la noción del “presente”, que reclamaba diferentes modos para describir y conectarse con el pasado.

La bifurcación entre la Historia oficial y las versiones que nacieron de las memorias privadas (a veces inventadas) culminó en la transición de una conciencia histórica “objetiva” a una de tipo social, en la cual cada grupo que deseaba integrarse a *la nación* reclamaba su propia historia y el derecho a su propia “memoria”, y demandaba su reconocimiento por parte de las instituciones oficiales del país. De este modo, lo que se denominó como una “memoria nacional” fue nada más que la transformación de la memoria histórica “which has been invaded, subverted, and flooded by group memories” (xv). La relevancia del trabajo de Nora para este estudio radica en su interpretación respecto a la importancia de los *lieux de mémoire*⁷ (las unidades simbólicas que constituyen el archivo *oficial* de la nación) en la formulación de la identidad deseada por la nación y sus organismos oficiales. En el caso argentino, esas unidades simbólicas tomaron varias formas que se presentarán a continuación. No obstante, aquí conviene destacar que la invasión de la memoria nacional por autobiografías y recuerdos personales introdujo otro tipo de memoria, *simbólica*, en la que la imaginación se convirtió en un elemento necesario para recordar, según postula Prieto (*La literatura autobiográfica* 10), y que se estableció como otra fuente importante en la reconstrucción del pasado.

Generalmente, es la transición a un régimen democrático la que marca el comienzo de la identificación nacional a partir de la redefinición de los *lieux de mémoire*: “By its very nature, the emergence of democracy implied a definitive restructuring of the

⁷ Con este término me refiero “a significant unit, either material or ideal, which the will of people or the effect of time have turned into a symbolic element of a given community”. *Diccionario Grand Roberts* 40.

memoirs genre, the generalization and endless diversification of the autobiographical act, as well as a redefinition of memoirs from a political perspective” (Nora 426). En el caso de Francia, la memoria individual cumplió un papel fundamental en la formulación de la identidad nacional, pues a partir de los recuerdos personales, permitió construir una imagen global y general de la nación, de la sociedad y de la identidad francesas *oficiales*, percibidas así por los propios miembros del grupo y por la sociedad europea. En Argentina ese proceso ocurrió en varias etapas; destacaré aquí dos de esos momentos históricos que se vinculan con la creación de la identidad nacional colectiva. Como se explicará al analizar la formación nacional argentina, son momentos catalizadores en la reconstrucción de la “nacionalidad” e identidad colectiva en Argentina y, por lo tanto, merecen un enfoque especial.

Con la unificación de la República Argentina bajo un gobierno centralizado en 1852, emergió la necesidad nacional de definirse y determinar los parámetros respecto a la imagen de la identidad deseada por el país y sus instituciones oficiales. Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), por ejemplo, cuestionaba la identidad y la estructura social de Argentina, al proclamar en 1883:

quiénes éramos cuando nos llamaron americanos, y quiénes somos cuando argentinos nos llamamos. ¿Somos europeos? – ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Somos indígenas? – Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta. ¿Mixtos? – Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Somos Nación? – Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientó? ¿Argentinos? – Hasta dónde y desde cuándo, bueno es darse cuenta de ello (*Conflicto y armonías* 63).

La transición social, debido a la inmigración europea masiva que se dio a fines del siglo XIX, fue vista por el gobierno como un elemento moral necesario para cambiar la sociedad argentina “bárbara”, “americana, casi indígena” (72), según Sarmiento, y

transformarla en otra, más “civilizada” y europea. La dualidad que dominaba el pensamiento político de aquella época y la política oficial argentina derivó del conflicto entre el nativismo criollo representado por la oligarquía y la inmigración europea que simbolizaba la nueva estructura social moderna. El impulso de definir la *argentinidad* se fundamentaba, por ende, en la idea de modificar la unidad nacional imaginada a partir de la consolidación de una cultura, una lengua y una raza.

La “nación”, entendida como una fuerza simbólica, un sistema de significación cultural y representación de la vida social (Bhabha 1), basada en la unidad de poblaciones que comparten una religión y una lengua, y caracterizada por ciertos rasgos etnográficos y raciales, por intereses comunes y por una geografía que delinea un espacio determinado (idea destacada ya por Ernest Renan en 1882) designa “un alma” (Bhabha 19) que consiste en un pasado, en la posesión de un legado común de memorias y en una noción presente del deseo de vivir juntos y de perpetuar el valor de la herencia recibida. El *natio*⁸ alude, en primera instancia, a una característica *natural* porque, como propone Brennan, “we are *born* into relationship which are typically settled in a place” (45). No obstante, la consignación a un espacio geográfico determinado, cuyo legado cultural y lingüístico constituye cierto grupo social, resultaría aquí insuficiente para determinar por sí misma tal experiencia. A lo largo de la historia, las migraciones humanas, el aprendizaje de nuevos idiomas y la adaptación cultural de distintos valores indican que el vínculo con una “nación” no depende necesariamente de un territorio específico o de la participación social en un grupo único. Estudiar ese concepto, en consecuencia, requiere tener en

⁸ Término derivado del latín para designar a una comunidad local, un domicilio, una familia, “condition of belonging”. Véanse Timothy Brennan, “The National Longing for Form,” *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha (London: Routledge, 1990) 45.

cuenta todos estos elementos y mantener abierta la posibilidad de formular esa noción en varios niveles. Regresaré a este punto cuando se expliquen los motivos históricos que impulsaron la inmigración en Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

No obstante, deseo apuntar otro momento histórico, importante para el análisis de la noción de *argentinidad*, que alude a la redemocratización en Argentina a partir de 1984. La reevaluación de la carga del pasado y del papel de la memoria colectiva después del Proceso abrió el camino para re-examinar los *lieux de mémoire* y su función en el archivo nacional. Tzvetan Todorov en *Les abus de la mémoire* ofrece una distinción entre dos clases de “memoria”: una que “reste un fait intransitif, ne conduisant pas au-delà de lui-même” (30), cuya función “literal” no va más allá de los acontecimientos históricos, y otra, cuyo carácter “ejemplar” intenta recuperar la memoria como una manifestación de categoría más general y sirve para comprender situaciones nuevas, más allá del evento concreto, en el marco histórico más amplio y en la dimensión pública de la memoria. La distinción de Todorov referente a la memoria sirve, asimismo, para apuntar lo siguiente: mientras que el uso literal somete el presente al pasado, el uso ejemplar permite utilizar el pasado, visto desde el presente, como lección de enseñanza para un *futuro*. Si las realidades históricas se basan en eventos “actuales” del pasado, su *representación*, según tenga uno u otro uso, depende del proceso de selección que determina, a su vez, la imagen final (y oficial) que será inscrita en el archivo. Es decir, ese mecanismo reconstruye la “memoria” de la cual se formulará la identidad nacional deseada. El “buen uso” de la memoria, por lo tanto, opina Todorov, tiene que servir a una justicia moral e histórica de la existencia nacional, como por ejemplo, el reconocimiento de los derechos

de grupos marginales de la sociedad y la responsabilidad *colectiva* hacia el futuro de una nación determinada; procesos relevantes a la Argentina de la post-dictadura.

El aporte de Todorov está asimismo en su análisis del papel de la memoria al inicio del siglo XXI. Mientras que el siglo XX se caracterizó por una ambigüedad en la cual todo era susceptible de ser recordado, hecho destacado también por Nora, al comienzo de este siglo domina un nuevo “culto” de memoria, “une frénésie de liturgies historiques” (Todorov 51). Frente a la necesidad de pertenecer a un grupo para reconocerse, se revela el mundo contemporáneo, cada vez más homogéneo y uniformador, que amenaza a las identidades tradicionales conocidas hasta ahora. La combinación de las dos condiciones –la necesidad de una identidad colectiva y la destrucción de las identidades tradicionales previas– es responsable, en parte, de ese nuevo culto, opina Todorov.⁹ La nueva preocupación por el pasado permite ser consciente y prevenir la repetición de ciertos acontecimientos en el presente. El nuevo culto de la memoria tiene que ver también con el privilegio que parecen recibir las víctimas, los militantes y opositores del pasado en la sociedad del presente, al reconocer que “les groupes, et non seulement les individus, ont des droits, autant en profiter; or, plus grand a été l’offense dans le passé, plus grands seront les droits dans le présent” (56), lo que implica asimismo nuevas actitudes sociales e históricas. Tradicionalmente, la

⁹ Doris Sommer alude a la influencia de la globalización en el análisis de la relación entre Historia y memoria. Según ella, la renovada atención sobre los contextos espacio-temporales específicos resulta de “the pressures of dramatic ‘globalization’, in culture as well as in economics and politics”. El enfoque vuelve a las nociones de regionalismo y nacionalismo para asegurar el sentido personal y colectivo de la autonomía, frente al movimiento transcultural. Véase Doris Sommer, “The Places of History: Regionalism in Latin America,” *The Places of History* (Durham: Duke UP, 1999) 1-10.

historia oficial “memorizó” los “monumentos”¹⁰ del pasado, transformándolos en documentos. La nueva tendencia histórica, sin embargo, opta por una actitud opuesta; convierte los documentos en “monumentos”, artefactos que se conservan en el archivo de una nación y de una sociedad. En este proceso, diferentes grupos sociales auto-autorizan para inscribirlos y lo hacen mediante distintos modos discursivos.

Hugo Vezzetti, quien investigó el desarrollo de la memoria colectiva durante la “guerra sucia” en Argentina y su influencia sobre la reconstrucción de la identidad nacional desde 1983, propuso analizar el nuevo uso de la memoria en su país como un “cambio de régimen de la memoria” (*Historia y memorias* 4). El surgimiento de la memoria colectiva que recuperó la experiencia histórica se caracterizó primero por la ausencia de certezas y la desmitificación de los *lieux de mémoire* nacionales: “no hay origen esencial, ni destino manifiesto” (4). De este modo, la reconstrucción del archivo argentino correspondió a las responsabilidades de la memoria colectiva y a las demandas de justicia que se enlazaban con la recomposición de las instituciones estatales y sociales (8). Vezzetti, que utiliza el concepto de la memoria colectiva en el mismo sentido de Nora y Todorov, destaca la práctica social que requiere materiales, instrumentos y soportes, y que depende de los artefactos, como las ceremonias, los libros y los monumentos para recrear una identidad nacional (*Pasado y presente* 32).

La fuerza de la memoria colectiva en la reformulación de la experiencia argentina es reactiva y se relaciona con “el *peso real* de un pasado que es capaz de imponerse [...] como una *herencia* que no termina de desplegarse” (Vezzetti, *Historia y memorias* 13).

¹⁰ Foucault los define de la siguiente manera: “mass of elements that have to be grouped, made relevant, placed in relation to one another to form totalities”. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, (New York: Pantheon Books, 1972) 7.

La novedad reside en que ella no depende más de la afirmación respecto a una identidad o tradición adquiridas, según el sentido más tradicional de la memoria, sino que se vincula a su formación como memoria secundaria, ante el abismo del pasado y del futuro incógnito: "frente a una idea de memoria como representación *reproductiva*, que insiste en la consigna de "no olvidar" como si el recuerdo fuera límpido y transparente [...] No hay ni memoria plena ni olvido logrado, sino más bien diversas formaciones que suponen un compromiso de la memoria y el olvido: y es preciso reconocer que la memoria social también produce clichés y lugares comunes, es decir, sus propias formas del olvido" (*Pasado* 33). La reconstrucción de los hechos pasados en una cadena retroactiva, que se manifiesta a menudo en la creación de imágenes ficticias, consiste en una "apropiación" del pasado en la Argentina contemporánea. Ésta se conforma según los relatos que arrastran la dimensión mítica, es decir, que no van del acontecimiento al recuerdo, sino al revés, de impresiones *anteriores* a la significación de eventos que nunca podrían ser admitidos en un vacío. Así, por ejemplo, eventos como la muerte de Evita Perón en 1952 o los golpes de estado de 1958 y 1966, tal como la dictadura de los años setenta, se recuperan como pequeños mitos de origen "que encierr[an] certidumbres y respuestas anticipadas" (Vezzetti, *Historia y memorias* 33). Asimismo, esos acontecimientos proponen pautas retrospectivas de valores morales, orden sociológico y una fe mágica para reforzar una tradición "by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events" (Malinowski 146). En suma, completan el espacio de la comunidad imaginada que quedó vacío.

En el abismo que se abrió entre 1983 y 1984 con la derrota en la Guerra de las Malvinas y la renuncia de la Junta militar, las impresiones marcadas por actores

individuales cumplieron un papel fundamental en la reconstrucción de la identidad nacional. Los recuerdos personales, los testimonios y los relatos familiares tuvieron en la Argentina de la post-dictadura la misma función que en Francia y en los regímenes totalitarios europeos, estudiados por Nora y Todorov, respectivamente. La cuestión respecto a la identidad nacional y al archivo depende, en gran medida, del proceso de conservación y borrado del pasado inscrito en la memoria individual y colectiva. Este proceso se estudiará mediante el análisis literario de obras que tratan la historia nacional después del Proceso desde la perspectiva de los inmigrantes judíos y de sus descendientes.

I.3 La autoridad de la palabra: ser judío, un archivo milenario

El deseo de archivar deriva del anhelo de aproximarse al origen, que parece estar en un constante proceso de formulación, y de restaurarlo. Una identidad “is never given, received, or attained; only the interminable and definitely phantasmatic process of identification endures” (Derrida, *Monolinguisism of the Other* 28), pero más allá de las definiciones sociales y de las experiencias históricas, el análisis de la identificación debería comenzar por una aclaración relativa a aquella primera unidad del archivo que permite la repetición ritual, la ritualidad de la memoria, la conmemoración, “all those forms of magical behavior signifying defeat of the irreversibility of time” (Brennan 51). Anteriormente destacué el proceso de la redefinición de los *lieux de mémoire* en la actual Argentina y el hecho de que existe una sensibilidad respecto a la comunidad imaginada como “nación”; un proceso similar ocurre en el caso de la pertenencia al pueblo judío.

En *Difficult Freedom*, opina Emmanuel Levinas que aún antes de ser parte de cualquier agrupación y definición social, el individuo posee algo que se denomina “judío”: “one is not a Jew by doing this or that [...] *Before* he starts comparing himself to anyone else, *he just is who he is*. In the same way, one just is a Jew [...] But this *absolute and unshakable* sense of identity, which is founded on an adherence that *pre-exists* any form of allegiances, is not expressed in uncontrollable terms [...] it exhibits a perpetual attentiveness that is *exclusive* and monotheist” (50, mi énfasis). Esa sensibilidad depende del sistema ritual y moral que surge del archivo consagrado en la Biblia. De ahí nace una noción dual que distingue al ser judío frente a la Ley divina y lo excluye del resto de la humanidad por la misma razón, mientras lo nombra representante del dictamen universal.

No me propongo detallar aquí los factores socio-culturales, religiosos y psicológicos que explican la formulación de la identidad judía a lo largo de los siglos. Basta con notar que aún hoy, a principios del siglo XXI, tal cuestión sigue siendo compleja y cargada de significados. Mi intención, en cambio, es examinar en este marco las unidades principales que conforman la experiencia judía, para luego estudiar su manifestación en la ficción judeo-argentina contemporánea. Aclaro que utilizar el término “judaísmo” remite a la vez a distintos conceptos:

Above all it designates a *religion*, the system of beliefs, rituals and moral prescriptions founded on the Bible, the Talmud and rabbinic literature, and often combined with the mysticism or theosophy of the Kabbalah. The principal forms of this religion have scarcely varied for two thousand years and attest to a spirit that is fully conscious of itself and is reflected in a religious and moral literature, while still being open to new developments. ‘Judaism’ thus comes to signify a *culture* that is either the result or the foundation of the religion, but at all events has its own sense of evolution” (Levinas 24, mi énfasis).

En primer plano, el judaísmo, más que un sistema ritual basado en los textos, depende de la existencia de un grupo social (que en sí mismo es la extensión del grupo familiar). Al referirme al judaísmo como una *religión*, propongo adoptar aquí el significado original de esa palabra: el conjunto de ritos que son esencialmente (y ante todo) *familiares* y previos a cualquier dogma teológico (Renan 15).

Por otro lado, también se entiende judaísmo como una cultura y una *sensibilidad* ambigua, “made up of various ideas, memories, customs and emotions, together with a feeling of solidarity towards those Jews who were persecuted for being Jews” (Levinas 24). Junto a la multiplicidad interpretativa del concepto, se destacan elementos contradictorios de exclusión y universalismo, derivados de la Ley bíblica, y adquiridos por la experiencia histórica. Aquel matiz judío que determina el “present and identifiable ‘body’ distinguished from others by ‘election,’ a body persecuted through endless wanderings, a body transcended by Scriptures marking on it an unknown sign” (De Certeau, *Heterologies* 60), se caracteriza por una contradicción.¹¹ La paradoja de la experiencia judía se halla en la condición básica de ser representante de la Ley universal y, al mismo tiempo, de ser distinguido como *otro*, dilema que comienza con el propio acto de *marcar* al judío como miembro de la colectividad a los ocho días de su nacimiento.

¹¹ Sobre la distinción entre aquel “cuerpo”, único y excluido, del *Otro* “as it is recognized, but as it is not known” y el *Yo*, *ipse* revelado por el lenguaje, consúltense Elia Geoffrey Kantaris, *The Subversive Psyche: A Contemporary Women’s Narrative from Argentina and Uruguay* (Oxford: Clarendon Press, 1955) 5; Jacques Derrida, *Monolinguisms of the Other or the Prothesis of Origin*, trans. Patrick Mensah (Stanford: Stanford UP, 1996) 7-18; Hélène Cixous, and Jacques Derrida, *Veils*, trans. Geoffrey Bennington (Stanford: Stanford UP, 2001) 30; Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (New York: Tavistock Publications, 1977) 58; Lacan, “God and Woman’s Jouissance,” *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, 10 vols. (New York: Norton and Company, 1998) 66-71.

El acto de archivar se caracteriza por la *inscripción* de signos, marcos y experiencias en el “cuerpo” del archivo, postula Derrida (*Archive Fever* 26). De la misma manera, agrego que la transmisión de la experiencia judía para las siguientes generaciones es, y en más de un sentido, un acto archivador. La ceremonia ritual de la circuncisión, por ejemplo, marca, literalmente, el cuerpo del recién nacido. Este rito se interpreta aquí como la grabación de una memoria, pues si el cuerpo es una “memoria” (De Certeau, *Heterologies* 227), la ceremonia de la *brit milá* (circuncisión) simboliza la impresión de una tradición (junto con sus mitos) en carne viva. Vista de este modo, la señal que representa el pacto religioso (*brit* en hebreo) entre el pueblo de Israel y Dios, adquiere otro significado con ese acto de inscripción. Así se recibe también la Ley, representada por la palabra divina (*milá* en hebreo). Ese juego de palabras hebreas no puede ser descartado como contingente; la experiencia mitológica del pacto (*brit*) con Dios y la transmisión de su palabra (*milá*) marcan permanentemente al judío como nuevo miembro y abren el archivo para incluirlo.

Asimismo, la distinción del judío se relaciona con su exclusión por ser diferente, “otro”, según la sociedad que lo rodea. Hannah Arendt postula que la exclusión del judío tiene que ver con algún rasgo inherente a su identidad, un factor que ella atribuye como característico del “paria”,¹² “who has no country, for whom human rights do not exist, and whom society would gladly exclude from its privileges” (27). A diferencia de Levinas y Derrida, Arendt se refiere solamente a los aspectos sociales y culturales en el

¹² Cabe destacar la opinión de Gershom Scholem respecto al uso de ese término en Arendt. Al publicar *The Jew as Pariah*, Scholem permitió que su correspondencia con Arendt, fechada en 1963, será parte de ese trabajo bajo la condición de que se registrara su fuerte renegación del término “Pariah” como sumamente ofensivo. Véanse el comentario editorial de Feldman en Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978) 240.

acto exclusivo del judío, y destaca el hecho de que éste no expresa su deseo de ser acogido por la sociedad que lo rechaza. El judío, según ella, aparece en su historia “dependent upon unforeseen, accidental factors [...] stumbled from one role to another and accepted responsibility for none” (22). No obstante, Arendt tiende a ignorar los aspectos míticos, religiosos y ontológicos incorporados en la situación exclusiva del judío, que *no* dependen de la mirada de los otros, sino de los elementos asumidos y adoptados por el propio judío. Aunque admite que el judío sirve como modelo ejemplar a la vez que universal y humano, Arendt no intenta explicar esa paradoja. Derrida, no obstante, enfatiza esta problemática en el siguiente pasaje: “once the self-identity of a Jew or of Judaism consisted in this exemplarity –in other words in a certain non-self-identity, ‘I am this,’ meaning ‘I am this and the universal’ – well, the more you break up self-identity, the more you are saying ‘My self-identity consists in not being identical to myself, in being foreign, the non-self-coincident one,’ etc., the more you are Jewish!” (“A Testimony” 41). En suma, una contradicción que se relaciona con otro mito inscripto en el archivo judío: el cuestionamiento referente a la identidad judía corresponde también al carácter universal de su experiencia: “the traumatic experience of my slavery in Egypt constitutes my very humanity [...] My uniqueness lies in the responsibility I display for the Other” (Levinas, *Difficult Freedom* 26). La moraleja del mito del Éxodo está en la responsabilidad hacia el otro, dictada para traspasarla a las siguientes generaciones, a pesar de que se transmite a un grupo excluido en sí mismo, el pueblo judío, hecho que repite la paradoja destacada aquí.

La inscripción de los mitos en la memoria colectiva judía, según Arendt, es la razón por la cual la perspectiva histórica judía está invertida: “the more distantly removed

events are from the present, the more sharply, clearly and accurately they appear” (108). La experiencia judía, opina Arendt, gira en torno a eventos lejanos memorizados vívidamente y no al pasado cercano experimentado de manera personal. La memoria colectiva, por ende, se basa en elementos históricos remotos (en sentido temporal) y en *mitos* de origen, más que en recuerdos actuales; es, por lo tanto, fruto del acto narrativo y del relato oral de la tradición judía. Sin embargo, esa memoria cumple una función *social*. Yerushalmi, al principio de *Zakhor*, destaca el hecho de que “the Hebrew Bible seems to have no hesitations in commanding memory” (5). La orden divina de memorizar aparece 169 veces en la Biblia al relacionar la conmemoración de eventos “históricos”¹³ con la responsabilidad hacia el futuro. El antiguo pueblo de Israel es el primero en asignar una significación a la historia mediante la memoria transmitida por los padres: “It is above all God’s acts of intervention in history, and man’s responses to them, be they positive or negative, that must be recalled [...] For the real danger is not so much that what happened in the past will be forgotten, as the more crucial aspect of how it happened” (10-11). La memoria colectiva, por lo tanto, tiene un propósito evocativo y constructivo. De este modo, por ejemplo, se destaca la importancia de la ceremonia del *seder pesaj*, durante la primera noche de la pascua judía (dos noches en la Diáspora), cuando se celebra, recuerda, y se revive el éxodo de Egipto. Los elementos míticos rituales reciben un valor histórico y se aceptan como experiencias de un pasado “realmente” compartido por la colectividad, pues remiten a la promesa divina de un

¹³ El debate sobre el carácter histórico de los acontecimientos bíblicos consiste en argumentos teológicos, arqueológicos, históricos y religiosos que no forman parte de este trabajo. Para más información, consúltense: Elisheva Carlebach, John Efron, and David Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory* (Hanover: Brandeis UP, 1998); Israel Finkelstein, and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed* (Tel Aviv: Tel Aviv UP 2003); Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford UP, 2003); Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Vintage Books, 1967); Yosef Haim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: Washington UP, 1982).

futuro: “It is because there has been an archived event, because the injunction or the Law has already presented and *inscribed* itself into historical memory as an injunction of memory, with or without substrate, that the two absolute privileges are bound the one to the other. As if God had inscribed only one thing into the memory of *one single people* and of *an entire people*: in the future, remember to remember the future” (Derrida, *Archive Fever* 76). El archivo, en consecuencia, contiene una experiencia que debe ser conservada (y aquí me remito a un recurso lingüístico derridiano), pues asegura la propia existencia futura del archivo.

La historia judía, de acuerdo a la Cábala, está oculta en el *aleph*, la primera letra hebrea, que abre también la primera palabra de la Ley divina.¹⁴ Ella representa la experiencia judía porque obliga “each time, step by step, to find where the law is, decide what has to be done. For that hasn’t been said! It has been written, but this writing always gives rise to different readings” (Lyotard 109). Asimismo, el *aleph* simboliza el origen porque (y he aquí otro juego de palabras hebreas) con el *dvar elohím* (la palabra divina) que comenzaba con el *aleph* –“*Anochi*” –, se introdujeron ambos conceptos: *dvar* (דבר) y *res* (*davar* - דבר). La palabra y la cosa, por ende, nacieron de la Letra, y con ella la orden de recordar el evento de su nacimiento como una moraleja hacia un futuro.

¹⁴ Gershom Scholem comenta sobre la escena en el Monte Sinai y sobre lo que realmente se oía durante la revelación de los diez mandamientos. Según Scholem, algunos dicen que escucharon la voz divina declarando los mandamientos, otros sólo oyeron a los dos primeros: “Yo soy Jehová tu Dios” y “no tendrás dioses ajenos delante de mí”. De acuerdo a otra interpretación, el pueblo de Israel sólo oyó la primera letra, *aleph* (también la vocal “a” en hebreo), de la primera palabra del primer mandamiento – “*Anochi*” (Yo soy...). Esta letra constituye, según la cábala, la raíz espiritual de todas las otras letras del alfabeto hebreo, el “quod” del lenguaje y del universo. Jean-François Lyotard, “Before the Law, After the Law,” *Questioning Judaism* 107-08.

I.4 “Comunidades imaginadas”: la formulación de una identidad

La problemática de la autoridad de la palabra (y de la historia) responde a la identificación colectiva y la producción de una trama de símbolos, imágenes y artefactos, de la cual se define un *Yo*. Lo que se formula a partir de la yuxtaposición de varias prácticas (personales, comunitarias, nacionales) y de su fusión mediante el proceso archivador, y lo que se define como “identidad”, revela a menudo un dilema, especialmente cuando un componente identificador contradice a otro. Esa “crisis” es más notable cuando se adoptan nuevos símbolos sociales y nacionales, como en el caso de inmigrantes de un país a otro, cuando se sustituyen los recursos lingüísticos y se apropian los elementos archivados para acomodarse a las experiencias recientemente adquiridas en el nuevo país.

El ejemplo de los inmigrantes judíos a la Argentina y la narración de su experiencia en las novelas que serán analizadas en los siguientes capítulos sirven, desde luego, para examinar este proceso, por las dos razones principales ya mencionadas brevemente antes. Todo grupo se define por su propio “espacio” y, en consecuencia, por la exclusión de los elementos que no le corresponden. El “espacio” de la comunidad imaginada se conserva a partir de una memoria colectiva que mantiene el pasado común y lo acepta como la versión “verdadera” de acontecimientos históricos “reales”. No obstante, el desafío propuesto por los que fueron “eliminados” de ese espacio consiste en revisar esa historia, al reclamar la apertura del archivo *oficial* para reformular los *lieux de mémoire* e insertar nuevos artefactos que corresponden a una realidad distinta. El proceso destacado aquí sucede en diferentes niveles socio-culturales, económicos y políticos en Argentina, pero mi único objetivo es enfocar el nivel que se ocupa de los impactos

provocados por el diálogo entre la historia oficial y las narraciones alternativas que tratan de los inmigrantes judíos.

Las novelas utilizan los recuerdos y los testimonios familiares, a menudo inventados, para interpretar el pasado desde otras perspectivas. De este modo, presentan versiones subjetivas (e inverosímiles a veces) de los acontecimientos históricos y reconstruyen, mediante los recuerdos, otra experiencia colectiva de la *argentinidad*. El dilema principal que emerge de estos relatos es el del “judío errante”, quien expresa el mismo y eterno conflicto: ser excluido y ser representante de la ley humana universal. Las obras manipulan esta problemática como un recurso literario para re-escribir la Historia mediante la reorganización de la memoria colectiva, lo que apunta también al deseo de formar parte del archivo excluyente y a la exigencia de incluir sus recuerdos en la memoria colectiva nacional.

Según se ha observado hasta este momento, el diálogo con la Historia se descifra aquí como una tendencia *judía* de conversar con el pasado.¹⁵ Asimismo, se lo interpreta como un recurso para cuestionar la noción de la *argentinidad*. Así se discuten las relaciones entrelazadas en la memoria colectiva, la identidad deseada por la comunidad y los imaginarios sociales, de los cuales nace una versión *oficial* de la Historia. La comparación entre procedimientos de borradura, redefinición y reinterpretación de acontecimientos históricos, expresados en diferentes novelas, establece otro tipo de diálogo sobre la manera en la cual los imaginarios ficticios representan y crean los artefactos extra-textuales de una cultura y de una sociedad.

¹⁵ Actitud relacionada con la milenaria tradición judía de recordar y con el mandamiento divino, *Zjor* (¡recuerda!) para el ser judío.

El enfoque de las experiencias “eliminadas” del archivo nacional se concentra en la posibilidad de narrar otros eventos, ficticios y reales, que quedaron al margen de la memoria colectiva. En este caso, la única opción para superar las diferencias y el olvido está en adquirir la posición conflictiva de los personajes en análisis. El nuevo espacio imaginado, visto aquí como una zona de frontera,¹⁶ y el lenguaje seleccionado para narrarlo, cumplen una función significativa en el desarrollo de esa identidad. Cabe destacar que existe una distancia entre aquel espacio ficticio (sobre el cual se narra) y el espacio de la enunciación (en el cual se relata la historia). Ella juega un papel fundamental en la narración de las experiencias migratorias y en la reformulación de la memoria colectiva. Mientras que algunas novelas narran el dilema de la identidad nacional y la experiencia migratoria desde la propia Argentina,¹⁷ otras enfrentan el tema desde otros espacios geográficos, un dato significativo al estudiar la función que cumple el recurso de la nostalgia en la narración del espacio *original*, sea la Europa de los padres o la Argentina de los personajes (y de los autores).

El abismo que se abre provoca un sentimiento de *destierro*, es decir, una crisis que constituye el recordatorio respecto al origen y a la tradición de exilios y migraciones, relacionados con el ser judío (Goldberg, “Literatura judía” 314). El carácter nostálgico que conlleva una Diáspora, una comunidad “exiliada”, cuyos miembros se identifican como seres desplazados, se expresa a partir de memorias familiares, testimonios

¹⁶ Creada por los puntos de contactos y de diferenciación, la frontera, según De Certeau, funciona en el relato como un tercer elemento, “It is an “in-between” –a ‘space between’”. Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. Steven Rendell (Berkeley: California UP, 1984) 127.

¹⁷ Entre esas novelas argentinas están, por ejemplo: *La luz de las crueles provincias*, de Héctor Tizón (Buenos Aires: Alfaguara, 1995) y *Santo oficio de la memoria*, de Mempo Giardinelli (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1991). Ambas tratan la inmigración italiana a Argentina. Sobre la inmigración judía cabe señalar las siguientes novelas: *El libro de los recuerdos*, de Ana María Shua (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994) y *Mestizo*, de Ricardo Feirestein (Buenos Aires: Editorial Milá, 1988).

personales y árboles genealógicos. De esta forma, por ejemplo, la narración del mito de la “tierra prometida” (la Argentina soñada a fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX, que se convirtió en un “paraíso perdido” a medida que avanzaba el siglo) revela la desilusión de los personajes con su Argentina y la crisis de la identidad, destacada anteriormente.

A su vez, el sentimiento de “experiencia ya vivida”, el *déjà-vu* con la desilusión de la realidad concreta, evoca el interés por la memoria personal como una estrategia poética y narrativa, que forma parte de una memoria colectiva. Las historias se vinculan con un pasado que no converge necesariamente con la historia nacional. El sentido de la *Diáspora* abre, en consecuencia, la posibilidad de relatar otros éxodos e indagar en los orígenes sobre los cuales se construye una identidad. Asimismo, se crea otro tipo de diálogo entre diferentes culturas a lo largo de la historia y a lo ancho de la geografía; se da, como propone Aguinis, una complejidad heterogénea que se vincula con el pasado y con la memoria compartida por diferentes personas en diversos sitios del mundo (58). Al mismo tiempo, ella indica que el sentido común del desplazamiento depende de otros factores, además de los territorios geográficos o de los contextos históricos particulares. La “Diáspora” puede interpretarse como el producto de una crisis, donde ser *argentino* y ser *judío* significa luchar constantemente para reconciliar una identidad que puede parecer enemistada.¹⁸

¹⁸ Sobre ese tema consúltense también con los siguientes trabajos: Edna Aizenberg, *Books and Bombs in Buenos Aires: Borges, Gerchunoff, and Argentine-Jewish Writing* (Hanover: Brandeis UP, 2002); Robert DiAntonio, and Nora Glickman, *Tradition and Innovation: Reflections on Latin American Jewish Writing* (New York: New York UP, 1993); Florinda Goldberg, “Literatura judía latinoamericana: Modelos para armar,” *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 309-34; Santiago Kovadloff, “Un lugar en el tiempo: La Argentina como vivencia de los judíos,” *Hispanérica* 14.42 (1985): 79-89; Naomi Lindstrom, *Jewish Issues in Argentine Literature: From Gerchunoff to Szichman* (Columbia: Missouri UP, 1989); Leonardo Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina* (Buenos Aires: Ediciones Pardes, 1983); Saúl Sosnowski, *La orilla inminente: Escritores judíos argentinos* (Buenos Aires: Editorial Legasa S. A., 1987).

Frente a historias relatadas desde Argentina u otros países, el enfoque de la narración de la experiencia migratoria desde Israel es otro, a pesar de que comienza con la misma naturaleza diaspórica para relatar el arribo de los inmigrantes al territorio argentino. La distancia entre el espacio de la enunciación y el espacio narrado permite cruzar la Argentina deseada a otro espacio inventado que es posible concretizar. En resumen, la narración desde la “tierra prometida” original, la tierra de Israel, propone ver la experiencia en la Argentina como un *recuerdo* más en la trayectoria migrante hacia el verdadero destino: la vuelta al origen, a la primera lengua hablada por los judíos, el hebreo, y a *su* tierra de promisión, Israel. Más aun, se ofrece aquí la posibilidad de recuperar los fragmentos del pasado como la lengua original de los antepasados mitológicos, para relatar una historia protagónica que corresponde a la Historia *oficial* del nuevo país al que emigran. La relevancia de Israel en la narración de la experiencia judeo-argentina reside también en la modificación del personaje del “judío errante”. Como he señalado, esa figura se utiliza como un recurso narrativo para relatar la experiencia del destierro y de la Diáspora, no obstante, al emerger Israel (como imagen y, especialmente, como realidad cotidiana) se reevalúa el papel protagónico del judío y se formula de distintas maneras, que serán observadas en las siguientes páginas.

La cuestión de la autoridad, en última instancia, depende también de otros elementos de identificación, tales como las características genéricas y las diferencias generacionales, y los datos biográficos de los personajes y de sus autores. La narración desde distintos enfoques personales –por ejemplo, a partir de la mirada de los descendientes, de segunda (y tercera) generación en el país, de la voz femenina o desde la

perspectiva de un exiliado— significa reformular en cada caso particular los imaginarios *judíos y argentinos*. Asimismo, implica regresar a la crisis de la supuesta “doble” identidad. Los personajes expresan su marginalidad por ser judíos y por ser mujeres, niños e inmigrantes. De la misma forma, el proceso que comenzó a partir de 1984, con la redefinición de la *argentinidad* y de su memoria colectiva, determina la manera en la cual las voces personales que empiezan a expresarse postulan su identidad nacional y la medida que identifican con el archivo colectivo y con otras formas de definición personal, entre ellas los “círculos” universales, producidos por la globalización y la ambigüedad señalada anteriormente.

Al concluir esta parte, regreso a mi cuestión inicial sobre la relación entre la experiencia personal y su registro en la memoria colectiva. La *anti-historia* que emerge de los relatos individuales de los inmigrantes judíos; es decir: la historia alternativa que manipula el pasado argentino para reorganizarlo, presenta otras formas de identificación con el archivo colectivo y nacional. Mi objetivo, por ende, consiste en examinar cómo se reformulan la historia y memoria colectivas a partir de la de-estructuración y reconstrucción del relato sobre el pasado. Por lo tanto, propongo examinar primero los motivos históricos que se registraron dentro de la versión oficial, para luego establecer un diálogo con los relatos alternativos ofrecidos por la ficción.

I.5 La noción del inmigrante

Toda narrativa histórica contiene un elemento irreductible de interpretación, derivado de la necesidad de construir imágenes para reflejar un pasado. El análisis del proceso de la inmigración masiva de ultramar que resultó en la llegada, entre otros

destinos, a la Argentina, se basa en los diversos materiales socio-culturales, políticos y psicológicos, y su narración en “a mixture of adequately and inadequately explained events, a congeries of established and inferred facts, at once a representation that is an interpretation and an interpretation that passes for an explanation of the whole process mirrored in the narrative“ (White 51). Cabe preguntarse, entonces, cuáles son exactamente las causas que impulsaron ese fenómeno migratorio y cómo fueron registrados en la historia del siglo XX.¹⁹

Mi análisis parte de una propuesta primaria respecto a una *cultura*²⁰ y a una *sociedad* cuyo elemento humano “es portador de cultura [...] constituido por individuos socializados, (o personas) y grupos sociales en sus múltiples interacciones” (Germani, *Política* 20), que inducen este movimiento. Aunque ha sido parte de transformaciones de estructuras sociales a lo largo de la historia, mi intención aquí es enfocar sus características modernas, especialmente aquellas manifestadas en las olas migratorias masivas de Europa hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que marcaron una nueva tendencia social. Este análisis servirá, asimismo, para examinar la imagen del inmigrante judío y de su experiencia en un selecto grupo de novelas. A través de ellas se estudiará qué significó el proceso de la modernización para este movimiento migratorio en los países de origen y en los países de destino y cómo influyó en el desarrollo político, económico y socio-cultural de cada uno de ellos. También, qué papel cumplieron los

¹⁹ El verbo “migrar” deviene del término indo-europeo *meigw*, que designaba el movimiento de “cambiar”, “moverse”, “ir”. Con la evolución humana, adquirió otro significado, incorporado en la palabra latina *migrare* para referirse a “traslado de poblaciones”. Curiosamente, dentro del vocabulario griego, la palabra “pastor”, *πάστωρας*, mantuvo el valor etimológico de “vagancia” para referirse a una persona “nómada” como “aquel que no se ocupa de labrar la tierra”.

²⁰ Imaginada como “el conjunto de las normas, valores, conocimientos y objetos materiales creados y transmitidos por el hombre”. Véanse la definición de Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (Buenos Aires: Paidós, 1968) 20.

sujetos en migración dentro de este proceso y cómo impactaron su determinación personal las estructuras sociales a ambas orillas del Atlántico. En primer plano, se destacarán los cambios socio-económicos en los países de origen que culminaron en las primeras olas de la emigración.

I.6 Motivos para salir

La revolución francesa instituyó, con el lema victorioso de “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, el reconocimiento por los derechos humanos básicos que preceden a los del Estado y la sociedad, válidos para todo ser humano, como fundamento sobre el cual los liberales europeos aspiraban a construir una nueva sociedad. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) reconoció, por primera vez, el derecho del individuo a enfrentarse con sus problemas religiosos, resolverlos de acuerdo a su conciencia y rendir culto a Dios según su saber y entender. Aunque la idea de la formación nacional, vinculada con las nociones de lenguas estatales,²¹ “fronteras y territorios”, es el producto de una larga “pre-historia”,²² con la Revolución francesa se relacionó el concepto de “nación” con estructuras políticas del sistema histórico; los estados soberanos que formaron y derivaron del sistema interestatal. El concepto moderno, por ende, desplazó del marco territorial (predominante durante el siglo XVIII) a

²¹ La distinción entre la lengua estatal y las lenguas sagradas del clero o los idiomas locales origina ya en la Europa medieval, y se vincula con el proceso que marcó el poder monárquico como autónomo y sagrado. Sobre la relación entre el estado “pre-nacional” y el Estado-Nación, consúltense Etienne Balibar, and Emmanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991) 87-90.

²² Según Balibar, en la historia de cada nación moderna, “there is never more than one single founding revolutionary event”, que explica la tentación de repetir sus formas, de imitar sus episodios y sus características, junto con la tentación por parte de los partidos “extremos” de suprimirlo, al demostrar que la identidad nacional deriva de algo pre-revolucionario o al esperar la concretización de esa identidad a partir de una *nueva* revolución, que cumplirá la tarea de la primera. *Race, Nation, Class* 87.

lo contractual, y partió de la distancia y tensión que existían entre una voluntad homogénea (aquel “contrato social” concebido por Jean Jacques Rousseau) y la evidencia de que esos discursos fundacionales se referían a habitantes de territorios jurisdiccionalmente delimitados, pero que tenían poco en común, para resultar en la aspiración de integrarse a una sociedad política ficticia. La idea de la nación, que promovía un futuro “inscrito en el pasado para quien pudiera encontrar las conexiones del discurso histórico” (Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo* 4), comenzó a deslizarse de Francia hacia Alemania, Holanda, Italia y el resto de Europa occidental y central, con la modernización de estas sociedades tradicionales.

El proceso transformador de la “movilización social”, término aplicado por Karl Deutsch,²³ tuvo lugar en Europa en dos etapas: la primera consistió en el deterioro de los lazos sociales, económicos y psicológicos tradicionales y, por extensión, de las pautas de afiliación grupal y de identidad personal. A continuación, se propuso el desarrollo de nuevos esquemas comunitarios que ofrecían un sentido de identidad individual y colectiva. Esa nueva tendencia también brindaba nuevos conceptos teóricos, inspirados en las ideologías del racionalismo y la Ilustración, originadas en la Europa del siglo XVIII, como el positivismo de Auguste Comte.²⁴ Al estudiar el movimiento migratorio

²³ Karl Deutsch utilizó el término “movilización social” para referir al “process in which major clusters of old social, economic and psychological commitments are eroded or broken and people become available for new patterns of socialization and behavior”. Sobre ese concepto, véanse: “Social Mobilization and Political Development,” *American Political Science Review* 55.3 (1961): 493-514. Más información sobre el proceso de la modernización que se inició en Europa y su influencia en el desarrollo socio-político de Argentina: Samuel Baily, *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina* (Buenos Aires: Paidós, 1984) 13-60; Germani, *The Sociology of Modernization: Studies on Its Historical and Theoretical Aspects with Special Regard to the Latin America Case* (New Brunswick: Transaction Books, 1981); Germani, *Política y sociedad*.

²⁴ August Comte (1798-1857) propuso analizar los fenómenos sociales como sistemas teóricos, cuyo propósito de conocimiento era la descripción del fenómeno experimentado sin importar si realmente existía o no: “The greatest problem, then, is to raise social feeling by artificial effort to the position which in the natural condition is held by selfish feeling.” El positivismo, como las ideologías de Herbert Spencer y

masivo y su influencia en Argentina, se destaca, a ambos lados del Atlántico, el gran impacto del positivismo en la transición moderna. Esa teoría parecía ofrecer la posibilidad, a través de la observación científica de la sociedad, de conocer las leyes que gobernaban dicha estructura para manipularlas y mejorar, de este modo, al ser humano, llevándolo a un progreso material y moral. La inmigración, según esta filosofía, era uno de los métodos para llegar al deseado ascenso social (Germani, *The Sociology of Modernization* 64-68).

A pesar de que resulta difícil identificar una fecha específica que corresponde al desarrollo de las estructuras modernas de los estados-naciones y a la movilización social, se destaca aquí la finalización de la conquista española del “Nuevo Mundo”, a mediados del siglo XVI, la descomstrucción del Imperio Habsburgo y el final de las guerras dinásticas en Inglaterra, como procesos debido a los cuales se iniciaron cambios demográficos que transformaron la estructura de las poblaciones europeas. Asimismo, el desarrollo de estructuras mercantiles y de relaciones de clase (características de las relaciones capitalistas de producción y de formación nacional moderna) consistió en la migración interna de las zonas rurales hacia los centros urbanos en proceso de industrialización, así como en el descenso del índice de mortalidad debido al mejoramiento de las condiciones sanitarias, y en el crecimiento de la población urbana a consecuencia de los avances tecnológicos. A ello se suma la presión económica, resultado de la crisis europea a inicios del siglo XIX, todo lo cual incentivó a la población a buscar nuevos medios de vida en otras latitudes.

George Simmel, se orientaba hacia la idea del progreso y se preocupaba del proceso de la secularización social (aunque no utilizaba este término) y de la transición de una sociedad cerrada y sacra a otra abierta y secular. Véanse Germani, *The Sociology* 62-75.

Diferentes disciplinas académicas tienden a explicar el proceso migratorio desde perspectivas derivadas de una amplia gama teórica. Algunas señalan la atracción del nuevo destino y ofrecen explicaciones económicas, como la teoría del liberalismo económico, por ejemplo, que se basa en la idea del capitalismo y la ventaja del comercio nacional en el país de arribo. Otras proponen explicar el fenómeno migratorio masivo mediante el análisis de las condiciones de pobreza y miseria a las cuales eran sometidos los emigrantes en sus países de origen. Cabe destacar aquí también que las opiniones a favor o en contra de la influencia de la inmigración, mientras arribaba la nueva mano de obra, tenían que ver a menudo con motivos políticos. Es el caso de los nacionalistas del siglo XIX, para quienes la migración era una “pérdida de energías del cuerpo de la nación” (Devoto, *Historia de la inmigración* 52), mientras que los católicos conservadores creían que con la emigración se perdía la fe y se debilitaban las costumbres morales. Bajo la cobertura de posiciones retóricas e ideológicas contradictorias, operaban intereses concretos que calculaban beneficios y prejuicios. Así, por ejemplo, el grupo a favor de la emigración consistía en las compañías de navegación que impulsaron el negocio del transporte marítimo de los inmigrantes; a su vez, varios grupos opositores, entre ellos los propietarios agrarios en Europa, se pronunciaron en contra, puesto que temían el alza de salarios por la disminución de mano de obra local.

La polémica entre las teorías que se basan en las explicaciones de la atracción del destino *vis-à-vis* los argumentos sobre los factores de la expulsión del país de origen también forma parte de los análisis sociológicos e históricos del siglo XX. Las teorías económicas neo-clasistas destacaron el desarrollo de las relaciones capitalistas en la Europa del siglo XIX, que resultó en la proletarización de la mano de obra rural, junto

con la incapacidad de las nuevas economías industriales urbanas de absorber a todos los obreros rurales. Este proceso, según ellos, hizo que la emigración masiva fuera la única opción que le quedaba a los trabajadores. Los estudios demográficos enfatizaron el problema de la presión acrecentada de la población con la transición popular dentro de la sociedad en el país de origen, al reducirse el nivel de la mortalidad de forma más acelerada que el de la natalidad. El excedente de población se vio obligado a emigrar al carecer de recursos suficientes para mantenerse en sus tierras. A pesar de eso, los trabajos sobre el tema coinciden en varias propuestas respecto al fenómeno de la migración masiva: al inmigrante se lo ve como un objeto homogéneo sobre el cual opera uniformemente un determinado conjunto de factores. Estos elementos se estudian a nivel nacional y la unidad primaria de análisis es el Estado–Nación. Al observar el aporte de los trabajos de investigación, se destaca la poca consideración de factores culturales y psicológicos, como el impacto de la revolución del transporte y sus consecuencias (la reducción del tiempo de la travesía, menor costo del pasaje, mayor seguridad y confort) o el hecho de que los emigrantes podían contar con la asistencia de sus parientes en los países de destino,²⁵ y su incidencia en la decisión personal de emigrar. El enfoque de muchos trabajos sobre el tema se centra en el largo período de expansión capitalista y en su relación con las políticas liberales y el flujo migratorio, y se refiere a un progreso *lineal* del proceso migratorio, que va desde el lugar de origen hasta su destino. Pero estos

²⁵ Durante 1905 un cálculo estimó que la mitad de los emigrantes ese año utilizaron un pasaje enviado desde el otro lado del Atlántico. La asistencia no era económica solamente, sino que significaba la existencia de una red de apoyo cultural y social al desembarcar en el nuevo país, un factor importante en la decisión de emigrar hacia un destino u otro. Sobre la política de los pasajes, véanse el análisis de Devoto, “A History of Spanish and Italian Migration to the South Atlantic Regions of the Americas,” *Mass Migration to Modern Latin America*, eds. Samuel Bailly and Eduardo José Míguez (Wilmington: A Scholarly Resources, 2003) 29- 50; Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana, 2003) 51-60, 122-28.

argumentos carecen, primero, de una evaluación seria del papel de la movilidad migratoria *dentro* de las sociedades europeas en el impulso migratorio ultramarino. Además, su énfasis sobre el rol del Estado en las esferas judiciales, administrativas y económicas y la capacidad del mercado en el discurso de los factores de producción, tiende a ignorar otros elementos “subjetivos”, como la influencia de los lazos familiares y comunitarios. El proceso migratorio en muchos casos fue un movimiento *circular* y no un progreso lineal de expulsión-ajuste-asimilación, como indica Devoto.²⁶ Muchos inmigrantes volvieron a salir; algunos retornaron a sus países de origen y otros emigraron a otros destinos. Destaco este punto respecto a los factores individuales que fueron ignorados en el análisis del proceso migratorio, puesto que cumplirán un papel importante dentro de las novelas que serán estudiadas y en el diálogo que se establecerá entre las obras de ficción y su marco histórico.

Cualquier análisis del fenómeno migratorio destacará dos vectores complementarios de movimientos opuestos: el que indica la *emigración* y el que marca la *inmigración*. Durante la Conferencia Internacional de Emigración de Roma en 1924 se definió al *emigrante* como “todo ciudadano que se expatría por razones de trabajo o acompaña o va a unirse con familiares ya emigrados” (Sarramone 44), mientras que el *inmigrante* fue declarado como “alguien extranjero que arriba a un país buscando trabajo y con la intención de establecerse en él, presumiblemente, en forma permanente” (44). Ocho años después, la Organización Internacional del Trabajo propuso considerar “emigrante” a todo aquel que cambiara de residencia (y de país) por al menos un año. Estas dos tentativas indican la necesidad de llegar a una base común con respecto a la

²⁶ Devoto, *Historia de la inmigración* 51-60, 122-28.

variedad de definiciones jurídicas de acuerdo a cada país. ¿Cómo se incorporó Argentina en este proceso? Antes de analizar la política migratoria argentina a partir del periodo de la migración masiva, deseo enfocar mi análisis en los factores que influyeron en la emigración de los judíos europeos. En primer lugar, me pregunto cuál fue la condición dentro de las comunidades judías, qué impacto tuvieron los cambios sociales, para luego ver si existieron otros motivos particulares que los llevaron a inmigrar y a seleccionar un destino determinado.

I.7 Tiempos de transición

El final de las guerras napoleónicas, junto con la expansión de los movimientos libertarios por toda Europa occidental y central, generó una nueva corriente política dentro de las ramas intelectuales judías, expuesta en el intento de obtener más derechos civiles para los judíos. Al principio parecía que el nuevo proceso de la “ilustración” judía (el movimiento de la *Haskala*), con su lema “sea judío en casa, hombre común en la calle”, significaba el comienzo de una aculturación religiosa y social, con el distanciamiento de la tradición judía y el progreso moderno, procesos acelerados por la aparente aceptación legislativa y política de los judíos en algunos países de origen. Sin embargo, los cambios *dentro* de la comunidad judía no generaron una transformación *externa*, contrariamente al deseo de los judíos de modificar su lugar en la sociedad que los rodeaba, como indica el caso de los judíos alemanes. La comunidad judía alemana tuvo que enfrentar una nueva ola de hostilidad y violencia a fines del siglo XIX. Con la *Haskala* se estimuló la decisión de emigrar, principalmente hacia América del norte, al sentir restringida su libertad de expresión en Alemania. No obstante, a pesar de que los

judíos alemanes fueron los pioneros en dejar el suelo europeo para buscar la igualdad civil en otros países, la mayor parte de esta comunidad optó por permanecer en Alemania.

Aunque un número considerable de judíos fue afectado por los cambios liberales en Europa, la mayoría de las comunidades judías se había instalado al este de los territorios alemanes y austro-húngaros, con una concentración importante en territorio polaco y ruso. Estas zonas no habían comenzado aún su proceso de movilización social y la condición de los judíos que las habitaban, por lo tanto, era completamente distinta. Durante el mismo año en el que se publicó en Francia la Declaración de los Derechos del Hombre y la ley de la igualdad para los judíos (1791), que marca el inicio en esta parte de Europa de los procesos de modernización social, la emperatriz Catalina II de Rusia estableció el decreto de la “Zona de Residencia” para las comunidades judías. Este acto jurídico formó parte de la política oficial hacia los judíos en Europa oriental, especialmente en el imperio ruso, e indica la gran diferencia entre las condiciones ahí y aquellas a las cuales se sometía a los judíos de Europa central. Esa diferencia es significativa al examinar la emigración judía que llegó finalmente a la Argentina.

A pesar de que los primeros en cruzar el Atlántico fueron los judíos alemanes y franceses de las zonas en proceso de modernización, quienes establecieron las estructuras organizacionales de la comunidad judía de Argentina fueron los judíos del imperio ruso, de Polonia y Rumania. Cabe notar que los emigrantes judíos representaron un porcentaje menor dentro de la totalidad de los emigrantes europeos que acabaron por instalarse en la Argentina durante un siglo y medio,²⁷ sin embargo, su experiencia migratoria, comparada

²⁷ Los judíos emigrantes figuran en cifras mucho más significativas que su proporción numérica en la población europea general, así, según Lestschinsky: “Of Sixty-five million people who emigrated from Europe in a century and a half, about four million were Jews. This represents about 6 percent of the entire emigration from Europe. The percentage of Jews in Europe at the beginning of the nineteenth century are

con aquella de otros grupos que cruzaron el Atlántico al mismo tiempo, contiene características únicas, relacionadas con la presión existencial en sus vidas diarias, con la reaparición de la antigua ansiedad respecto a su condición elemental en sus países de origen y con el fracaso de su intento de integración dentro de las sociedades en las cuales vivían.

El 13 de marzo de 1881 marca el inicio de un largo verano de violencia dirigida por el gobierno y la aristocracia rusa contra los judíos, luego del asesinato del zar Alejandro II a manos de revolucionarios. Los *pogroms* que ocurrieron por todo el sur de Rusia afectaron a más de cien comunidades judías y generaron nuevos “reglamentos provisionales” que prohibían a los judíos asentarse en las aldeas y adquirir o arrendar parcelas para el cultivo. Las nuevas reglas, junto con la expulsión de judíos de ciertas zonas fronterizas del imperio, y el ascenso natural de su población, llevaron a una alta concentración judía en un territorio estrecho, donde fueron excluidos de los procesos socio-económicos y políticos en la Rusia zarista. Esa situación incitó la tentativa de redefinir su identidad.

La “auto-emancipación” –inspirada en el ensayo homónimo de León Pinsker (1821-1891) publicado en 1882– tuvo varias formas: el Sionismo, por ejemplo, ofreció una solución política con la puesta en marcha de preparativos por parte de representantes que llegaron a Palestina para regresar a la tierra de sus antepasados. Esa ideología, cuyo manifiesto político fue el movimiento nacional sionista, se caracterizó por varias tendencias complementarias, centrándose en la soberanía en la tierra de Sión y la

not more than 1 ½ never more than 2. The intensity of Jewish emigration was, therefore, three to four times as great as that of the general emigration from Europe.” *Jewish Migrations in Recent Generations* (Tel-Aviv: Aleph, 1965) 116.

unificación de los judíos como pueblo y nación. Al mismo tiempo, la posibilidad de reivindicarse con el retorno a la naturaleza y a la labor productiva de la tierra parecía atractiva no sólo para los sionistas, sino también para los que comenzaron a impulsar otros proyectos, como la empresa colonizadora en Brasil y Argentina. Otra solución ofrecida en aquella época fue la del nacionalismo cultural judío, que enfatizó la unión espiritual de las comunidades dispersas por el mundo. Algunos, principalmente los jóvenes rusos, optaron por otro camino y se unieron a los movimientos revolucionarios, bajo la convicción de que este radicalismo cambiaría el régimen anti-judío. Pero la mayoría de la población judía, aterrorizada por la violencia, permaneció paralizada en su lugar de residencia. Los numerosos emigrantes judíos que habían cruzado la frontera occidental para asentarse en el imperio austro-húngaro y el imperio alemán, encontraron allí el antisemitismo moderno mezclado con la antigua judeo-fobia.²⁸ Otros, y en números crecientes, comenzaron a cruzar el Atlántico hacia nuevos destinos, principalmente hacia los Estados Unidos, pero también en dirección a Canadá y los países latinoamericanos.²⁹

²⁸ Hasta la era moderna, la judeo-fobia tradicional se basaba en una relación antitética entre dos dogmas religiosos. Aunque distintos argumentos de tipo social, económico y racista fueron involucrados también para atacar al agente judío, el odio y el rechazo estaban fundados principalmente en prejuicios, imaginarios populares y mitos paganos primero, y cristianos después. Con la emancipación, emerge una nueva teoría cuyo origen *laico* pretende explicar con un razonamiento científico y racista la exclusión socio-económica y política de los judíos. El término “antisemitismo” apareció por primera vez en 1879 en Alemania, introduciendo un cambio fundamental en la actitud hacia el judío. El antisemitismo se propuso como un fenómeno activo y penetró a las culturas políticas europeas modernas durante las últimas décadas del siglo XIX, utilizando a menudo los argumentos tradicionales para fomentar la exclusión legislativa y política de los judíos en tanto grupo social. Consúltense también: Shmuel Almog, *Nationalism and Antisemitism in Modern Europe 1815-1845* (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1988); Gavin I. Langmuir, *Towards a Definition of Antisemitism* (Berkeley: California UP, 1990); Richard Levy, *Antisemitism and the Modern World: An Anthology of Texts* (Lexington: Heath and Co., 1991); Zvi Yavetz, *Then and Now: Judeophobia in Antiquity: Studies, Essays, Lectures* (Tel-Aviv: Dvir, 2002). Sobre el antisemitismo en Argentina: Graciela Ben-Dror, *Católicos, nazis y judíos: La Iglesia argentina en los tiempos del tercer reich* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2003) 39-44, 57-84; Germani, *Política* 153-4; Victor Mirelman, *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930* (Buenos Aires: Editorial Milá, 1992) 55-83, 88-93.

²⁹ Sobre la inmigración a la América del norte: Lestschinsky, *Jewish Migrations in Recent Generations*, 1965.

Argentina apareció por primera vez como una alternativa posible cuando las noticias sobre la condición de los judíos rusos llegaron al representante del Departamento de Inmigración de la Argentina, Carlos Calvo, asentado en París. Mediante un decreto especial publicado el 6 de agosto de 1881 y suscrito por el presidente argentino, Julio Argentino Roca, y su ministro del Interior, Antonio del Viso, se nombró a José María Bustos “agente honorario en Europa con especial encargo de dirigir hacia la República Argentina la emigración israelita iniciada actualmente en el Imperio ruso” (Avni, *Argentina* 88). Argentina no fue el primer destino elegido por los emigrantes judíos, debido al escaso conocimiento de este país, su remota ubicación y por ser una región considerada subdesarrollada por muchos de los inmigrantes. Con el establecimiento de las primeras oficinas de propaganda argentina en Europa, que distribuyeron pasajes subsidiados por el gobierno, se abrió otra oportunidad para salir de Europa. Aunque la política de la subvención de los pasajes fracasó al final por razones que explicaré a continuación, fue útil para emigrar del imperio ruso. Aquel momento histórico que favoreció a la emigración judía fue excepcional, un “desborde de su cauce habitual” (Avni, *Argentina* 116), y no representaría la futura política migratoria argentina. Pero mientras existió esa posibilidad, lograron emigrar hasta 1890 veinticinco mil judíos.

Durante 1891 se promulgaron en Rusia nuevas leyes restrictivas seguidas por la expulsión de miles de judíos de Moscú. A pesar de las nuevas persecuciones y del consecuente agravamiento de la situación, la gente no se vio impulsada a salir hacia Argentina. Los datos estadísticos sobre aquel año indican la emigración a la Argentina de solamente 318 personas de origen ruso, judíos y no-judíos (Avni, *Argentina* 126). El bajo nivel se explica por varios factores, entre ellos, la lenta incorporación dentro de las

comunidades judías en cuanto a oportunidades para sus miembros, y la confusión respecto a los países de destino: “países dorados” en los cuales bastaba un esfuerzo breve e intenso para establecerse económicamente, y “países de corrupción”, donde el judío debía desprenderse de su identidad cultural y religiosa para asimilarse.³⁰

Durante esa época emerge el Barón Maurice Hirsch (1831-1896) quien se encargó personalmente de ampliar las posibilidades de emigración para los judíos del imperio ruso y facilitar su absorción en Argentina, Brasil y América del norte. La iniciativa de Hirsch correspondió a los intentos por parte del gobierno argentino de atraer a los judíos, pero su estrategia de persuasión logró sus objetivos donde habían fracasado la propaganda y política argentinas. Comprobando que el gobierno zarista no fue dispuesto a fomentar la integración de los judíos, Hirsch repitió durante los años 1890 y 1891 la solución que ofreció una década antes en la convención de las organizaciones judías sobre los refugiados judíos de Rusia: la emigración. El Fondo Barón Hirsch, creado en febrero de 1891 en Nueva York, se dedicó a la empresa colonizadora con el apoyo de los dirigentes de las organizaciones judías en Inglaterra y Francia y de los jefes de la *Anglo Jewish Association*. El continuo deterioro de condiciones en Rusia llevó al Barón Hirsch a contemplar la centralización de la empresa colonial en Argentina, en la cual podría asegurarse una autonomía considerable. Ésta consistió en la posibilidad de ser propietarios de la tierra, de formar una libre vida comunitaria y religiosa y de manifestar su identidad abiertamente sin temor a persecuciones y restricciones legislativas.

³⁰ Véanse los comentarios de Haim Avni al respecto: *Argentina y la historia de la inmigración judía 1810-1950* (Jerusalén: Editorial Magnes, 1983) 126, 158. También en Robert Weisbrot, *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979) 38-39.

El 10 de septiembre del mismo año marcó la fundación de una nueva empresa: “*Jewish Colonization Association*” (conocida también como la JCA), una compañía bursátil británica creada para fomentar los asentamientos judíos en las colonias argentinas y brasileñas, y basada en la idea de obtener la regeneración moral y psicológica a partir del trabajo agrícola. La idea sobre la cual se fundó esta empresa colonizadora nació al mismo tiempo que emergieron otras teorías que intentaban solucionar el problema judío, el sionismo por ejemplo. Cabe preguntarse en este contexto, por qué eligió Argentina y no Palestina como el territorio de su nuevo proyecto. La explicación se halla tanto en la necesidad de conseguir una solución inmediata a la condición judía como en las circunstancias económicas y políticas de la época. En efecto, pasarían unos años hasta que el sionismo se materializó en una ideología atractiva, publicada en el ensayo de Theodor Hertzl (1860-1904) en 1896 y en su obra *Altneuland* (1902). Recién en 1895 Hertzl e Hirsch lograron reunirse para discutir las distintas opciones disponibles para los judíos. Mientras tanto, Hirsch, que era un hombre de negocios cuyas empresas se extendían por Canadá, Estados Unidos y Brasil, vio en Argentina la posibilidad de establecer una solución *práctica*, que combinaba tierra virgen para cultivar y la posibilidad de beneficios, con el aumento de los precios del maíz. De este modo “fue como la inmigración a la Argentina fue colocada de una sola vez y con fuerza sin precedentes en el centro de los acontecimientos y desarrollos de la historia del pueblo judío” (Avni, *Argentina* 135). El primer grupo colonizador de 824 judíos llegó en 1889 al puerto de Buenos Aires con el barco *Wesser* para constituir el núcleo de la primera colonia agrícola –Moisesville– en la provincia de Santa Fe.³¹

³¹ Para más información sobre la empresa colonizadora del Barón Hirsch: Avni, *Argentina* 126-135; Judith Laikin Elkin, *The Jews of Latin America* (New York: Holmes and Meier, 1998) 105-120; Kart Grunwald,

I.8 El arribo a Argentina

La transformación social en Europa, resultado de las teorías liberales, cosmopolitas y mercantiles, el rápido proceso de industrialización y la transición moderna, también impactaron a las sociedades latinoamericanas, cuyas materias primas y mercados eran requeridos por los países industriales, y a las elites, cuya motivación para aceptar a los recién llegados fue impulsada por el deseo de integrarse económicamente con Europa y de “blanquear” la sociedad por medio de la mano de obra europea. En Argentina el proceso de modernización que comenzó a mediados del siglo XIX, se vinculó con la demanda europea de carne, lana y cereales, que estimuló, a su vez, a los sectores económicos del país. La aparición de nuevos medios de transporte e industrias contribuyó, junto con la llegada de una numerosa mano de obra, a la expansión de las ciudades, y generó nuevas demandas de trabajo y capital.

Una de las primeras investigaciones socio-históricas sobre la inmigración masiva a Argentina y la integración de los inmigrantes la realizó Gino Germani, en el Instituto de Sociología y la Cátedra de Historia Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante los años cincuenta del siglo XX.³² Germani vinculó la modernización de la sociedad argentina con el número de inmigrantes que había

Türkenhirsch: A Study of Baron Maurice Hirsch Entrepreneur and Philanthropist (Jerusalem: Israel Program for Scientific Translations, 1966); Boleslao Lewin, *Como fue la inmigración judía a la Argentina* (Buenos Aires: Plus Ultra, 1971); Mirelman, 19-34; Weisbrot 42-56; Morton Winsberg, *Colonia Barón Hirsch: A Jewish Agricultural Colony in Argentina* (Gainesville: Florida UP, 1963).

³² La teoría de Germani estableció una relación con otros trabajos de investigación, como de los sociólogos alemanes Weber, Simmel y Mannheim. Aun antes de que éstos fueran bien conocidos en los Estados Unidos, Germani proponía en Buenos Aires una teoría social que unía la escuela italiana del poder con la escuela alemana de la autoridad. Véanse los comentarios de Irving Louis Horowitz al respecto, “Modernización, antimodernización y estructura social: Reconsiderando a Gino Germani en el contexto actual,” *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social en la Argentina* (Buenos Aires: Paidós, 1992) 41-57.

llegado al país. Con su arribo comenzó un proceso de aculturación e integración mediante el sistema de educación pública obligatoria y la importación de capitales con la industrialización urbana. El nivel de integración de los recién llegados, según Germani, dependía de su participación social. Una participación incompleta, por ejemplo, determinó su marginalidad o exclusión de las instituciones en las cuales el individuo o grupo migratorio participaba de una manera limitada. El nivel de participación respondió también a la incapacidad de la estructura social de absorberlos. Germani argumentó que cada sociedad está compuesta por partes, sectores, unidades susceptibles de análisis por separado o de diferenciación empírica, y que dichos fragmentos sociales se hallan *presumiblemente* en condiciones de recíproca dependencia, desde un mínimo de casi independencia hasta un máximo de interdependencia. El inmigrante, en este caso, representaba una unidad parcial dentro de la estructura completa incorporada en el Estado. Esta fue la raíz de la “doble pertenencia” del inmigrante y del carácter competitivo de su condición, conflicto personal que se generó en distintas colectividades migratorias, de acuerdo a las circunstancias y a medida que se iban integrando. Enfatizo este punto para vincularlo a continuación con el dilema de la “doble identidad” expresado en las novelas que se estudiarán aquí.³³

Los procesos examinados en este marco se manifestaron en una política migratoria beneficiosa que convirtió a la Argentina en uno de los destinos más populares por los europeos, después de los Estados Unidos, con 6.405.000 que entraron al país entre

³³ Sobre el conflicto de la “doble identidad” del inmigrante, consúltense Germani, *Política y sociedad* 23-34; *The Sociology* 91.

1856 y 1932.³⁴ Las raíces de la política liberal argentina se hallan en la época inmediatamente posterior a la derrota de Juan Manuel Rosas en 1852, cuando se abrió el camino para reclamar el cambio del rostro de la sociedad argentina. El 10 de mayo de 1853 comienza esa transición con el amparo de la inmigración bajo la Constitución Nacional:³⁵

Nos, los representantes del pueblo de la Confederación Argentina, reunidos en Congreso General Constituyente [...] con el objeto de constituir la unión nacional [...] y asegurar los beneficios de la libertad para nosotros, para nuestra propiedad y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino; invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia; ordenamos, decretamos y establecemos esta Constitución.

El artículo 25 de la Constitución merece un enfoque especial, pues afirma específicamente lo siguiente: “El gobierno federal fomentará la inmigración europea y no podrá restringir ni agravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias e introducir y enseñar las ciencias y las artes”. Otra década tuvo que pasar hasta que dicha afirmación se convirtiera en una política oficial organizada. No obstante, la unificación de la República bajo estos reglamentos destacó el principio de las iniciativas para crear condiciones atractivas para la nueva mano de obra.

El compromiso del gobierno de Bartolomé Mitre (1821-1906) en 1862 y de su sucesor, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888: partidario de la inmigración

³⁴ Los censos nacionales indican que durante los años 1821 y 1932 entraron 32.244.000 personas en los Estados Unidos, 5.206.000 llegaron a Canadá y 4.431.000 inmigraron a Brasil. Cuba recibió 857.000 inmigrantes durante los años 1901 y 1931, mientras que a Chile arribaron aproximadamente 726.000 personas entre 1882 y 1932. A Uruguay llegaron 713.000 entre 1836 y 1932, mientras que en México entraron 226.000 inmigrantes durante 1911 y 1931. Más estadísticas sobre la inmigración a América en Bailly and Míguez, “introduction,” *Mass Migration* xiv.

³⁵ República Argentina, *Constitución Nacional*, 1853.

“artificial” importada) marcó un cambio fundamental. Procuraron establecer una renovación social similar a la que había transformado a las sociedades europeas. Juan Bautista Alberdi (1810-1884) expresó su visión para la sociedad argentina de la siguiente manera: “Necesitamos cambiar nuestras gentes incapaces de libertad por otras gentes hábiles para ella, sin abdicar el tipo de nuestra raza original, y mucho menos el señorío del país” (56). La inmigración europea, según su perspectiva, simbolizada por el famoso lema de “gobernar es poblar”, debía servir como “agente” catalizador que cambiaría a la Argentina al implantar nuevos hábitos y comportamientos que, a través del ejemplo cotidiano, serían imitados por los nativos. Sarmiento, al mismo tiempo, se ocupaba de determinar en qué consistía la *argentinidad* y cómo se definía su estructura social, basándose en la fuerza de la inmigración europea como “elemento principal de orden y moralización” (*Facundo* 284). La dualidad que dominaba el pensamiento oficial argentino a fines del siglo XIX entre el nativo criollo y el inmigrante europeo, entre una estructura social tradicional y otra moderna, dio su resultado, según Germani, en la *fusión* social de los dos elementos, “una sincresis que originó [...] un tipo cultural nuevo, que todavía no se halla estabilizado” (*Política* 280), cuya afirmación “era una mediación necesaria porque ella posibilitaba el hacerle desempeñar al inmigrante europeo el papel principal de agente de la modernización argentina, con lo cual el inmigrante europeo [...] venía a desempeñar efectivamente el papel que prospectivamente le había asignado el pensamiento alberdiano” (Devoto, *Movimientos migratorios* 15). La asimilación de los inmigrantes, según Germani, no consistió en la integración a la matriz cultural original. El “crisol de razas” significaba la creación de una *nueva* cultura construida con el aporte

de los nativos y de los inmigrantes, con la asimilación a partir de casamientos mixtos e integración social.

Durante 1876, el gobierno del tercer presidente de la República unificada, Nicolás Avellaneda, se decretó la Ley 817 de la Inmigración y Colonización, según la cual el inmigrante era:

[...] todo extranjero jornalero, artesano, industrial, agricultor, ó profesor, que siendo menor de sesenta años y acreditando su moralidad y sus aptitudes, llegase a la República para establecerse en ella, en buques á vapor ó a vela, pagando pasaje de segunda o tercera clase, ó teniendo el viaje pagado por cuenta de la Nación, de las Provincias ó de las empresas particulares protectoras de la inmigración y la colonización.

La Ley Avellaneda también propuso las condiciones para la aceptación de los recién llegados, con la asistencia estatal que pagaba la estadía de cinco días de alojamiento en el hotel de inmigrantes y que se ocupaba de conseguir trabajo, además del transporte gratuito al nuevo local de empleo. Los inmigrantes requeridos como agricultores y mecánicos recibieron beneficios adicionales.

Buena parte de las propuestas de la ley ya había sido puesta en práctica ocasional o metódicamente en los veinte años anteriores. Numerosas provincias, como Santa Fe, impulsaron programas de colonización; por lo que la ley trataba más bien de sistematizar prácticas, reglamentos y disposiciones ya existentes. Sin embargo, la ley Avellaneda marcó una nueva tendencia en las políticas migratorias argentinas, porque estaba planificada como herramienta principal para promover un salto significativo en el flujo migratorio. Sus motivos principales fueron la necesidad de incrementar la inmigración y de seleccionarla por lugar de origen. Además, fue más genérica que otros proyectos como, por ejemplo, el de 1870, que reservaba los beneficios sólo para inmigrantes del norte y del centro de Europa, o como las recomendaciones de la Comisión Central de

Inmigración de otorgar prioridad a un grupo étnico específico. Con ella también se establecieron dos brazos ejecutivos: el Departamento de Inmigración que abrió agencias de inmigración en Europa, y la Oficina de Tierras y Colonias que se encargó de la población en Argentina. Durante los primeros años de la década de los ochenta, el territorio argentino se estableció como la otra “tierra prometida”, con una ideología que proclamaba la “igualdad de derechos y oportunidades” (Onega 26), y la combinación que ofrecía de tolerancia religiosa, apoyo oficial de la inmigración, disponibilidad de empleos industriales abiertos y tierra para cultivar. Durante esa década, más de 250.000 inmigrantes aprovecharon la nueva política.³⁶

¿Cómo se caracterizó el nuevo “agente” social? La imagen que emerge de las definiciones jurídicas y de las estadísticas nacionales es de campesinos pobres, en su mayoría masculina, analfabetos, que arribaron para “hacer la América”. El intento de determinar legislativamente al inmigrante resultó en una definición amplia y ambigua, que dependía también de los países de origen. El artículo 25 de la Ley Avellaneda, por ejemplo, utilizó los términos “inmigrante” y “extranjero” como sinónimos, pero asoció el primero con la agricultura y el trabajo.

³⁶ Entre esa masa migratoria durante 1881 y 1885 se registran también los 350 judíos que arribaron a Argentina. Una década después, se calcula un millón de inmigrantes que formaron la mitad de la población argentina general. Antes de la primera guerra mundial, el 66% de los argentinos nativos era de descendencia europea, 2.358.000 extranjeros y/o europeos que formaron el 29% de la población total. En 1940 el número de los argentinos nativos de descendencia europea casi se duplicó, con 10.227.000 habitantes que formaron el 77.8% de la población argentina. Así, Argentina se convirtió en el país con el mayor número de extranjeros per cápita de toda América, incluidos los Estados Unidos. Durante los años de la inmigración masiva (1880 y 1930), entraron en la Argentina 3.225.000 inmigrantes; el 43% de ellos eran italianos, 34% españoles, y entre el 2 y 6% judíos. Germani, *Política* 246-63; Aline Helg, “Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction,” *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, ed. Richard Graham (Austin: Texas UP, 1996) 43; Laikin 51-59; Gladis Onega, *La inmigración en la literatura argentina 1880-1910* (Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969) 26; Alberto Sarramone, *Los abuelos inmigrantes: Historia y sociología de la inmigración argentina* (Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 1999) 16, 37.

Aunque durante las últimas décadas del siglo XIX el liberalismo todavía dominaba como ideología reformista de “los intelectuales y estadistas que llegaron al poder [...] y que ante todo deseaban modernizar al país de acuerdo con los ejemplos de Inglaterra y los Estados Unidos“ (Baily, *Movimiento obrero* 17), la instalación de la masa migratoria provocó el desdén por parte de las antiguas fuerzas sociales, cuyos valores tradicionales habían formado los pilares de la sociedad argentina. El descontento por parte de la elite creció más aun en la década de los noventa, cuando se derrumbó el sistema bancario y comenzó la recesión económica. La crisis “sufrida por los mercados de producción de Europa, la devaluación de la moneda, la reducción del valor de las acciones hasta su completa anulación” (Avni, *Argentina* 124-5) abrió otra etapa. Hasta la década de los ochenta, el pasado criollo se veía como problema y la inmigración europea como solución; a partir de 1890 la cuestión de la identidad argentina pasó a ser urgente para las elites argentinas que comenzaron a culpar a los inmigrantes por las enfermedades sociales del país. La literatura que emerge durante las décadas de los ochenta y los noventa, por ejemplo, se caracteriza por estar atenta a la realidad cambiante y por el deseo de documentar esas transformaciones para influirlas. El surgimiento de la novela naturalista, en la cual “había mucho de pintoresco en el personaje foráneo, no como ser humano sino por el contraste que su figura y sobre todo su parla ofrecía para el criollo, dispuesto a mofarse del recién venido” (García 21), resulta en la publicación de obras como *En la sangre* (1886) de Eugenio Cambacéres, que denuncia la “decadencia” política y utiliza argumentos racistas para desarrollar un discurso xenófobo, representativo de la opinión elitista. *La Bolsa* (1891) de Julián Martel³⁷ (aparecida

³⁷ El Nombre Julián Martel fue un seudónimo del periodista José Miró, uno de los primeros escritores profesionales de la Argentina, que trabajó para *La Nación* durante 1890 y 1891.

primero en forma de folletín en el periódico *La Nación*), desarrolla la figura del inmigrante como símbolo de la corrupción social, del *ethos* materialista y de la política liberal pugnando con la “portavoz” narrativa. La crítica a los nuevos agentes sociales, reivindica al “patriciado como el auténtico fundador de la nacionalidad y el guardián de las gloriosas tradiciones del pasado” (Apter-Cragolino 23).³⁸

Según la oligarquía, la inmigración planteaba dos amenazas: el primer problema consistía en el intervencionismo por parte de los gobiernos de los países de origen, y su apoyo a las comunidades inmigrantes junto con el reclamo al Estado argentino, el segundo radicaba en la amenaza a sus costumbres. La imagen de la inmigración, como también apuntan Sarlo y Altamirano, se transforma de un agente de progreso en “la portadora de una nueva barbarie” (50). Estos argumentos fomentaron el surgimiento del sentido nacionalista y el esfuerzo cultural de convertir a los recién llegados en argentinos. La combinación de una cultura, una lengua y una raza fue, desde la época de Avellaneda, la base sobre la cual se modificaría la unidad nacional imaginada. Avellaneda, por ejemplo, impuso el castellano como agente de integración: “La amplia y sonora lengua española es el idioma de nuestra raza”³⁹ afirmó en 1896. El intento de construir la nacionalidad de los inmigrantes consistió en tres iniciativas principales: el servicio militar obligatorio, la educación estatal y la política. El ejército y su papel en la reforma militar

³⁸ Esa postura será examinada cuando se analice el tema de la marginalidad y la exclusión en obras escritas por los descendientes de aquellos inmigrantes. Para un análisis completo sobre la narrativa de las décadas de los ochenta y los noventa del siglo XIX, véanse: Aída Apter-Cragolino, *Especiosos naturalistas: Ideología y representación en la novela argentina (1884-1919)* (Nueva York: Peter Lang, 1999); Evelyn Fishburn, *The Portrayal of Immigration in Nineteenth Century Argentine Fiction (1845-1902)* (Berlin: Colloquium Verlag, 1981); Germán García, *El inmigrante en la novela argentina* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1970); Onega, *La inmigración en la literatura argentina 1880-1910*.

³⁹ República Argentina, Cámara de diputados, *Diario de sesiones*, 4/9/1896, Trascrito en N. Botana E. Gallo, 365-367.

simbolizaron la “pureza del patriotismo” (Devoto, *Historia* 278), y debían llevar a una reforma política, cuyo núcleo principal era la instauración del voto obligatorio, junto con un sistema de educación pública que “argentinizaría” a las masas. La educación era el arma principal para imponer una visión del mundo que sirviera para legitimar el nuevo orden social. El principio del siglo XX estuvo marcado, en consecuencia, por una serie de proyectos legislativos cuyo objetivo era la nacionalización de los inmigrantes.⁴⁰

La integración social es fundamental al analizar el desarrollo de la nueva identidad argentina y el concepto cultural de *argentinidad*. Los inmigrantes tendían a concentrarse geográfica y demográficamente y el resultado, por lo tanto, no fue de una absorción de la masa extranjera, sino que implicó la virtual desaparición del tipo social nativo, el nacimiento de un nuevo tipo y una nueva estructura. Samuel Baily, en su trabajo de investigación etno-histórica sobre el tema, en vez de usar el concepto de “crisol de razas” al que apela Germani, empleó el concepto, no menos ambiguo, de “pluralismo cultural” o “multiculturalismo” para referirse a la integración de los inmigrantes y para explicar el proceso de la transformación social con un modelo de culturas en conflicto, o de una diversidad significativa entre distintos componentes que coexisten en un espacio y un momento dado. Ese multiculturalismo, destacado ya por Sarmiento y Martínez Estrada,⁴¹ explica la reacción del estado argentino frente a la

⁴⁰ Sobre el surgimiento del nacionalismo argentino, la nueva noción de “raza latina” y el campo intelectual durante el centenario, consúltese también: Carlos Altamirano, y Beatriz Sarlo, “La Argentina del Centenario: Campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos,” *Hispanamérica* 25-26 (1980): 33-59; Franco Quinziano, “Manuel Gálvez: la Argentina del centenario y la “nueva raza latina”,” *Rilce* 18.1 (2002): 87-96; Diana Sorenson Goodrich, “La construcción de los mitos nacionales en la Argentina del centenario,” *Revista de crítica literaria latinoamericana* 24.47 (1998): 147-66; David Viñas, *Literatura argentina y realidad política: De Lugones a Walsh* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996).

⁴¹ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (Buenos Aires: Losada, 1942); Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y barbarie* (Madrid: Alianza, 1970).

creciente conflictividad social a comienzos del siglo XX. La Ley de Residencia de 1902, cuyo objetivo fue el control del comportamiento de los inmigrantes con el reglamento estricto de su ingreso, intentó evitar que Argentina se convirtiera en “el asilo de todos los criminales o degenerados de la tierra” (Devoto, *Movimientos* 82).⁴²

El centenario argentino estuvo marcado por ese conflicto, por la crisis económica y por la nueva crítica hacia la inmigración. Éstos empujaron a la clase política argentina a alterar su política liberal con otra más restrictiva, que revisó el “progreso” argentino incorporado, particularmente, en la imagen del inmigrante europeo “civilizado”. La idea de la “barbarie” americana se tornó más aceptable y resultó en el resurgimiento del mito del gaucho y su tradición nacional, frente a la desconfianza que inspiraban los inmigrantes. Las obras literarias, publicadas durante el centenario, presentaron distintas facetas contradictorias referentes al tema. Por un lado, aparecieron obras como *Los Gauchos judíos*, de Alberto Gerchunoff (1883-1949), y *Las limaduras de Hephaestos*, *Piedras liminares*, *Un proscrito del sol*, *Didáctica* y *Odas seculares*, de Leopoldo Lugones (1874-1938), que constituyeron su homenaje al centenario. Estas obras expresaron la culminación del optimismo nacional y celebraron entusiásticamente los logros alcanzados por la política progresista, tono característico de la retórica liberal de 1910. En *Odas seculares*, por ejemplo, Lugones exaltó la riqueza y generosidad nacionales y retrató a los inmigrantes como laboriosos trabajadores que formaban parte

⁴² El centenario simbolizó de algún modo el final de una época en la historia de la inmigración a la Argentina y el principio de una nueva era, marcada por la nueva serie de reglamentos jurídicos. El 26 de junio de 1910 explotó una bomba en el teatro Colón que se encontraba vacío. Se responsabilizó del acto a los anarquistas. Dentro de 48 horas, el congreso nacional aprobó una ley que individualizaba a los anarquistas como la causa de la intranquilidad social. La Ley de Defensa Social les prohibía entrar en el país o presentar sus ideas en actos públicos. Para más información sobre el cambio en la política argentina durante el centenario: Baily, *Movimiento obrero* 36-38; Devoto, *Movimientos* 279-93; Allan Metz, *Leopoldo Lugones y los judíos: Las contradicciones del nacionalismo en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Milá, 1992) 12-13.

del crisol de razas. Poco faltaría hasta que su obra tomara otro giro ideológico. Por otro lado, se publicaron obras como *El diario de Daniel Quiroga*, de Manuel Gálvez (1882-1962), cuya mirada cautelosa criticó el espíritu positivista de la cultura oficial argentina de la época. Ricardo Rojas (1882-1958) señaló en *La restauración nacionalista* la dependencia en el capital inglés y la necesidad de asimilar a los inmigrantes. En *Blasón de plata* desarrolló su “filosofía de la nacionalidad”, al intentar construir un imaginario nacional. Asimismo, estas contradicciones ideológicas, enfatizadas en las obras, exhibieron el “espíritu” de la época y los conflictos políticos vinculados con la imagen del inmigrante y el surgimiento del nacionalismo argentino.⁴³

Cabe aquí aludir además al tercer modelo que permite estudiar esos cambios al destacar los elementos sociales que colindaban sin fundirse entre sí, como en una “ensaladera” (Devoto, *Historia* 319). Fernando Devoto enfatiza el amplio pluralismo cultural (pero no fuertemente conflictivo) de la sociedad “híbrida”. La heterogeneidad y la pluralidad no son sólo simbólicas o afectivas, sino que influyen sobre la vida social, económica y política. La adaptación personal, la participación en las estructuras sociales, el grado de aculturación y de internalización de los valores de la sociedad adoptiva, más el grado de identificación con la sociedad nacional, indican, según Devoto, tres planos de asimilación. En el plano estructural formal hubo un tipo de integración social (o adaptación personal y participación, según Germani) que enfatizó el acceso al trabajo, el nivel educativo y los derechos civiles. Argentina, en este sentido, era una sociedad abierta y casi sin ninguna traba jurídica. Sin embargo, al examinar el segundo plano, la

⁴³ Sobre la literatura del Centenario: María Teresa Gramuglio, “Estudio preliminar” en Manuel Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga: Opiniones sobre la vida argentina* (Buenos Aires: Taurus, 2001); Onega, *La inmigración en la literatura argentina*; Viñas, *Literatura argentina y realidad política*.

asimilación política, se evidencia la falta de una verdadera integración al principio, además de que la representación política de los inmigrantes a inicios del siglo XX fue mínima. En 1916, por ejemplo, sólo había cinco representantes inmigrantes en el parlamento argentino (*Historia* 326). Pero la asimilación social informal, en la cual los lazos étnicos (como los contactos premigratorios y otros que se construyeron en Argentina) ejercieron un papel predominante, y cuyos indicadores eran las parejas y matrimonios mixtos, refleja la capacidad de las instituciones fundadas por los propios inmigrantes de crear y recrear una identidad simbólica amplia y de reconstruir espacios compartidos de interacción social: “Muchos inmigrantes se redescubrieron aquí italianos, españoles, franceses, por ello y porque debieron definirse ante los “otros”. Es decir que llegaron a una sociedad que les pedía, de algún modo, desde esa diversidad existente, identificarse” (*Historia* 335). A pesar de eso, lograron fundar una nueva identidad basada en la memoria colectiva y cruzada por otras experiencias y símbolos adquiridos en el nuevo país.

I.9 Inmigración judía

Hasta principios del siglo XIX la imagen común que prima sobre Argentina es la de un territorio sin judíos. A partir de 1830, con el arribo de los primeros judíos de origen asquenazí (principalmente de Alemania, Francia y Suiza) y de sefarditas del imperio otomano y de Marruecos, se registra la presencia de individuos y de familias.⁴⁴

Lo escaso de la documentación indica la secularización y la reducida observación

⁴⁴ En 1813, por ejemplo, se registra la presencia de un marinero judío, Señor Jacob, propietario del buque Québec. Otro testamento firmado en Buenos Aires en 1876 trata de dos hermanos judíos alemanes, quienes en 1834 vivían en Argentina. Sobre esa época consúltense Avni, *Argentina* 48-52; Lewin 45-55; Weisbrot 26-38.

religiosa de los judíos asquenazíes, a pesar de que la mayoría se rehusaba a renunciar a ciertos aspectos del culto para los cuales era necesario organizarse, como el rezo en las comunidades durante las grandes fiestas y la sepultura judía. Mientras que la inmigración de estos judíos se explica por las razones que analicé anteriormente, la inmigración de los sefarditas marroquíes fue consecuencia de la guerra hispano-marroquí de 1859-60 y la posterior ocupación española de Tetuán. Asimismo, la de los judíos sefarditas del imperio otomano, que comenzó a arribar durante la década de los ochenta, se explica por la quiebra financiera del imperio. La diversidad de costumbres, lenguajes y prácticas judías entre esos primeros grupos inmigrantes resultó en el establecimiento de sistemas culturales y educativos separados mientras se formaban sus colectividades. No obstante, vistos por la mayoría no-judía, todos eran considerados como miembros de una sola comunidad. El primer censo nacional argentino de 1869 determinó un número de 206 judíos, y los diversos cálculos estiman que hasta los ochenta la comunidad judía no contaba con más de 1500 almas, la mayoría de ellos en la ciudad de Buenos Aires.⁴⁵

La invitación del presidente Roca en 1881 “para promover y orientar la inmigración israelita del Imperio Ruso hacia Argentina” (Senkman, *Argentina y los refugiados indeseables* 11) en un decreto especial del 18 de agosto, abrió las puertas para recibir a los judíos europeos, pero hasta 1889 su número no pasó de 350. ¿Por qué tardaron tanto en llegar? A las razones destacadas anteriormente, se agrega aquí el miedo de que la tolerancia religiosa ofrecida por la Constitución de 1853 fuese una declaración

⁴⁵ Avni destaca los distintos cálculos respecto al número exacto de los judíos en Argentina hasta 1889. Por ejemplo, en una carta enviada desde Buenos Aires en 1870, se menciona la existencia de unos 500 judíos. Otros estiman que llegaron sólo a 300 personas, de las cuales 264 nombres aparecen documentados en los archivos. Diego Abad de Santillan, *Estudios sobre la Argentina: La inmigración europea* (Puebla: Editorial José Cajica, 1967) 197; Avni, *Argentina* 50-52, 80-81; Laikin 33; Lewin 87-93; Mirelman i-ii, 31-41.

sin fondo, la ausencia de provisiones legales para los servicios religiosos, impidiendo que muchas familias decidieran tomar ese rumbo, junto con la dudosa credibilidad de la información, que llegaba por transmisión oral. Quienes llegaron a Argentina a mediados del siglo XIX descubrieron, con el avance del siglo, que también allí existían la intolerancia xenófoba hacia los extranjeros y el antisemitismo racista, que surgió como “un síndrome autoritario” (Germani, *Política* 153) manipulado por la elite oligárquica.

Aunque la política oficial argentina que promovía la inmigración judía era liberal, variaban las opiniones dentro de la clase dominante y los círculos de poder. Las primeras señales racistas aparecieron inmediatamente después de la publicación del decreto sobre la inmigración judía en 1881. El diario francés *L'Union Française*, publicado en Buenos Aires, argumentada en su editorial del 22 de agosto: “No sabemos quienes habrán tenido la idea de enviar un intermediario al exterior, a recoger insectos nocivos, parásitos poderosos; no entendemos bien por qué un médico obligado a tratar un cuerpo en crecimiento y necesitado diariamente de sangre nueva, no sepa nada mejor que inyectarle, en cambio, sanguijuelas” (Mirelman 58). La reacción de los numerosos judíos de Buenos Aires fue aprovechar la oportunidad para expresar la preocupación por los derechos judíos. Los miembros de la Congregación Israelita, por ejemplo, protestaron contra el ataque en una respuesta inmediata, sabiendo que contaban con cierto apoyo de la comunidad no-judía. Las teorías europeas que influyeron en los salones literarios de la oligarquía no tuvieron el mismo impacto sobre la sociedad general durante estos años. El antisemitismo argentino representaba más que nada una actitud xenófoba hacia todos los extranjeros. Recién en los años treinta, paralelamente al surgimiento de la Alemania nazi, se convirtió en una “ideología coherente profesada por grupos nacionalistas más o menos

influyentes” (Mirelman 56). No obstante, el hecho de que los judíos fueran identificados como tales por la sociedad fue significativo en el desarrollo de su identidad en Argentina.

El deterioro de las condiciones de los judíos en Europa, junto con la ya citada iniciativa del Barón Hirsch a principios de la década de los noventa, marcó una nueva etapa. Entre 1901 y 1914, aproximadamente el 41% de los inmigrantes judíos se dirigieron a las provincias, y la mitad de ellos llegaron a las colonias agrícolas que constituyeron la base para absorber a los futuros inmigrantes. Sin embargo, la política inmigratoria a favor de los judíos, iniciada con el decreto de Roca, se suspendió con la recesión económica a inicios de los noventa y el crecimiento de la irritación política en los círculos oligárquicos. El 19 de agosto de 1890, el gobierno interrumpió la venta de las tierras federales al norte y al sur, acto seguido por la suspensión total de los pasajes subsidiados en 1891, obra de Juan Alsina, el nuevo director del Departamento de Inmigración. La nueva política tuvo su manifestación en una actitud de desconfianza hacia los judíos. Así, se publicó en el informe de 1898: “La dirección no ha perdido de vista la inmigración y colonización ruso israelita [...] se la observa siempre a fin de constatar si sus peculiaridades no chocan con nuestras instituciones y el carácter y necesidad de la República” (Avni, *Argentina* 181). Al principio, Alsina reclamaba a los judíos el desconocimiento del idioma del país, así como el no traer consigo capital propio y negarse a colaborar en el proceso de asimilación como hacían otros inmigrantes. A pesar de que su crítica no tuvo mayor influencia sobre el ingreso de los inmigrantes judíos y, aunque Alsina mismo cambió sus opiniones a partir de 1905, aumentó el descontento político *general* hacia *toda* la nueva mano de obra (los judíos entre ellos).

Durante ese año, la Congregación Israelita en Buenos Aires fundó la Sociedad Protectora de Inmigrantes Israelitas, *Shomer Israel*, para ayudarlos a conseguir trabajo. Entretanto, seguían llegando como resultado de los acontecimientos en el mundo judío mundial y por los sucesos económicos y políticos en la Argentina.⁴⁶ La creación de instituciones comunitarias, como las asociaciones de socorro mutuo, no fue exclusivo de la comunidad judía, pues una de las necesidades más importantes del inmigrante era formar nuevos lazos comunitarios.⁴⁷ Sin embargo, dentro de la comunidad judía hubo un intento de recrear sindicatos judíos semejantes a los que habían conocido en Europa, cuya actividad ayudó a distraerse de la soledad al crear “una atmósfera de camaradería y socorro mutuo” (Avni, *Argentina* 245). Las distintas *jevrot* (sociedades) y asociaciones, según el país o región de origen, constituyeron centros sociales que se ocupaban de distintos aspectos de la vida diaria judía, la educación entre ellos. En este contexto es importante destacar la campaña que se inició en 1908 contra las escuelas comunitarias de los inmigrantes bajo el pretexto de salvar “el patrimonio espiritual de los ciudadanos argentinos” (Metz 14) de la influencia extranjera. Dentro de los círculos intelectuales, la evaluación de los imprevisibles problemas sociales provocó el cuestionamiento de los rudimentos sobre los cuales se basaba la política socio-económica argentina. Con el rechazo de las ideologías positivistas y liberales, predominantes hasta entonces, se formularon otras que vociferaban valores nacionalistas, tradicionales y criollos, y

⁴⁶ Entre estos sucesos, se destaca la recesión económica de 1906 que sacudió los negocios judíos, pero no con tanta fuerza como para que constituyera un obstáculo para los inmigrantes. Sobre los altibajos de las cifras de la inmigración entre 1907 y 1908, véanse “Tabla No. 1: Inmigrantes judíos a la Argentina 1901-1914 según los datos del Departamento de Inmigración”, Avni, *Argentina* 536.

⁴⁷ Sobre la organización de las actividades organizacionales de los inmigrantes, véase también la investigación de Baily sobre los inmigrantes italianos: “Italian Immigrants in Buenos Aires and New York City,” *Mass Migration* 69-80.

subrayaban la necesidad de que los inmigrantes los adoptaran. Las nuevas legislaciones educativas, admitidas a partir de 1905, enfatizaron el papel de las escuelas para inculcar esos valores culturales en los hijos de inmigrantes. La acusación de los nacionalistas fue especialmente fuerte contra las escuelas privadas dentro las colonias judías. La premisa de que la “especificidad cultural” del inmigrante, es decir, su identidad, estaba en conflicto con el “espíritu” de Argentina aparece, por ejemplo, en el diario *La Nación* en junio de 1914: “Las colonias judías de Santa Fe fueron señaladas como la Tierra Prometida [...] como si fueran *pequeñas repúblicas*” (15, mi énfasis). La cuestión de la “doble lealtad” corrobora la preocupación nacionalista por el tema que comenzó por ese entonces. Asimismo, hasta principios de la Primera Guerra Mundial, la comunidad judía de Argentina logró recibir alrededor de cien mil personas, que se involucraron en todas las esferas de las actividades sociales, económicas y políticas de su nuevo país.⁴⁸

El centenario argentino estuvo dedicado a las evaluaciones del papel de los inmigrantes en el desarrollo del país, al intentar responder a la pregunta formulada por Sarmiento en 1883 (*Conflicto* 63). En este sentido, Ricardo Rojas expresó su opinión en *Blasón de plata*: “La nueva posición que ahora buscamos ha de consistir en el equilibrio de todas las fuerzas progenitoras, dentro de la emoción territorial”.⁴⁹ Tanto Leopoldo Lugones en sus *Odas seculares*⁵⁰ como Rubén Darío en *Canto a la Argentina*⁵¹ elogiaron

⁴⁸ Sobre su participación en la vida económica: Laikin 131-158; Mirelman 44-52. Sobre las actividades sociales dentro de la comunidad judía: Avni, *Argentina* 194-202; Laikin 159-190; Weisbrot 87-175. Sobre los movimientos políticos judíos: Avni, *Argentina* 187-194; Mirelman 93-101; Weisbrot 57-87. También en Efraim Zadoff, *A Century of Argentine Jewry: In Search of a New Modelo of National Identity* (Jerusalem: Institute of the World Jewish Congress, 2000).

⁴⁹ Ricardo Rojas, *Blasón de plata* (Buenos Aires: Editorial Losadas, 1946) 96.

⁵⁰ Leopoldo Lugones, *Odas seculares* (Buenos Aires: Editorial Babel, 1923).

⁵¹ Rubén Darío, *Poesías completas*, ed. Alfonso Mendez Plancarte (Madrid: Aguilar, 1975).

la contribución de los colonos judíos al desarrollo agrícola del país. Al mismo tiempo, el centenario provocó la expresión de otras opiniones respecto al proceso de la modernización. Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa*⁵² postuló que “los creadores de ficciones eran promotores de la civilización, enfrente de los obreros de la barbarie, más próximos a la realidad repudiada [...] así se añadía lo falso a lo auténtico” (208). El centenario, según él, significó la crisis de la utopía para permitir la revancha de las fuerzas aborígenes vencidas. La civilización, representada por la inmigración europea, y la barbarie de los habitantes criollos, eran, de acuerdo a Martínez Estrada, dos caras de la misma moneda, “fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio” (216). Dentro de la comunidad judía, el centenario provocó la expresión de sentimientos de agradecimiento hacia la nueva patria, expresados emblemáticamente por Alberto Gerchunoff en *Los gauchos judíos*,⁵³ al enfatizar el hecho de que Argentina era realmente la “tierra de promisión” de los judíos porque les ofrecía la libertad.⁵⁴

Aunque durante la Primera Guerra Mundial Argentina fue neutral y su comunidad judía fue una de las pocas que quedó al margen de la violencia, esos años señalaron el crecimiento de una actitud social de rivalidad con los inmigrantes en general, en tanto se

⁵² Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1942). Sobre su crítica a la ideología sarmientina, ver *Sarmiento: Meditaciones sarmientinas: Los invariantes históricos en el Facundo* (Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2001).

⁵³ Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*, ed. bilingüe (Tel Aviv: Lewin-Epstein Ltd., 1997).

⁵⁴ Sobre esta obra y su importancia en el desarrollo de la narrativa judeo-argentina, consúltense: Edna Aizenberg, *Books and Bombs in Buenos Aires: Borges, Gerchunoff, and Argentine-Jewish Writing* (Hanover: Brandeis UP, 2002); Aizenberg, *Parricide on the Pampa: A new Study and Translation of Alberto Gerchunoff's Los gauchos judíos* (Madrid: Iberoamericana, 2000); Germán García, *La novela argentina: Un itinerario* (Buenos Aires: Hachete, 1970); Naomi Lindstrom, *Jewish Issues in Argentine Literature: From Gerchunoff to Szychman* (Columbia: Missouri UP, 1989); Onega, *La inmigración en la literatura argentina 1880-1910*; Leonardo Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina* (Buenos Aires: Ediciones Pardes, 1983); Saúl Sosnowski, “Contemporary Jewish-Argentine Writers: Traditions and Politics,” *Latin American Literary Review* 12 (1978): 1-4; Viñas, *Literatura argentina y realidad política*.

los percibía como “amenaza social”. En el caso de los judíos, ésta estuvo acompañada por argumentos antisemitas sobre su lealtad nacional. La participación de los obreros judíos en las filas manifestantes comenzó recién en 1906, pero llamó la atención pública inmediatamente.⁵⁵ La Declaración de Lord Arthur James Balfour en Inglaterra durante 1917 a favor de un hogar nacional para los judíos, que obtuvo el apoyo de la comunidad judía en Argentina (como en otros países), enfatizó el conflicto entre los sentimientos sionistas y nacionalistas dentro de la comunidad judía, lo que demostró para la sociedad no-judía su “cuestión de lealtad sospechosa” (Metz 17). Varios factores contribuyeron a la intensificación de este conflicto después de la guerra, entre ellos las dificultades económicas de la industria argentina en la post-guerra. La disminución del salario real y el alto porcentaje de desocupados culminaron en agitaciones sociales, que explotaron violentamente entre el 7 y 14 de enero de 1919, durante la “Semana Trágica”.⁵⁶ Lo que se inició como una huelga obrera en la fábrica metalúrgica Pedro Vasena de Buenos Aires, se convirtió en un choque entre los huelguistas y los rompeshuelguistas, apoyados por la policía. Estos eventos dieron origen a la huelga general más grande registrada hasta entonces en el país. Cuando ésta paralizó la industria, el comercio y el sistema de transporte del país, se convocó al ejército para que ayudara a la policía a restaurar el

⁵⁵ En marzo y abril de 1910, por ejemplo, los diarios importantes escribieron frecuentemente sobre temas relacionados con ellos, utilizando un tono hostil. La noche del 14 de mayo, los judíos de Buenos Aires sufrieron el primer ataque violento a manos de los “contrarrevolucionarios”. El acto de los grupos nacionalistas juveniles consistió en la irrupción a las redacciones del diario socialista *La Vanguardia* y del anarquista *La Protesta*, en la destrucción de todos sus equipos, y en el ataque a la Biblioteca Rusa judía y los locales de las organizaciones proletarias judías. Ese “conato de pogrom” se realizó ante la indeferencia policial, pero no alteró la política inmigratoria argentina

⁵⁶ Sobre la Semana Trágica, consúltense con los trabajos de: Edgardo Bilsky, *La Semana Trágica* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984); Julio Godio, *La semana trágica de enero de 1919* (Buenos Aires: Gabina, 1972); Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina* (Buenos Aires: Javier Vergara, 2003); Mirelman, *En búsqueda de una identidad*; Octavio Piñero, *Los orígenes y la trágica semana de enero de 1919* (Buenos Aires: Bellsolá, 1956); Nahum Solominsky, *La semana trágica* (Buenos Aires: Congreso Judío Mundial, 1971).

orden, ya que una “cierta pasividad de la policía ante la falta de órdenes por parte del Ejecutivo, dubitativo sobre la conveniencia o no de reprimir a los huelguistas, generó la imagen de un vacío de poder” (Devoto, *Nacionalismo* 113). A las fuerzas oficiales se juntaron grupos civiles como la Guardia Blanca y La Liga Patriótica Argentina, patrocinados por entidades nacionalistas.

El enfrentamiento entre efectivos de la policía y del ejército (apoyados por muchos representantes de la clase alta y el gobierno radical) y los obreros, vistos por los primeros como anarquistas apoyados desde el exterior, expresó la reacción general contra los agitadores extranjeros del movimiento obrero. La elite, con sus prejuicios contra los inmigrantes, los rusos especialmente (de los cuales casi 80% eran judíos), postuló que la huelga general había sido planeada desde afuera por influencia de la revolución rusa. El ataque, por lo tanto, fue parte de una atmósfera de “alarma roja” y de la reacción general hacia a “los obreros rebeldes [...] personajes extranjeros y a lugares e instituciones que imaginaban vinculados directa o indirectamente con los ‘revolucionarios’” (*Nacionalismo* 126). La violencia dirigida especialmente hacia las instituciones judías y sus miembros se originaba en otros factores, como la propaganda y educación antisemitas por parte de ciertos núcleos católicos, y un elemento personal que aumentó la agresión “del saqueo y pillaje de bienes y dineros judíos” (Mirelman 93), por parte de ciertos policías.⁵⁷ El

⁵⁷ La editorial Hermanas de las escuelas cristianas publicó en 1917 dos libros para las escuelas elementales y secundarias del país, *La tierra y La Argentina*. Éstos contenían afirmaciones despectivas sobre los judíos, acusándolos de ser prestamistas y usureros. El Barón Hirsch fue culpado en estos textos por intentar crear una nueva Palestina en la Argentina. En este contexto, la Iglesia católica argentina tuvo un papel importante en la fomentación antisemita; apoyó en sus templos y en sus círculos callejeros, muchos de los actos contra los judíos. De este modo, por ejemplo, el 22 de diciembre de 1918, monseñor Napal habló en la esquina de Junín y Corrientes, en el corazón de barrio judío Once, y calificó de “traidores” a los judíos del país, y los responsabilizó de la situación de escasez. Más información sobre la Semana Trágica y sus consecuencias: Avni, *Argentina* 319-29; Baily, *Movimiento* 47-60; Laikin 98-100; Mirelman 83-93, 199-202. Sobre el antisemitismo y la iglesia católica argentina: Graciela Ben-Dror, *Católicos, nazis y judíos: la iglesia argentina en los tiempos del tercer reich* (Buenos Aires: Lumiere, 2003).

diario *Crítica* informó que aquellos “hicieron lo que pudieron en tres días de expansión antisemita. En el asalto de la calle Victoria se perdieron como 300 pesos y varias alhajas” (Mirelman 93). Para muchos de los agresores ésta fue la oportunidad para sacar también un provecho personal. Ningún cálculo oficial estimó el costo humano de estos acontecimientos, pero los números varían entre 850 y mil muertos, y entre 3.500 y 5.000 heridos, incluyendo judíos (Laikin 99). Los ataques en los barrios del Once y Villa Crespo (en los cuales vivían muchos judíos) tuvieron consecuencias importantes dentro de la comunidad judía. Al comprender que sus derechos podían ser violados también en esta nueva “tierra prometida”, su reacción frente al antisemitismo nacionalista fue la consolidación de diversas instituciones judías y el mejoramiento de las relaciones con las autoridades oficiales. El Comité de la Colectividad, la organización principal, se formó para proteger a la población judía; no obstante, como señala Mirelman, “apenas la atmósfera pareció tranquilizarse, la comunidad judía volvió a sus mezquinas rencillas en torno de la representación” (102). La segunda década del siglo XX se caracterizó por una sensación de confianza en las instituciones nacionales, lo que también significó el motivo central de la demora en crear un cuerpo representativo de todas las asociaciones judías.

Una consecuencia del mejoramiento de las relaciones con el gobierno fue la disposición especial de la cual disfrutaban los judíos en esos años. Al observar la exigencia de presentar pasaportes válidos y certificados policiales extendidos por las autoridades de los países de origen al entrar al país, se destaca el caso de los judíos (a menudo refugiados de la Revolución rusa), cuya documentación insuficiente hubiera significado, en circunstancias regulares, la negación total de su entrada. En noviembre de 1921, el gobierno autorizó al Gran Rabino de la Congregación Israelita de Buenos Aires,

Samuel Halfon, responder con su firma por el arribo de “parientes” (entendidos como inmigrantes independientes) a Argentina con el propósito de juntarse con sus familiares. No obstante, la abolición de los arreglos concernientes a la inmigración judía no significó de ningún modo el desvío de la tendencia de la política restrictiva contra ellos.

La crisis mundial de 1929 hizo que la Argentina se sumara a los países de inmigración que adoptaron políticas que limitaban el ingreso de extranjeros. Esos cambios económicos y sociales impulsaron la reconsideración radical del lugar que debía ocupar la inmigración en el pensamiento demográfico argentino. El nuevo componente en la selección del inmigrante deseado se acentuó sobre los aspectos étnicos y raciales. De esta forma, hubo un desplazamiento “del viejo tabú de la supuesta contaminación del inmigrante, denunciado por la xenofobia del Centenario como un presunto portador de locura, enfermedad venérea, alcoholismo o agente subversivo” (Senkman, *Argentina* 113). El alzamiento del ejército el 6 de septiembre de 1930 convirtió al general José Félix Uriburu en presidente de facto de la República. Apenas tres meses después, el nuevo gobierno emitió otro decreto de inmigración, seguido, dos años más tarde, por severos reglamentos publicados en enero de 1933, el mes que Alemania nombró a Adolf Hitler ministro de gobierno.

La declaración del boicot total a los judíos en Alemania llevó a miles de los judíos europeos a emigrar. Esta tercera ola aprovechó los vínculos familiares para entrar al país a pesar de las duras restricciones. Los reaccionarios identificados en diversos grados con la ideología nazi buscaron atraer más seguidores por medio de publicaciones antisemitas, junto con la política autoritaria y fascista de Uriburu y Agustín Justo (gobernantes durante 1930-1932 y 1932-1938 respectivamente), todo lo cual intimidó a la comunidad

judía.⁵⁸ Esas fueron las causas por las cuales se transformó el Comité contra el Antisemitismo en una nueva organización, la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas) en 1936, para crear una coordinación de todas las organizaciones judías argentinas frente a la situación. Ese año, a pesar de las nuevas restricciones, se intensificó la inmigración judía, impulsada por el miedo a los regímenes fascistas europeos y al nazismo.⁵⁹ La política reaccionaria llegó a su máximo rigor en 1938 con otro decreto, cuyo objetivo principal era reprimir el ingreso clandestino de refugiados – judíos centroeuropeos especialmente– procedentes de la Europa nazi, que lograron entrar cruzando las fronteras de Brasil y Uruguay.

La Segunda Guerra Mundial, en la cual Argentina declaró su neutralidad, significó una época de desarrollo económico para el país. Desde la perspectiva de la condición de los judíos en Argentina y en el mundo, se destaca el hecho de que a pesar de que durante los dos primeros años de la guerra fue posible salvar a numerosos judíos con la posibilidad de emigrar, la rígida política argentina hacia los inmigrantes no cambió.⁶⁰ De hecho, como concluye Senkman, “en la agenda de sus prioridades geopolíticas de sus relaciones internacionales, ni a EE.UU. ni tampoco a Argentina les interesó el problema” (*Argentina* 427). Aunque la mayoría de los refugiados que sí lograron ingresar a Argentina hasta 1945 entró de manera ilegal (o semi-legal), cabe señalar que Argentina

⁵⁸ Al principio de la década de los treinta, la comunidad judía de Argentina contaba con 131.000 miembros en Buenos Aires, 12.500 en Rosario, 5.300 en Córdoba y otros 36.659 residentes de las colonias agrícolas. Véanse Avni, *Argentina* 388-390; Mirelman v.

⁵⁹ Entre 1934 y 1937 se calcula que ingresaron a la Argentina entre 15.000 y 17.000 judíos de Alemania, Polonia y Rumania. Avni, *Argentina* 425-29.

⁶⁰ Durante los años de la guerra, las puertas permanecieron cerradas para los judíos europeos en casi todos los países de inmigración, inclusive en Palestina, dominada todavía por Inglaterra. Véase las conclusiones de Senkman al respecto, *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables 1933-1945* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991) 421-30. También en Ben-Dror 177-84.

recibió durante la guerra más inmigrantes judíos que ningún otro país, excepto Palestina. La cuestión inmigratoria de los refugiados en Argentina fue problemática ya a partir de la guerra civil española, pero el dilema de la inmigración de refugiados judíos agregó otro elemento racial negativo mediante la imagen popular del judío visto como “extranjero” desconfiado, “enemigo” nazi, a la vez que “comunista peligroso”. La post-guerra, junto con las consecuencias del Holocausto y la presión para llegar a Palestina (por falta de otras alternativas) por parte de los refugiados sobrevivientes, fue marcada por la resolución de la organización de las Naciones Unidas de crear el Estado de Israel el 14 de Mayo de 1948.

I.10 Ser judío argentino a partir de 1948

El primer artículo de la Ley del Retorno del Parlamento israelí, promulgado el 5 de julio de 1950, declara que: “Todo judío tiene derecho a inmigrar al país”. De este modo, asegura un refugio para cualquier judío del mundo. La fuerza moral tras la Ley del Retorno, consecuencia de la tragedia europea, se concretó en el deseo de tener un hogar cuyas puertas quedaran siempre abiertas para la inmigración judía (*Alia* – ascenso a Israel). Además, expresaba la obligación y la responsabilidad del Estado de Israel de ayudar a los judíos, fuera de las fronteras geográficas del país, según las circunstancias. Esta fuerza adquirió, varias veces, un carácter conflictivo al tener que enfrentarse con el tema de la soberanía estatal y sus límites.⁶¹

⁶¹ Durante la década de los setenta, Israel dirigió una larga campaña diplomática, económica y pública, apoyada por los Estados Unidos, para asistir a la salida de los judíos de la Unión Soviética. En la década de los ochenta, un largo y secreto esfuerzo diplomático de Israel posibilitó la salida de casi toda la comunidad judía de Etiopía, en dos operaciones clandestinas. A diferencia de estas circunstancias en las cuales operó Israel, durante 1976, en una acción del comando israelí en el aeropuerto de Entebbe, Uganda, se liberaron

En el caso de la comunidad judía argentina y su estrecha relación con Israel, esa conflictividad tuvo varias formas. En primer lugar, se destaca a partir de 1948 –a propósito de la dificultad de conseguir suficientes fondos locales para mantenerse–, una dependencia de las instituciones judías argentinas en la Agencia Judía, una organización semi-autónoma, que precedió a la formación del Estado de Israel y se encargó de los asentamientos judíos en los territorios de Palestina-*Eretz Israel*. Además, al observar las corrientes ideológicas del sistema educativo judeo-argentino, sobresale el predominio del sionismo a partir de 1948, como una ideología principal, y del hebreo que reemplazó al idish. La expresión de la identidad judeo-argentina de diferentes modos religiosos, culturales y étnicos, se transformó para girar en torno de las actividades sionistas, como la celebración del día de Independencia de Israel y la capacitación educativa en Israel.⁶²

La formulación de la identidad judía en Argentina (como en otras partes) no era solamente un asunto personal y comunitario, también tenía que ver con el hecho de ser “considerados como tales por sus semejantes no judíos y la sociedad gentil” (Mirelman 55). La opinión de la sociedad general tiene mayor importancia al volver a la complejidad de la relación que existe entre la comunidad judeo-argentina e Israel. La confusión lingüística entre el término “israelita” e “israelí”, que vuelve a la cuestión de la “doble lealtad” (elevada a menudo por los nacionalistas argentinos), y los siguientes ejemplos, son una muestra del carácter conflictivo de esta relación. En mayo de 1960 agentes del *Mosád* israelí secuestraron en Buenos Aires al criminal de guerra Adolf Eichman y lo

a 56 judíos secuestrados por terroristas. Las decisiones políticas de Israel en cada situación variaron, de acuerdo a las circunstancias y la gravedad del caso, provocando muchas veces una fuerte crítica internacional.

⁶² Más información sobre las conexiones con el Estado de Israel: Ra'anán Rein, *Argentina, Israel y los judíos: Encuentros y desencuentros. Mitos y realidades* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2001); Efraim Zadoff, *A Century of Argentinean Jewry*.

llevaron a Israel para juzgarlo. Este acontecimiento generó una nueva reacción antisemita en Argentina y contribuyó a la imagen del estado judío como un país imperialista (Rein, “The Eichman Kidnapping” 101-20). Asimismo, durante la “Guerra sucia”, la situación de los judíos desaparecidos presentó, para todas las partes involucradas, un dilema fundamental. Los representantes diplomáticos israelíes debían enfrentar una situación ambivalente, ya que como diplomáticos tenían que negociar con cualquier gobierno en el poder, especialmente al considerar los negocios de la venta de armas entre Israel y Argentina en aquella época y el delicado balance bilateral recuperado después del secuestro de Eichman. Por otro lado, como representantes del estado judío, no podían ser indiferentes a la condición de los judíos perseguidos.⁶³ A la vez, había que considerar la intervención en los asuntos comunitarios internos, representados por la DAIA, con mayor sensibilidad, especialmente cuando se trataba de la ayuda a sus miembros en peligro. Cuando la Junta fue reemplazada por un gobierno democrático en 1983, y se reveló la verdadera escala de las atrocidades, se acusó a los líderes de la comunidad judía y a los representantes israelíes de falta de acción para salvar a algunos de los mil judíos muertos y desaparecidos. Aunque durante los años del “Proceso” los representantes de la Agencia Judía actuaron de diferentes maneras para encontrar, liberar y ayudar a salir del país a miembros de la comunidad que fueron detenidos, al ser una organización civil, dirigida por el gobierno israelí, estaba limitada en sus acciones. A pesar de los reportajes sobre las

⁶³ Sobre la diplomacia israelí durante estos años, véanse: Rein, *Argentina, Israel y los judíos*; Zadoff, “Israel y la violación de los derechos humanos en Argentina,” ed. Ministerio de Relaciones Exteriores, Estado de Israel, 30 marzo 2004 <<http://www.mfa.gov.il/desaparecidos/dincommispen>>. Cabe destacar también aquí la acusación del periodista Marcel Zohar en *Shalaj et ami la'azazel: Begidah be-khahol lavan: Yisra'el ve-Argentinah: Kakh hufkeru Yehudim nirdefe shilton ha-generalim* (Tel-Aviv: Tzirin, 1990) de la insuficiente acción por parte de la embajada israelí en Buenos Aires durante los años del *proceso* y la falta de compromiso para salvar judíos perseguidos por la Junta.

torturas y el antisemitismo en las cárceles y los campos de concentración clandestinos,⁶⁴ la reacción de Israel estaba condicionada por factores tales como los negocios de la venta de armas y el deseo de mantener buenas relaciones con Argentina, cuya larga política de neutralidad en el conflicto árabe-israelí era de gran valor, y por intereses políticos y económicos entre los dos países.

Los dos atentados terroristas en Buenos Aires durante la década de los noventa también forman parte de ese vínculo. El primer ataque, el 17 de marzo de 1992, contra la embajada de Israel en Buenos Aires, causó la muerte de 23 personas. Dos años después, el 18 de julio de 1994, en el atentado dirigido contra el edificio de la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina) y la DAIA, murieron 89 personas. Aunque nunca se encontraron los responsables de estos actos de terror, varias pistas indicaban los lazos con la organización de *Jizbalah*, y los países de Irán, Líbano y Siria.⁶⁵ Esos sucesos enfatizan la complejidad de las relaciones bilaterales entre Israel, Argentina y los otros países involucrados; asimismo, reflejan la confusión, señalada anteriormente, respecto a los vínculos entre Israel y la comunidad judeo-argentina que se manifiesta a menudo en la identificación del judío como “agente” israelí en su país de residencia.

Al concluir esta introducción histórica, se destacan varias etapas en la aculturación de los judíos en Argentina: el arribo a la Argentina se caracteriza por ser un tiempo de “sobrevivencia” –escapar de *pogroms*, llegar a la nueva tierra, ser aceptados como iguales. La segunda etapa tiene que ver con la integración socio-política y el

⁶⁴ Jacobo Timerman, *Preso sin nombre, celda sin número* (Nueva York: Random Editores, 1981); Hugo Vezzetti, *Historia y memoria del terrorismo de estado en la Argentina*, working paper 8 (College Park: Latin American Studies Center, 2001); *Nunca más: the Report of the Argentinean National Commission on the Disappeared* (New York: Farrar Straus Giroux, 1986).

⁶⁵ Véanse los documentos relevantes en Jorge Lanata y Joe Goldman, *Cortinas de humo: Una investigación independiente sobre los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA* (Buenos Aires: Planeta, 1994).

establecimiento de las principales instituciones comunitarias, junto con cierta vacilación personal por parte de la primera y segunda generación de judíos argentinos, que no se consideraba ni como “gauchos judíos” ni como “ciudadanos de primera”. Las siguientes generaciones, con menos memoria histórica y formación judía tradicional, parecen ya parte del colectivo argentino al manejar los códigos idiomáticos y las costumbres. La creación del Estado de Israel contribuyó, en este sentido, a la modificación de la imagen del judío “diaspórico” –débil, perseguido, sumiso, poco combativo–, al ofrecer otra figura “recuperada”, cuyo “cuerpo físico”, esta vez, estuvo plantado en su tierra.⁶⁶

La riqueza de la vida social, cultural y política de la colectividad judía testimonia el éxito del proceso de aculturación. No obstante, como demuestran los últimos ejemplos, queda abierta la pregunta respecto al significado de la integración para el desarrollo de la identidad personal y colectiva a principios del siglo XXI. A la vez que continúan los desafíos comunitarios como el enfrentamiento constante con actos antisemitas esporádicos y la singularización del judío como un agente “extranjero” dentro del cuerpo nacional, la comunidad judeo-argentina se declara como una “fuerza creadora de una comunidad dispuesta a preservar el legado de una rica tradición cultural y honrar la memoria de las víctimas del odio irracional”.⁶⁷ El esfuerzo por mantener activos sus marcos educativos y culturales (como todas sus instituciones religiosas y sociales) a pesar de ciertas dificultades corrobora, además, la importancia de los valores declarados por la

⁶⁶ Sobre la revitalización de la imagen del judío “diaspórico” y su recuperación en el símbolo del fuerte orgulloso *sabra* (el judío nacido en Israel, *Ha-zabar ha-ge'e* labrador de la tierra), véanse la colección gráfica en los archivos centrales sionistas de la *World Zionist Organization*, zionistarchives.org.il, 4 abril 2003 <www.zionistarchives.org.il>.

⁶⁷ AMIA: declaración de objetivos, AMIA.org, 13 marzo 2003 <www.amia.org.com.ar>.

comunidad, como la “Continuidad” y “Memoria” en el desarrollo comunitario y individual. Durante los ochenta y noventa, por ejemplo, dos temas centrales fueron el enfoque de la comunidad: la nueva pobreza judía y la asimilación. La creciente miseria, debido a la inestabilidad económica, promovió en 1991 la creación de nueva organización comunitaria de asistencia mutua, la Fundación *Tzedaká* (caridad). La Alianza Solidaria, formada en 1996 por la AMIA, el *Joint* y la Fundación *Tzedaká*, ofreció una red de servicios sociales para la gran cantidad de familias judías que vivían en villas miseria o en la calle. Un factor importante, que se relaciona con el alejamiento de las instituciones judías y la asimilación, era la imposibilidad de sufragar los gastos de “pertenencia” a los clubes sociales, escuelas y sinagogas. Asimismo, el descenso de la matriculación en colegios judíos durante esa época se vincula con los problemas económicos surgidos desde la hiperinflación de los ochenta, que impactaron a la clase media a la cual pertenecían muchas familias judías. Un trabajo que se realizó en 1998 en las escuelas judías determinó que más de 65% de la comunidad no estaba asociado con ninguna organización comunitaria (Chab 211).

Después de los atentados, comienza una serie de cambios institucionales, entre ellos, el aislamiento de la AMIA de la DAIA. El trauma de los dos actos terroristas no sólo sacudió internamente a la colectividad, sino que le creó problemas adicionales. La caída del Banco Mayo en 1999 marcó la destrucción del último eslabón de la cadena financiera que durante años había sostenido la red comunitaria. Con respecto a la organización Memoria Activa, fundada por los familiares de las víctimas de la AMIA, se destacan la división y el conflicto relativos a la intervención de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el tema del atentado. Más que todo, la

desintegración interior a principios de siglo XXI indica, de nuevo, la diversidad sectorial comunitaria y la segregación ideológica, política e institucional, rasgos que caracterizaron la colectividad judeo-argentina desde su principio.

Cierro este capítulo regresando a mi punto inicial respecto al archivo de la *argentinidad* y de la experiencia judeo-argentina. Hasta el momento, se ha destacado una complejidad de razonamientos que influyeron en la decisión de emigrar a la Argentina y reformular ahí una nueva identidad nacional. Los factores socio-económicos, políticos y culturales indican que la construcción de la identidad judía argentina estuvo vinculada a procesos históricos generales, en Argentina y en otras partes, dentro de los cuales los judíos participaron pasivamente y de manera activa, de acuerdo a cada circunstancia. No obstante, esa revisión del marco histórico ignoró un elemento fundamental; la manera en la que se registró esa experiencia en la memoria personal y sus implicaciones para el desarrollo de la identidad judeo-argentina. La faceta subjetiva y personal, por ende, será el enfoque de los siguientes capítulos.

*The Jews are not a historical people
And not even an archaeological people, the Jews
Are a geological people with rifts
And collapses and strata and fiery lava.
Their history must be measured
on a different scale. Yehuda Amichai*

Capítulo II

La historia alternativa, un diálogo constante

Al principio de este trabajo señalé el enfrentamiento entre la voz personal que relata el pasado y lo que se reconoce como una historia oficial, grabada en la memoria colectiva nacional y comunitaria, y destacué lo que implica revisar el archivo y reconstruirlo para plantear un nuevo discurso con respecto al pasado y a la manera en la cual ha sido archivado. En el caso de Argentina, la cuestión en torno a quién se otorga la palabra, en qué consiste su autoridad y cómo se legitima su voz, revela la necesidad de enfocar la anulación de la distancia entre el pasado y su narración, y de redefinir los archivos personales en el nuevo espacio fronterizo. Este acto, asimismo, requiere reformular el modo en el que ciertas experiencias colectivas –por ejemplo, el proceso de aculturación de los recién llegados de Europa, o el surgimiento del nacionalismo argentino y su impacto en el desarrollo de la identidad deseada por las instituciones oficiales del país– fueron preservadas en el archivo de la comunidad.

Mi argumento respecto al diálogo con la historia oficial en Argentina y la reconstrucción del archivo debe comenzar por una aclaración relativa a mis propuestas. Cabe destacar, ante todo, que ninguna de las novelas que serán estudiadas a continuación plantea *anular* los sucesos históricos destacados al inicio de este trabajo, ni tampoco disputar su veracidad o fijación como hechos históricos concretos, grabados en el imaginario colectivo. Todas las novelas aceptan la importancia de los eventos socio-culturales, económicos y políticos documentados por la Historia, en el desarrollo nacional argentino y en la formación de la identidad deseada por el grupo migratorio judío. De este

modo, no cabe duda que tanto el arribo de los inmigrantes a las colonias del Barón Hirsch como el establecimiento de las instituciones comunitarias, junto con la integración dentro de la sociedad argentina, o la participación económica, política y cultural en el “corpus” nacional, se registran en la memoria colectiva como eventos “históricos”. Lo que intentan las novelas es, más bien, centrarse en ciertos acontecimientos del pasado para examinar *cómo* se inscriben en el archivo colectivo y *en qué medida* se diferencian sus versiones de lo que se registra en la memoria personal, para luego ofrecer varios modos de ruptura con el esquema oficial. Para señalar casos puntuales: *A las 20:25 la Señora entró a la inmortalidad* (1981), de Mario Szichman (1945), se burla del intento integrador de sus personajes, inmigrantes judíos de Polonia, y apunta la problemática de la “doble identidad” –ser judío o ser argentino– que domina su modo de pensar; *Lenta biografía* (1990), de Sergio Chejfec (1956), se centra en la casualidad de un destino al relacionar la vida del protagonista en Argentina con el pasado europeo de su padre, sobreviviente del Holocausto, y al reinterpretar la noción de la memoria colectiva y sus significados; *Mozart lo hayá yehudí (Mozart no era judío)* (1992), de Gabriela Avigur-Rotem (1945), propone revisar la historia desde el “verdadero” destino entendido como Israel, la tierra prometida. Desde ahí, Argentina se ve como una anécdota más en la historia del gran Éxodo judío. *El árbol de la Gitana* (1997), de Alicia Dujovne Ortiz (1945), enfatiza la hibridez cultural y racial como modelo para interpretar la realidad argentina y el papel de los inmigrantes en la formación nacional; *La logia del umbral* (2001), de Ricardo Feierstein (1942), cuestiona los conceptos de “integración” y “crisol de razas” al destacar los fracasos de la presencia judía en Argentina a lo largo de un siglo; y *Una vez Argentina* (2003), de Andrés Neuman (1977), revisa la historia argentina a partir de la

redemocratización y desafía la “nacionalidad” como única manera para pertenecer a un abismo. Estas novelas, en suma, que usan distintas técnicas narrativas, constituyen diferentes espacios en los que se imaginan otras posibilidades de narrar el pasado y de reinterpretarlo, y lo logran por medio de la desestructuración de la historia oficial y su reinterpretación a través del prisma personal.

Mi segundo objetivo es revisar los significados de dos categorías: al caracterizar los textos como creaciones literarias “argentinas” y “judías”, cabe preguntar qué requisitos deben cumplir para ser definidos como tales. ¿Es suficiente destacar unos datos biográficos (la nacionalidad o residencia argentinas; la descendencia y tradición judías, por ejemplo) para nombrarlas narraciones judeo-argentinas? *Mozart lo hayá yehudí* es una novela publicada en Israel que apareció por primera vez en hebreo y se dirigió a un público de lectores que, en su mayoría, no estaba familiarizado con la historia de la inmigración a la Argentina. *Una vez Argentina*, que utiliza un lenguaje “híbrido” de castellano porteño y español castizo, se publicó en Barcelona y pertenece a un autor que se identifica como hispano-argentino. *Lenta Biografía*, aunque narra la historia desde Argentina, enfoca un espacio lejano –la Europa nazi– y sólo alude a Buenos Aires cuando menciona el difícil proceso de narrar aquel pasado. Al examinar, entonces, el diálogo que se establece entre estas narraciones y la Historia general, propongo re-evaluar los significados de los rasgos “judíos” y “argentinos” y observar cómo se manifiestan dentro de los textos, para luego apuntar nuevas estrategias para relacionarlos con los archivos colectivos.

La novela seleccionada para comenzar este análisis revisa *toda* la experiencia migratoria judía en la Argentina del siglo XX y plantea desestructurar varios “mitos” y

suposiciones históricas referentes a la medida en la cual se logró una integración en el país. Este capítulo tratará sobre la tensión entre un sueño y la imposibilidad de realizarlo, y la relevancia del “lugar común” –la integración de los inmigrantes– en el desarrollo personal y la construcción del archivo colectivo. Por lo tanto, comienzo este análisis con el retorno a la crisis de la “doble identidad”, estudiada ya por varios críticos,¹ y la “clásica” problemática de la existencia judía. La identidad personal depende del contexto social e histórico; de este modo, se produce un conflicto cuando a la pertenencia “nacional”, entendida como una sensibilidad cultural, social y simbólica, caracterizada por ciertos rasgos etnográficos y raciales, por intereses comunes y por una geografía que delinea un espacio determinado (Bhaba 1), se imponen elementos de identificación que remiten a *otros* espacios. En nuestro caso, la problemática alude a la yuxtaposición de elementos derivados de la religión y cultura judías y de rasgos identificadores nacionales, como la residencia y participación civil, que pueden ser percibidos como antagónicos. El dilema de la “doble identidad”, por ende, trata de la pertenencia, por un lado, a la comunidad imaginada nacional y, por otro, a la del pueblo judío. Asimismo, se percibe a la vez como un conflicto interior y exterior. En el caso de los judíos argentinos, implica mantener un equilibrio: aclarar la “lealtad” civil y espiritual a la nación y redefinir constantemente sus vínculos con la “argentinidad” mientras se conserva la raíz judía y la afiliación (formal e informal) con las instituciones que representan a la colectividad.

¹ Entre los trabajos críticos sobre el tema de la “doble identidad” judeo-argentina están los siguientes: *Books and Bombs in Buenos Aire* de Edna Aizenberg; DiAntonio and Glickman, *Tradition and Innovation: Reflections on Latin American Jewish Writing*; Florinda Goldberg, “Literatura judía latinoamericana: Modelos para armar”; Santiago Kovadloff, “Un lugar en el tiempo”; Lindstrom, *Jewish Issues in Argentine Literature*; Leonardo Senkman, *La identidad judía*; Sosnowski, *La orilla inminente*. Una lista completa de estos trabajos aparece al final de esta investigación.

Vista por la sociedad general, la “doble identidad” judía consiste en el desafío a esa lealtad al acusar al judío por su pertenencia a dos naciones –Argentina e Israel/pueblo judío– y al excluirlo retórica y prácticamente del corpus nacional hasta años recientes.

II.1 La intangibilidad de un sueño en *La logia del umbral*

En 2001, se publica en Argentina *La logia del umbral* de Ricardo Feierstein, novela que relata la odisea de la familia Schvel, inmigrantes rusos que arriban a principios del siglo XX a la colonia Moisesville, en la provincia de Santa Fe, financiada por los fondos de la organización del Barón Hirsch. La obra, que relata la experiencia migratoria desde la llegada en barco de los inmigrantes hasta los festejos centenarios organizados en Buenos Aires para celebrar los logros de la empresa agrícola, comienza y concluye con el atentado contra el edificio de la AMIA (donde se ubicaban las oficinas de la organización comunitaria judía) en la calle Pasteur 633. El primer capítulo, titulado “Llegada: 18 de julio de 1994”, comienza por el desfile en las calles de Buenos Aires y se centra en Mariano Moisés Schvel, quinta generación en el país, en camino hacia la Plaza de Mayo:

[...] he sido elegido para culminar la carrera de postas cuyo sentido atrapé desde el comienzo. Esta aventura comenzaba allá en la provincia de Santa Fe, en Moisesville, y a cuyo esotérico crecimiento accedí luego de prolongada preparación iniciática. El misterio principal, supe, era carecer de misterio. Se explica: nadie solicita a nadie que cumpla tarea específica. El nombre, la consigna cifrada, la epifanía enceguecedora – el portón de entrada a la “logia del umbral” – carece de símbolos, avisos, prevenciones. [...] Y de pronto, cuando caballo y jinete estamos por cruzar la calle Tucumán, cruje el espanto. Un ruido gigantesco, una obscena ráfaga de viento que me desprende de la montura y revolea por el aire. Todo se vuelve negro, el rugido ensordecedor parece indicar que, con la oscuridad de un eclipse gigante, ha llegado el fin de mundo. (*La logia* 13-14)

Lo que al principio parece la realización de un sueño –establecerse en “esta tierra que parecía manar leche y miel” (12) – se revela como la destrucción del mito fundador que vio a la Argentina como la nueva “tierra de promisión”: Mariano Schvel, al entrar en el centro de la ciudad, queda atrapado en la explosión del acto terrorista bajo los escombros del edificio. Este acontecimiento que abre y cierra la novela, impulsa la revisión del pasado y de la integración judía. Mediante un *flash back*, el texto salta al momento del arribo a la colonia. El nuevo horizonte se reconoce por el signo de la muerte, cuando los inmigrantes chocan con los gauchos. El malentendido verbal y cultural culmina en el asesinato de la primera víctima de la colonia, el tatarabuelo Moishe Schvel, padre del hijo primogénito de la colonia –Mauricio Argentino– y en la venganza de los recién llegados contra el agresor.

Si el motivo de la inmigración fue el deseo de escapar de los horrores antisemitas en Europa para seguir un nuevo destino, el primer enfrentamiento expone la posible repetición de la historia. La nueva “tierra de promisión”, en consecuencia, se desenmascara de su matiz legendario, aunque no se convierte todavía en un “paraíso perdido”. En varios momentos el texto alude a la obra de Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos* (1910). En primer lugar, ambas obras celebran un centenario de activismo; un siglo de independencia nacional en el caso del texto de Gerchunoff, y otro de la empresa colonizadora judía en la obra de Feierstein. No obstante, *La logia* parodia la imagen idílica presentada en la novela de Gerchunoff y critica su visión inocente y ficticia. Mientras que la obra de Gerchunoff enfatiza los logros de la integración social en Argentina mediante el dominio de la lengua española, la adaptación de las costumbres culturales y el éxito de los asentamientos agrícolas, Feierstein destaca en su obra la duda

referente a la aceptación de los judíos, puesto que el contexto nacional durante el siglo XX refleja otra realidad.

La falta de una linealidad cronológica en *La logia* resulta en la narración de diferentes momentos del pasado y del presente que aluden a los motivos de la *logia* y del *umbral* como símbolos de la existencia judía en el país. El primer momento regresa a 1978, al velorio del bisabuelo Mauricio, cuando se descubre una libreta negra, cuyas páginas cubiertas por signos cabalísticos ocultan la existencia de una logia misteriosa llamada *la logia del umbral*. En estilo policial, la narración se detiene en el intento de descifrar las huellas místicas y el significado de aquel misterio: “–Son distintas partes – explicó Salomón, mientras pasaba las páginas entre sus dedos y releía trozos, para recordarlos. –Por ejemplo, lo último tiene que ver con esa letra “**Mem**” (o “M” en castellano) que él afirma es ‘la de esta generación’. La nuestra, supongo. Hay toda una serie de consideraciones que parecen cabalísticas” (*La logia* 42). El misterio culmina al relacionar la letra ‘מ’ (*Mem*) que se ubica en la mitad del alfabeto hebreo con una leyenda mística sobre el “ojo” del mundo, cuya pupila simboliza a la ciudad sagrada de Jerusalén, y dentro del cual se refleja el Templo del Señor. El lector, por ende, preguntaría qué significa esa letra y por qué representa a la generación intermedia, es decir, a los hijos y nietos de aquellos inmigrantes judíos que construyeron sus nuevas vidas en la colonia. Al mismo tiempo, cuestiona la relevancia de la metáfora, citada por el bisabuelo Mauricio, del judío quien siempre parece estar en otra parte, en el espacio fronterizo (como el umbral), entre lo marginado y lo aceptado. En este contexto, el apellido *Schvel*, que en idish designa al umbral, parece aludir tanto a un destino predeterminado como a un fin

elegido voluntariamente por los miembros del clan familiar, y junto con la letra “Mem” designa al espacio limítrofe en el que se ubica el judío argentino.

La confusión que emerge en el caso particular de los Schvel se relaciona, también, con el caos general del país previo al golpe militar de 1976. El intento de seguir las huellas de la libreta lleva a los parientes a comunicarse por equivocación con algunos representantes anónimos de las fuerzas armadas. A Salomón, el mayor de la generación intermedia, en cuya casa se reúnen los parientes para descifrar el misterio, se lo llevan una noche dos hombres desconocidos para interrogarlo brutalmente sobre los secretos de la logia y su significación. Asustado y confundido, comprende que las sospechas recaen sobre él por ser cómplice en la planificación del (inexistente) “Plan Andinia” de conquistar la Patagonia para establecer ahí un estado judío independiente.² La novela cuestiona la medida en la cual algunos sectores perciben la presencia judía en Argentina al destacar ese mito popular sobre el “plan” de monopolizar los recursos argentinos y formar ahí una nueva patria judía. De este modo, con la acusación por parte de los representantes de las fuerzas armadas se registran prejuicios antisemitas que prevalecen en el imaginario popular argentino. La noción de la logia que nace de la libreta del bisabuelo se concretiza, por ende, en una imagen típica y monstruosa del judío infame, siguiendo el perfil que aparece en “Los protocolos de los sabios de Sión”.³ La decisión de

² Para más información sobre el mito del Plan Andinia, consúltese: *El Plan Andinia: estrategia sionista para apoderarse de la Patagonia argentina y chilena* (Santiago: Alfabeto Impresores, 1987); La publicación de la DAIA sobre el tema, *Versión argentina de la mayor superchería del siglo: Radiografía del Plan Andinia y de otros infundios* (Buenos Aires: DAIA, 1975); y el ensayo político: *El Plan Andinia, o, el nuevo estado judío* (Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden, 1965).

³ *Los protocolos de los sabios de Sión* se publica originalmente en el siglo XIX por un administrador de la Rusia Zarista, y se considera uno de los plagios políticos más notorios en la era moderna. Este ensayo ficticio enfoca el supuesto plan judío de controlar al mundo mediante la monopolización de los mercados. Una de las posibles fuentes de esta creación antisemita es el ensayo satírico de Don Francisco de Quevedo, “La Isla de los Monopantos”, publicado durante el siglo XVII en España. Véase el comentario de Luisa

Salomón de emigrar inmediatamente a Israel para nunca más volver a su país natal indica que para él Argentina ha dejado de ser un hogar deseado.

Con la redemocratización, se descifran ciertos asuntos, silenciados durante la dictadura, y se modifican los *lieux de mémoire* del archivo colectivo nacional y comunitario. Esto implica repensar cuán integrados a la cultura y a la sociedad argentinas estuvieron los judíos. Los representantes de la generación “mem” regresan a la colonia para descubrir ahí otros índices respecto al origen familiar. En ese mismo espacio, también se descubre el significado de la logia. La novela, que usa las letras hebreas como símbolos cargados de una “verdad”, propone solucionar el enigma mediante un juego cabalístico: a la letra *mem* que representa la generación intermedia (encargada de la misión de resolver el misterio y de relatar esa historia a las próximas generaciones), la antecede otra letra hebrea –*aleph* (א)– la primera del alfabeto, que simboliza, a su vez, a la generación del pasado, del bisabuelo muerto. Al mismo tiempo, la *aleph* y la *mem* están seguidas por una *taf* (ת), la última letra hebrea que representa a la generación del futuro, a la que pertenece Mariano Schvel. Esta combinación, según el texto de Feierstein, revela la “verdad” –‘אמת’ (*emet* en hebreo, palabra que resulta de la superposición sintagmática de las tres letras juntas)– sobre su historia. Al delinear el mapa retrazado por los caminos de la logia, se evidencia el carácter ficticio y simbólico de la logia como la representación de la existencia judía en la Argentina del siglo XX. La logia, que jamás ha existido, excepto en el imaginario colectivo argentino y en la memoria y conciencia judías, se descubre como un artefacto, que juega un papel dominante en la historia judía. Para los judíos, implica una posibilidad de *elegir*

López-Grigera, ed. *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, Francisco de Quevedo (Madrid: Editoroal Castalia, 1987) 189.

pertenecer a un espacio y conservar los valores y tradiciones; para la sociedad que los rodea, significa una distinción, una separación, un destino representado por la imagen del umbral. Ese artefacto, compuesto por memorias, tradiciones y mitos, carece de significado fuera del archivo colectivo y para Feierstein solamente prevalece como una metáfora de la experiencia judía en el país.

La logia, entendida entonces como la yuxtaposición de memorias personales y colectivas, cumple otro papel importante en el desarrollo de la trama. Al descubrir el significado de la libreta del bisabuelo, el nuevo proyecto de los Schvel consiste en establecerse dentro de la memoria oficial argentina, como contribuyentes al proyecto nacional y como participantes activos por medio de la empresa colonizadora. La idea de llevar tierra de la colonia hasta el centro de la ciudad de Buenos Aires, como un acto simbólico que marcará el centenario del asentamiento agrícola en Moisesville, jamás se realizará debido al atentado terrorista contra la AMIA. Lo que importa destacar es el simbolismo de este acto, más que la culminación en el fracaso del proyecto celebratorio. El hecho de que los Schvel nunca arriban a su destino en la Plaza de Mayo⁴ enfatiza la imposibilidad (simbólica y material) de concretizar el sueño de integración; los Schvel no concluyen su jornada por la explosión en la calle Pasteur. Tampoco alcanzan a manifestar su participación en el colectivo argentino ni celebrar su contribución al contexto nacional. El atentado contra la AMIA vuelve a marcarlos como “otros” y abre el camino para cuestionar en qué medida se obtuvo la integración.

⁴ La Plaza de Mayo, en la que se ubican las instituciones del gobierno, donde Juan Domingo Perón enterró una cápsula de tiempo en 1950 para que fuera revelada al principio del nuevo milenio, y donde solían reunirse las madres de los desaparecidos de la última dictadura para reclamar justicia, simboliza, más que cualquier otro lugar en Buenos Aires, la Argentina “oficial”, aunque para la oligarquía ese espacio singular podría ser la Sociedad Rural Argentina.

La revisión de la memoria cumple un papel fundamental en este cuestionamiento: “¿Qué decimos cuando decimos que un grupo o un pueblo ‘recuerdan’?” (131), pregunta Marcelo, nieto y cuarta generación en Argentina. “Cuando el pasado se transmite activamente a las generaciones que siguen -contestó Mariano, con la seguridad del que conoce esa pregunta por anticipado. -Cuando la memoria individual carga con un sentido propio a lo relatado” (131). La repetida narración del pasado reside, por lo tanto, en la autoridad y la responsabilidad hacia las futuras generaciones. El mandamiento de *Zejor* (¡Recuerda!), por ende, resulta inherente a la formación de la identidad colectiva e individual. A la vez, se requiere la concretización de los recuerdos, mediante artefactos que permitirán acercarse al pasado imaginado. La novela juega con esta noción al mezclar “documentos” concretos (fotos y cédulas de identidad (portada y 136-9), diseño de árboles genealógicos (71), mapas geográficos (241, 287), notas personales y poemas (90, 93, 228-9); en suma, objetos que remiten a una presencia, más allá del tiempo y de la memoria. Este conjunto de materiales forma otro tipo de “archivo” en el que se conserva la imagen de la logia, y ofrece un testimonio de la existencia de individuos y familias que establecieron la reconocida colectividad judeo-argentina y que creyeron alguna vez en la posibilidad de pertenecer y ser aceptados como iguales.

El regreso al final de la novela a la explosión de la AMIA propone reevaluar el concepto de *argentinidad* y la integración de sectores marginados. Con el fracaso del proyecto de los Schvel, el texto retorna al mito de “la tierra prometida”, idealizado por Gerchunoff como modelo para *su* deseada Argentina, para revelar una realidad caracterizada por la violencia y el odio, el terror y el desenmascaramiento de los símbolos fundadores. Mientras que los colonos de la novela de Gerchunoff parecen aceptar los

desafíos de la nueva tierra con una fe absoluta en la posibilidad de reformular una vida diferente en la Argentina, sin antisemitismo, odio y rechazo social, *La logia* niega este optimismo romántico y reclama que se vea el otro rostro de la realidad argentina un siglo después. Para la familia Schvel, éste implica varias estrategias: Salomón, que emigró a Israel durante la dictadura, descubre que Argentina ya no es el objeto de su identificación personal y colectiva, sino Israel, su nuevo país de residencia. Del país natal conserva todavía las costumbres, el idioma y otros recuerdos, pero su presente y futuro giran alrededor de la calurosa ciudad de Be'er Sheva. Manuel, su primo, mantiene el lazo sentimental con el entorno argentino y sostiene su fe en el mito del “crisol de razas” y en la imagen idílica del gaucho judío, incorporando así la imagen del paria que prefiere su condición de minoría para quedarse en la zona limítrofe y enunciar desde ahí su rol como alguien que también “hizo la Argentina”.

El reconocimiento de la problemática de la integración está vinculado con el sentido de vivir en una realidad la cual se reside en dos patrias, la Argentina cotidiana y la imaginada y nostálgica. Al estar concientes de que forman parte de una minoría que se distingue del modelo “hispano-católico, urbano, adulto, masculino” (186), se proponen varias alternativas: la auto-clausura en un gueto, la emigración o la asimilación. La crítica está dirigida hacia una cultura que se convirtió en mediática, que ignora el verdadero rostro de su sociedad y que lo enmascara con un palabrerío cargado de lugares comunes. La obra pretende desarrollar un verdadero discurso sobre la condición judía y el intento de integrarse al país, para lo cual utiliza varios procedimientos paródicos y lúdicos que enfatizan su propuesta. Un ejemplo de ellos es la incorporación al texto de un tablero para jugar al “Juego de la Integración”. Sin embargo, tanto el final abierto de la novela como

el del “Juego” sugieren la repetición de una historia ya conocida y un futuro ambiguo. La violencia, cuyas raíces se encuentran en el primer día que arriban los judíos a la colonia, que estalla en la Semana Trágica de 1919 y reaparece en los golpes de 1930 y de 1976 – eventos a los cuales se refiere la obra– se repite en el acto terrorista contra la embajada de Israel y en el atentado contra la AMIA, dos años después. La inseguridad referente al destino de Mariano Schvel bajo los escombros del edificio con la que cierra el texto, lleva al lector al principio de la historia:

¿Esta es la tierra que soñó el abuelo Mauricio?
¿No es saludable, entonces, tomar distancia?
Las balas silban arriba y abajo....
No me equivoqué con mi Juego de Integración. Ahora el gráfico ha quedado completo.
Nosotros debemos abandonar los márgenes, sacudir los dados en el cubilete y lanzar la apuesta...
Los sueños de la humanidad son sus mitos, me digo. Los de la trascendencia histórica.
Pero la vigilia constituye la historia concreta.
Esta. (297)

A la distancia entre esa situación y la soñada “tierra de promisión” se suma la ya destacada crisis de identidad. Los Schvel permanecen en la zona limítrofe del “umbral” de la argentinidad, excluidos y marcados por el odio. El crisol, modelo deseado por los “padres de la patria” se revela como un significante vacío.

II.2 Dialogar con la historia por medio de la parodia

Hasta ahora, se ha destacado un tipo de diálogo que ocurre mientras se mantiene una distancia temporal (y espacial) relativamente mínima entre los acontecimientos históricos y su narración novelística. *La logia del umbral*, publicada varios años después del segundo atentado terrorista en Buenos Aires, registra la imposibilidad de resolver la crisis de identidad y de legitimarse dentro del espacio argentino. El dilema clásico del ser judío se resume de la siguiente forma: ser judío o ser argentino. Ambos se presentan como polos paralelos equivalentes y, en consecuencia, opuestos en la formulación de un yo. *A las 20:25 la señora entró en la inmortalidad* (1981), de Mario Szichman, última novela en la trilogía sobre la familia Pechof, enfoca las vidas de los Pechof, inmigrantes judíos polacos que arribaron a Argentina en 1917, hicieron su paso por el puerto bonaerense y las colonias hasta radicarse finalmente en la ciudad porteña. Mientras que las dos primeras novelas de la trilogía, *La verdadera crónica falsa* (1972, texto revisado que apareció por primera vez bajo el título de *Crónica falsa* en 1969) y *Los judíos del Mar dulce* (1971), destacan el deseo de documentar la experiencia familiar y conservarla mediante el proyecto filmador organizado por Bérele/Bernardo Pechof, segunda generación del país, la última novela, *A las 20:25*, regresa en el eje cronológico para narrar un momento especial en la vida familiar. El protagonista en esta novela es Jaime, el tío de Bernardo y el menor de la primera generación de los Pechof, que se encarga de los asuntos familiares cuando muere Evita Perón en 1952. Esta obra, como las novelas que la anteceden, se ocupa de la revisión del pasado y de su reformulación –a través de la parodia⁵– para intentar legitimarse y de ese modo ser parte de la versión oficial. El uso

⁵ Según Linda Hutcheon, la parodia “se définit normalement non pas en tant que phénomène *intratextuel* mais en tant que modalité du canon de l’*intertextualité*. Comme les autres formes intertextuelles (telles que

de elementos paródicos en la obra de Szichman marcará la *diferencia*, señalada anteriormente, entre dos tipos de historias: la oficial y canónica, y la alternativa, que intenta imitarla para incluirse dentro del archivo. Asimismo, la parodia, que representa el desvío de una norma y su inclusión dentro del texto (Hutcheon 143), cumplirá en la novela un papel fundamental en la reconstrucción del pasado “verdadero” al provocar distintos *ethos*,⁶ es decir, efectos que servirán para cuestionar el tema de la integración en Argentina.

Mi intención consiste en estudiar en este marco sólo la última novela, publicada en 1981, que corresponde, desde el punto de vista cronológico y temático,⁷ al corpus narrativo incluido en esta investigación. El deseo de involucrarse dentro de la gran Historia –al estar consciente de que la experiencia personal, tal como está conservada en la memoria, no coincide con la versión oficial de los hechos pasados, sino que parece acontecer en un espacio *paralelo y marginado*–, se resume en la siguiente conclusión: para sobrevivir a esa simultaneidad de realidades, hay que eliminar ciertos acontecimientos del pasado y/o acomodarlos de otra forma.

l'allusion, le pastiche, la citation, l'imitation et ainsi de suite), la parodie effectue une superposition de textes“. Véanse: “Ironie, satire, parodie,” *Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraires* 12.46 (1981): 143.

⁶ La noción de “ethos”, de acuerdo a la definición del grupo Mu, es un efecto provocado en el lector por el texto literario debido a un mensaje particular. Hutcheon agrega que el *ethos* constituye la respuesta deseada, la reacción o impresión subjetiva motivada por el texto. Según ella, existen tres tipos de efectos provocados por la parodia: el *ethos* lúdico (neutral), el respetuoso y el burlesco (denigrante). “Ironie, satire, parodie” 145.

⁷ Los siguientes críticos ofrecen un análisis completo sobre esta trilogía, los elementos lúdicos y paródicos y la re-escritura de la historia: Flori Mónica, “La identidad judía argentina en la ficción de Mario Szichman,” *Selecta: Journal of the PNCFL* 6.1 (1985): 111-15; Marta Morello-Frosch, “Texts Inscribed on the Margins of Argentinian Literature: *A las 20:25 la Señora entró en la inmortalidad*,” *Yiddish* 9.1 (1993): 34-43; Morello-Frosch, “Las caretas de la historia en Mario Szichman,” *Folio* 17 (1987): 49-56; Lindstrom, *Jewish Issues in Argentine Literature*; Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*; Sosnowski, *La orilla inminente*.

La novela retoma la historia de los Pechof en la noche del 26 de julio de 1952, cuando se inicia el velorio nacional por Evita, a la hora de su defunción: las veinte y veinticinco, momento crítico que detiene al país durante las siguientes dos semanas. Este principio trágico en el contexto nacional desencadena una serie de eventos que ocurrirán en un tiempo a-temporal, puesto que cada minuto que pasa sigue paralizado siempre en las veinte y veinticinco. El primer dilema, por lo tanto, consiste en cómo adaptar las vidas (que no dejan de fluir) al detenimiento histórico oficial. En el caso de los Pechof, el conflicto es más grave porque deben enfrentarse a una muerte dentro de la familia, la de sobrina Rifque, quien acaba de suicidarse. Mientras que la nación está velando a la primera dama, los Pechof, obligados por la religión judía a enterrar a los muertos en el mismo día de defunción, recurren a varias soluciones originales. Ya que desde el momento de la muerte de Evita, está en función el impedimento nacional de emitir servicios administrativos, tales como firmar los certificados de defunción, se requiere una solución rápida. Jaime propone enmascarar a la familia y su pasado judío, inventando un origen católico y criollo, para convencer al médico antisemita que firme el certificado que les permita enterrar a la muerta. Asimismo, la yuxtaposición del proyecto de Jaime frente a la orden oficial de congelar el fluir del tiempo, expone la crítica por parte del narrador referente a la inutilidad y vanidad de ambos intentos.

La ruptura con el eje temporal establece un juego con la propia noción histórica, al plantear dos hilos narrativos paralelos. En primer lugar, la novela gira alrededor del pasado de los Pechof y de su conflicto en el presente de la narración. A su vez, el segundo hilo narrativo enfatiza otra historia ficticia, en la cual se imagina un nuevo pasado para la familia, que habría comenzado por su apellido, reemplazado por Gutiérrez

Anselmi, y por la invención de raíces criollas que se remontan a 1840. La selección de esta fecha para comenzar la historia familiar cinco décadas antes de la verdadera llegada de los Pechof al país, reside en el deseo de vincularla con la historia nacional, recuperada con la unificación de la nación en aquel año: “Jaime quería tramar el futuro de los Gutiérrez Anselmi para articularlo con pasos que darían los Pechof a partir de mil novecientos dieciocho. Si había elegido como punto de partida el año mil ochocientos cuarenta, era porque podía tomar tres generaciones de ventaja sobre su familia” (*La logia* 26-27). La reconstrucción del nuevo pasado que coincidiera con la historia oficial y que les permitiera a los Pechof pertenecer al colectivo argentino ocurre de distintas formas. Ante todo, el enmascaramiento del pasado judío con otro, de tipo criollo católico, significa recrear “recuerdos” de lo que supuestamente ocurrió y se experimentó. Puesto que el pasado judío se vincula con los sentidos –tiene olores e imágenes, colores y objetos concretos–, es necesario re-pensar cada elemento que lo constituye y reinventarlo de una manera verosímil. Paradójicamente, el pasado verdadero resulta la causa de exclusión y, por ende, debe ser desestructurado para parecerse al que está en los libros de Historia, en museos y en la memoria colectiva:

Eso era lo bueno de ser goi, pensó Jaime. Dónde 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 [...] Tal vez ahí estaba la falla de los Pechof. La petit histuar nunca precedía a la grand hisituar [...] El problema de los Pechof era que no podían reivindicar ningún pasado. Los vestidos no tenían su antecesor en un arcón, una hidropesía no derivaba en un reuma ni una catatonía provenía de una neuropatía congénita. Los Pechof 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 (53-54).

Sin embargo, el problema de los Pechof reside más allá de los artefactos: está en el hecho de que su historia personal no responde a ningún eje cronológico sistemático. Cada catástrofe individual –guerras, pogroms, destierro, migraciones–, se repite constantemente: el abandono de parientes o su desaparición repentina, el reemplazo de territorios y lenguajes; el destierro. La falta de un hilo organizador que explique estas experiencias y que las organice lógicamente indica que lo que fue vivido, según los Pechof, carece de sentido. Más aun, nada evidencia su veracidad. El pasado imaginado, por ende, resulta posible y coherente, pues transmite un devenir conocido, que se refleja en el entorno inmediato y en el archivo oficial.

Las alternancias de nombres y edades de los distintos miembros de la familia a raíz de la destrucción de los archivos de su ciudad natal, Violinin, en 1917, desafían la reconstrucción verídica de cualquier historia, porque al evaporarse los documentos, se engendran variaciones, paralelismos y repeticiones. A pesar de que se reconocen ciertas fechas en la historia familiar que la ubican dentro del contexto general (entre ellos, la emigración de Polonia durante la Primera Guerra Mundial, la llegada al Hotel de inmigrantes en 1917, el traslado de la familia al interior después de la Semana Trágica de 1919), se bifurcan las versiones referentes al pasado de acuerdo a la experiencia de cada uno de los personajes. La historia de Dora, por ejemplo, la hermana mayor, comienza con su regreso a Polonia después de una breve escala en París y a partir de su segunda emigración a la Argentina con un grupo de mujeres judías traídas para trabajar en los prostíbulos de Buenos Aires. A la vez, la versión de Salmen, el hermano mayor, parte del retorno a Buenos Aires alrededor de 1932 para iniciar nuevos negocios, y de la

desaparición del padre de la familia, cuyo destino no queda claro hasta el final de la novela.

La ignorancia de los personajes respecto a lo que ocurre alrededor de ellos en el ámbito social y nacional obstaculiza el intento de reorganizar la historia de los Pechof de una manera lógica y lineal. El significado del contexto nacional queda ignorado (una estrategia literaria deliberada por parte del narrador), porque para los personajes, éste sólo remite de nuevo al pasado ya conocido y rechazado. Así se destaca una vez más el efecto paródico burlesco provocado por el hecho de vivir en una realidad simultánea: mientras que alrededor de los Pechof acontece la Historia del siglo XX, ellos están concentrados únicamente en las implicaciones personales. Los Pechof, por ejemplo, ignoran las consecuencias de la Semana Trágica; en términos personales lo consideran como un pogrom más que culmina en otra emigración. Buenos Aires, que parecía al principio “una tierra de promisión donde la plata crecía en los árboles y las familias estaban compuestas de padre, madre, un casal de hijos y un perrito juguetero, enfrentados a un sol radiante” (65), pronto se revela como una ciudad alienante, en la cual las posibilidades de prosperar social y económicamente son escasas, y donde se los margina. El intento de alcanzar la legitimación, a pesar de que la propia historia sigue ausente, consiste en la aceptación de su “doble” realidad. De esta manera, del viaje de Dora sólo queda su retrato en una revista de modas que la confunde con una inmigrante española, y de su pasado como prostituta –la siguiente anécdota: “estaba en su pieza, leyendo la crónica de un corresponsal de la agencia Havas sobre la trata de blancas en Sudamérica e intentaba mirar su vida con el enfoque dramático que había en esas páginas. Pero era recorrer el mapa de una ciudad trazando rayas con un dedo y suponer que eso suplía una caminata”

(119). La imposibilidad de narrar la experiencia vivida por ella, la deja sola con su retrato como aquella que nunca fue. De nuevo, es la *diferencia* entre la historia que se registra al final como “verdadera” y la versión ausente de lo “qué realmente pasó” –haber sido parte de la trata de blancas–, lo que provoca el ethos paródico.

El problema de cómo narrar la ausencia que significa el pasado personal se manifiesta también cuando la novela se refiere al tema del Holocausto. Como en los ejemplos anteriores, también aquí, es por medio de la parodia que se acerca a lo silenciado. La historia, según Motje, el sobreviviente de Dachau, cuyos “mudos testigos de sus penas eran dos panes de jabón que sentaba a su lado, cerca de la tarima de los rezos” (238), es aquella versión “preferida” por sus oyentes –los cuentos de horror, exterminio y muerte, ya conocidos por la comunidad. A su vez, Pinie, el *capzn* (miserable, pobretón) de la comunidad, “recuerda” otra experiencia en el *loj* (hueco/cueva) durante aquellos años:

-Tuviste que ver algo –reprochaban a Pinie -, No fue ni uno ni dos. Fueron seis, seis millones de idn muertos...

- Y creo que se quedan cortos... -interveníá Motje.

-Estaba en el loj – se disculpaba Pinie [...]

¿Vas a decir que no viste nada?

- ¿Queda entre nosotros? – se protegía Pinie.

- Queda.

-Coblensa. Mil novecientos cuarenta –comenzaba Pinie -. Había nevado toda la noche. Salgo del loj. Buscaba pan. De repente, veo que llega un tren...

- Ya andamos mejor. ¿Eran deportados?

- Cuando oigo que alguien llora.

-¿Mucho? Seguro, un torturado.

-Así no puedo –protestaba Pinie. [...]

-Ponía los nervios de punta. *Todo oscuro, lluvia, truenos. Voy para el tren. Un sol radiante.*

- ¿No dijiste que estaba oscuro?

- Hablo del otro día. Voy caminando y escucho que sigue llorando.

Hermoso día. Todo oscuro, truenos y relámpagos. (238-39, mi énfasis).

La ironía, que corresponde a la reconstrucción de la historia inefable, y el efecto cómico provocado por el relato de Pinie, enfatizan más que nada la imposibilidad de narrar el pasado de una manera “lógica”. La verdadera historia de Pinie no emerge de su memoria, sino de lo que relatan Dora y el narrador: el *loj* de Pinie, en el cual él jura haber estado durante toda la guerra, resulta simbólico y ficticio, puesto que representa su experiencia como sepulturero en los campos de concentración.

Con el fracaso total del proyecto de Jaime, se destaca la problemática de formar parte de la historia cuando se niega la identidad personal. Irónicamente, esta negación, de acuerdo al texto, parece la única forma consciente para sobrevivir como judíos marginados en Argentina: si los Pechof desean ser aceptados como argentinos, deben “convertirse” en católicos. Por lo tanto, al invitar al médico antisemita para identificar a la difunta y firmar el certificado, se organiza un espectáculo teatral para convencerlo de que se trata de una familia cristiana y digna:

El médico llegó en un momento de las ocho y veinticinco que se parecía al amanecer. Jaime lo sintió en el olor a gas del sótano y en la garganta rasposa. [...] – ¿Desean algo los señores? –preguntó Pinie haciendo una reverencia. - ¿Por qué dijo que era mudo? –se encrespó el médico. –No, es un chiste –explicó Pinie para salir del paso -. Don Javier siempre dice: *A Teófilo le comieron la lengua los ratones*. Pero no fue más que la puntita. –Pero, ¿qué dices, Teófilo? –lo encaró Jaime. Con la mitad de la cara hacía guiños a Pinie y con el resto buscaba la complicidad risueña del médico. En ese momento, entró Dora acompañada del manager. El manager hizo sonar los tacones de sus botas y se inclinó para que el médico viera la boina que cubría su cabeza. En el pecho llevaba el águila nazi (262-4).

No obstante, cuando el médico descubre el engaño y se niega a firmar los papeles, la escena culmina en un caos completo:

-Yo a usted lo denuncio. Como que hay Dios –lo amenazó el médico. Jaime sintió que el médico se revestía con la piel de la mujer golpeada, y

sin saber de dónde surgía, vió que su muñón chocaba en la nariz del enemigo. –No lo quise hacer. Le juro que no lo quise hacer –dijo arrepentido, pero ya no había forma de replegar. El médico sacó una pistola empavonada y golpeó a Jaime en la oreja. Se escapó un tiro y un jarrón, en el que se veía una bailarina, se cortó en dos. Pinie vino corriendo y golpeó al médico con un martillo. El disparo seguía retumbado en la casa. El manager se escurrió hacia el vestíbulo y huyó a la calle. El médico volvió a disparar y la bala se hundió en un sillón. Dora vino de la cocina con una pava de agua caliente y la vació en la nuca del médico (270-1).

El desastre al final de la novela impulsa una nueva emigración hacia un destino desconocido. Los Pechof concluyen que su historia jamás será parte del canon nacional, renuncian a su “conversión” y salen al exilio. Excluidos una vez más de su entorno y del archivo oficial de la argentinidad, los Pechof se borran del mapa y desaparecen en el olvido. Con el efecto burlesco queda expuesta la historia de aquellos que nunca fueron parte integral del país.

II.3 Enfrentar la historia a partir de lo fantástico: *El árbol de la Gitana*

Si la producción narrativa respecto al pasado refleja el conflicto de la identificación y enfatiza la crisis existente entre el ser judío y el ser argentino, cabe preguntarse qué papel cumplen los elementos ficticios al narrar este pasado conflictivo. La siguiente novela a ser examinada propone anular la distancia entre el pasado “real” y el imaginado, para entretener con la ficción y los hechos concretos, sumados a los datos autobiográficos y a los elementos fantásticos,⁸ una historia que se niega a identificarse

⁸ Lo fantástico en la obra de Dujovne Ortiz, como se explicará a continuación, consiste en la ruptura y la violación de lo que se considera “real”, es decir de lo que se acepta como posible. Lo insólito le sirve para presentar cierta imagen del pasado para promover una conciencia histórica y combatir el olvido. Adopto la definición de Rosemary Jackson cuando me refiero a la incertidumbre e imposibilidad inscriptas en el texto debido a las transgresiones de los elementos fantásticos. Cabe destacar, asimismo, la afirmación de Tzvetan Todorov respecto a lo fantástico, entendido como un fenómeno nacido del lenguaje que no tiene otra realidad fuera del texto. Sobre lo fantástico, consúltense: Rosemary Jackson, *Fantasy: The Literature of*

con uno u otro archivo, es decir el del ser judío y el del ser argentino. *El árbol de la Gitana* (1997), de Alicia Dujovne Ortiz, comienza por la partida al exilio en París de la protagonista, cuya identidad homónima –Alicia Dujovne Ortiz– propone introducir una historia autobiográfica. Ella, periodista y madre soltera (como la propia autora), parte de la Argentina durante 1976, cuando la Junta Militar asume el poder. El destierro en París provoca el deseo de recurrir a la serie de éxodos y aventuras de sus parientes viajeros, para intentar comprender, a través del despliegue de la trayectoria familiar, la razón de su destierro. Este exilio desencadena una historia sin fin, relatada por la protagonista/Sheherezade, perseguida por los fantasmas de sus ancestros y obsesionada por el pasado. Éste emerge a partir de las historias de la Gitana, “gorda de papada blandita, vivo retrato de la demente anciana que seré” (22), un álter-ego híbrido de la narradora y de la figura de su madre. Sus cuentos, que terminan siempre con una moraleja relevante a la situación actual de la protagonista, arman poco a poco el árbol genealógico y el rompecabezas que resulta ser la historia familiar. Asimismo, la repetición de la experiencia de los antepasados católicos y judíos a lo largo de los siglos se ofrece como una explicación del presente. Ese pasado, dominado por partidas y retornos, adquiere otra dimensión al sugerir que la condición errante es hereditaria y perpetua. El enfrentamiento con la memoria (inventada y verdadera) requiere la revisión del marco histórico más amplio y oficial, desde la conquista de América y la colonización

Subversion (London: Methuen, 1981); Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (Ithaca: Cornell UP, 1973). Sobre el género fantástico moderno en Latinoamérica: Ana María Barrenechea, “Ensayo de una tipología de la literatura fantástica (A propósito de la literatura hispanoamericana),” *Textos hispanoamericanos: De Sarmiento a Sarduy* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1976), 87-103. Sobre el concepto postmoderno de lo fantástico en la nueva narrativa argentina, véanse también: José Alberto Barisone, “Reformulación de la categoría de lo fantástico en una novela de Cesar Aira,” *Jornadas internacionales de literatura argentina/comparatística* 18.2 (1996): 137-42; Malva Filer, “Funciones de lo fantástico en la narrativa argentina posterior al proceso: *La ciudad ausente* de Ricardo Piglia,” *Alba de América* 19.35-36 (2000): 155-62.

españolas, hasta la formación de Argentina como república y el establecimiento de sus mitos nacionales. De este modo, la aceptación natural del personaje de la Gitana por parte de la protagonista produce en el texto una inversión, como afirma también Barisone: “lo irreal es considerado más genuino que lo que antes se aceptaba como real” (139), que culmina, a su vez, en la des-estructuración de la binaria relación lo real/lo ficticio dentro de la obra.

El primer relato de la Gitana trata del plan de Colón de descubrir nuevos territorios fuera del reino español y de su encuentro casual con el primer antepasado de la protagonista, Micer Nicolás Oderigo, representante del Banco di San Giorgio y embajador genovés. Esa coincidencia conduce a compartir experiencias e ideas, adquiridas en distintos viajes por el mundo. Mientras que Colón se prepara para salir hacia América (no reconocida entonces como tal), Oderigo recuerda su visita al reino de Jazaria, un país dominado por tribus de judíos extraños, cuyas características físicas de “pelos lacios y retintos y esos rasgos tirantes como si les ataran los pellejos por detrás de la oreja” (28) revelan la historia de su conversión al aceptar la religión judía como resultado de un sueño del legendario rey fundador. Con la alusión al reino mítico, se destaca un primer modelo de hibridez y fantasía, que será repetido varias veces en la novela, y que simbolizará, en primer lugar, la condición de la protagonista y, en segundo, el archivo argentino y la futura tierra que será “descubierta” por Colón, con lo cual se introduce la imagen del crisol de culturas y razas como tema principal. El tema de la “limpieza de sangre”, que fue parte de la política de los Reyes Católicos y, por ende, del proyecto colonizador, emerge en la novela paralelamente a la hibridez cultural del nuevo continente, como consecuencia del cuestionamiento del origen familiar (y nacional). Así,

por ejemplo, se destaca que el antepasado Oderigo descendía de una familia conversa. La novela juega con ese binarismo de hibridez/“pureza” racial para disputar ciertas conveniencias como, por ejemplo, el verdadero origen de Colón.

La reconstrucción de la historia familiar y de su entorno consiste en negar cualquier presuposición respecto a lo que “realmente” ha ocurrido, lo que da lugar a una opacidad que permite desafiar ciertos mitos del origen y romper con el esquema de la ya destacada referencialidad mimética. Es así que se ofrece una versión alternativa cuando se refiere a Colón citando a Iehuda Halevy (prohibido en la España de los reyes católicos), quien escribió sobre los jázares, o cuando alude al conocimiento de Colón respecto a textos como el libro del rabino Benjamín de Tudela sobre las tribus perdidas en Israel. Esto le permite reinterpretar los motivos de este padre legendario conforme a una nueva propuesta histórica. Su expedición a América, por lo tanto, no se descifra en la novela como el intento de descubrir nuevos territorios, sino como la recuperación del “Cipango”, aquel espacio imaginado en el que habrían vivido los hebreos dispersos, y la búsqueda de *sus* propias raíces ocultas. La novela, en suma, usa la figura de Colón para enfatizar el tema de la pérdida del origen, dominante tanto en la historia personal de la protagonista desterrada, como en la historia nacional que intenta reconstruir.

La revisión de la historia se establece por medio de elementos fantasmagóricos que sobresalen desde las primeras líneas: “*Fata morgana*. Éste fue el nombre de la casa que mi padre siempre *quiso tener*” (15, mi énfasis), sugiriendo que los recuerdos de la protagonista no comienzan por el hogar que *tenía*, sino por el que su padre *soñó*. La casa verdadera en la cual vivía, digna de su herencia criolla, se registra por su exterioridad y descripción arquitectónica: “el balcón enrejado, el umbral del mármol fresco bajo las

nalgas a la hora de la siesta, mientras los grandes duermen, la aldaba de bronce en la puerta maciza que se abre hacia el zaguán [...] y más piezas y patios que finalmente se abren a las rosas, la parra, la magnolia, la memoria del fondo” (15). No obstante, es la casa de los sueños paternos la que simboliza el deseo de tener un futuro mejor y es lo que impacta los recuerdos infantiles de la protagonista. Asimismo, el legendario pasado familiar católico corresponde al que se guarda en la memoria colectiva nacional y consiste en el deseo de recuperar lo que alguna vez hubo y se perdió. Tanto la casa criolla de la infancia como la imaginada por el padre judío, por ende, resultan ser fruto de la imaginación y requieren su concretización por medio de objetos para recrear el pasado.

Al mismo tiempo, se interroga el simbolismo que adquieren esos objetos en el imaginario del inmigrante/desterrado: “El inmigrante guarda en la valija lo esencial” (17), aclara la protagonista antes de salir al exilio. La cuestión de partir por motivos políticos, económicos, prácticos o burocráticos, se transforma en “asunto de tamaño”, en lo que se puede llevar en una valija de viaje. La selección entre lo que se lleva y lo que se deja atrás se presenta como un proceso de la memoria, pues cada objeto que se abandona simboliza vidas completas y se convierte, así, en un *lieu de mémoire*: “Permanecen objetos que no se encuentran propiamente allí, en al casa, sino en la duda. La lámpara amarilla, esa que era gris plomo pero que yo pintarrajié como un sol, ¿qué se habrá hecho de esa lámpara? ¿Y el cuadro de la Virgen del Carmen con la corona de estrellas, que vino en el barco del bisabuelo genovés? ¿Y las almohadas de plumas que viajaron de Moldavia a Entre Ríos, a las colonias judías del Barón de Hirsch?” (20).

El tema de la memoria inscripta en los objetos se relaciona, al mismo tiempo, con la posibilidad de plantar raíces mediante la recuperación de propiedades, y como una

técnica para narrar los recuerdos desplegados. El pasado se recupera mediante la narración de cómo el tatarabuelo Oderigo perdió sus barcos, cómo se perdieron las vacas del bisabuelo Ortiz y cómo el pogrom a tiempos del bisabuelo Dujovne se lo llevó todo. La perplejidad y la nostalgia debidas al destierro se confrontan con la necesidad de partir sin ningún obstáculo físico, por lo que a los objetos abandonados sólo los carga el recuerdo: “He dicho ya ropero, he dicho ya sillón, he dicho madre, me queda por decir animal. La viajera no puede ni tener mueble grande, ni viejita con dolencia sosegada que dé tiempo a llegar hasta la cabecera de la cama con un ramo de flores, ni animalejo doméstico. Como poder, no puede” (210). Al mismo tiempo, hay una preocupación por clasificar los distintos grados de la condición vagabunda, aunque el resultado siempre termine en el acto de partir. Se distingue, por ejemplo, al inmigrante pobre, que viaja con sus pertenencias acumuladas en bultos abrazados “como si fueran niños” (192), objetos que ofrecen cierta estabilidad cuando el devenir se mantiene opaco. Anónimo e idéntico a miles de otros inmigrantes, “pequeños, chuecos y oscuros, todos cubiertos hasta los pies con sus abrigo largos” (193), se pierden las características particulares como nombres y apellidos, lenguas y nacionalidades, todas ellas abiertas a una redefinición de acuerdo al azar. La importancia de esa distinción está en el sentido diaspórico compartido por todo tipo de viajante, tema central en la novela.

El azar, motivo recurrente en varias de las novelas aquí estudiadas, forma en *El árbol* un factor importante en la experiencia migratoria y en la construcción del hilo narrativo. En primer lugar, es el azar el que controla el destino de los personajes: el encuentro entre Colón y Oderigo; la pérdida de la carta que ofrecía dinero a esa expedición; la decisión de comprar tierras en la pampa y navegar los ríos, y el encuentro

entre el antepasado Akiba Dujovne con una gitana, todos esos episodios aparecen en el texto como acontecimientos accidentales. No obstante, se enmascara una intencionalidad al narrarlos en un orden diagético específico. Puesto que la novela cuestiona la noción de la memoria, se afirma que hay un orden detrás de la aparente casualidad de los recuerdos: lo que al principio parecen meros accidentes, se revelan como fruto de una intención y derivados de una voluntad para recuperar el pasado. El azar que influye en los encuentros a lo largo de la historia y a lo ancho de la geografía, establece un origen, recuperado por medio de la narración.

Cada cuento de la Gitana termina con una moraleja relevante al presente en París y al exilio de la protagonista; asimismo, cada relato la lleva a épocas y países distintos. Así, por ejemplo, entre el primer y segundo relato transcurren trescientos años y los separa un continente. Mientras que la primera narración ocurre en la España de los Reyes Católicos y se refiere al encuentro entre Colón y Oderigo, la segunda acontece en el pueblo de Kamenev-Podolski en Besarabia/Moldavia, y se enfoca en la rama familiar paterna. La aparición de Akiba Dujovne (cuyo significado es “el espiritual” o “el maestro”), educador de los niños judíos del pueblo, rompe, una vez más, con el eje diagético y presenta el matiz fantástico dentro del texto. La capacidad de Akiba de citar a futuros personajes como si ya fueran conocidos destruye cualquier intento de armar el árbol familiar de una manera cronológica, como lo enfatizan las siguientes conversaciones:

¿Recuerdas lo que decía Rabbi Nahum de Tchernobel, sobre el hombre que se queda subido al techo? De pronto ve una perla en el polvo. Si no baja, ¿cómo la podrá recoger?

–Rabbi Nahum de Tchernobel aún no ha nacido –dijo Akiba.

–Razón de más para bajar. Así cuando nazca, la vida lo esperará con su frase lista y ya no tendrá más que soñarla (64).

-Pero rabbi Israel, Maguid de Kozhenitz, dice que todo hombre debe salir de Egipto cada día, y Rabbi Menajem Mendel de Vitebsk se asoma cada mañana a la ventana para ver si ha venido el Mesías. Ya ves que ciertos actos pueden repetirse, así como Rabbi Nahman, Rabbi Israel y Rabbi Menajem repetirán estas palabras cuando les llegue el tiempo de nacer (65).

El elemento fantástico –el conocimiento del porvenir y la referencia a él como si fuera un hecho del pasado– también le permite acercarse a varios sucesos silenciados. Cuando Akiba Dujovne conoce a los gitanos en el bosque y se enamora de Belka, el momento de su encuentro espiritual e íntimo se narra mediante una canción, que revela todas las vidas que fueron y que serán parte del árbol genealógico:

una tierra chata, más llena todavía que la estepa, una tierra de vacas y de trigo que ni Akiba ni Belka lograron reconocer, porque ni el uno ni la otra habían visto nunca tierra tan grande [...] Desde el vientre de Rivke, agazapado, Akiba no quería ni acordarse de los cosacos de Chmelnicki. La voz de Belka no bajaba hasta esos pozos, esperaba en silencios y, al surgir de nuevo, deshacía los nudos. Al final, libremente, en una última voluta azul igual a la del leño, Akiba desató su fluir (78).

A su vez, este encuentro propone otra explicación posible sobre el origen familiar de los Dujovne y vuelve al binarismo de la hibridez/“pureza”.

Como se ha marcado, el primer relato se enfoca en la posibilidad de que los antepasados católicos hayan sido descendientes de familias conversas, y se asume la probabilidad de que el origen legendario criollo sea distinto de aquél documentado oficialmente. El segundo relato de la Gitana gira alrededor de la historia familiar de los Dujovne y propone otro tipo de hibridez, al destacar, primero, la posibilidad de ser descendientes de los jázaries (paganos conversos al judaísmo), y al referirse a la imaginada historia de amor de la gitana y Akiba, como la causa de otro posible mestizaje. La explicación de los orígenes gitano y judío se vincula con el tema de la errancia y la

falta de una tierra firme para plantar las raíces. Asimismo, el argumento genético se articula con la tristeza inherente que acompaña al destierro recurrente (aunque se distingue entre una tristeza “judía” que se apacigua con el anhelo de estar ‘el año próximo en Jerusalén’, y la tristeza gitana que parece infinita, puesto que no tiene ninguna esperanza). El siguiente relato de la Gitana vuelve a indagar en las ramas paternas y en el tema de la limpieza de sangre. También aquí se sugiere que la historia oficial ignoró algunos datos importantes para acomodar el pasado de acuerdo a cierto plan político-social. Al revelar los “secretos” íntimos respecto a los fundadores del país, se alude a la probabilidad de que hayan descendido de los conquistadores españoles y de familias conversas e indígenas. Antonio de la Torre y Vera y Mujica, heredero y gobernador de la Bajada del Paraná, por ejemplo, pariente lejano de la protagonista, se presenta como hijo legítimo y natural a la vez, cuyo origen queda opaco y en alas de la imaginación.

En los textos analizados hasta ahora, se ha observado una simultaneidad de realidades, que se expresa también en esta obra. Primeramente, el árbol que resulta de los relatos familiares constituye un archivo doble, porque contiene lo que se sabe sobre las ramas reconocidas de la genealogía *oficial*, expurgada y cristiana, a la vez que lo que se imagina sobre las ramas ocultas y probables, que jamás fueron documentadas de un modo formal (como en el caso de los Dujovne). Al mismo tiempo, se destaca el cruce de varios destinos, que se integran en otro paralelismo dentro de la historia personal y nacional. El año de 1492, por ejemplo, marca el encuentro imaginado entre Micer Nicolás Oderigo y Colón. Es también el año en el que otro antepasado, el canónigo Diego Ortiz, descendiente de una familia mozárabe de Toledo, se opone a ese proyecto. Cuatro siglos

después, se cruzan en Argentina los destinos de Giuseppe Oderigo, del presidente de la República, que quiere promover el comercio por los ríos, y del tirano paraguayo, representante de la corriente anti-inmigratoria, promotor de la política de las fronteras cerradas. Otro encuentro llevará a Manuel Ortiz a regalar sus tierras a los inmigrantes judíos, entre ellos, a los descendientes de Akiba Dujovne. Asimismo, la historia personal acontece paralela e independientemente a otro marco histórico más amplio. El año de 1973, que marca el regreso de Perón al país, se registra en la memoria de la protagonista como el año en que murió su padre. La coincidencia de los acontecimientos, propone la protagonista, forma parte inherente del modo de ser de su padre: “Con las fechas siempre había sido simbólico don Carlos: invertía los hechos, como si su destino fuera vivir al revés de la historia del país” (235). Por lo tanto, se requiere una estrategia para sobrevivir a ese dualismo: “El inmigrante está obligado a mentir porque su propia historia suena exagerada. El sonido de las mentiras no es menos estruendoso, pero al natural del país, sea éste cual fuere, los relatos verídicos le producen una curiosa desazón” (240). En más de un sentido, esta tendencia se repite en todas las novelas aquí estudiadas.⁹ La inversión de la historia mediante la ficción adquiere, en esta obra, un matiz fantástico (destacado ya) y a la vez folclórico (con el uso del cuento popular, narrado por la Gitana). El día del asesinato del Zar Alejandro II, por ejemplo, una fecha que marca el comienzo de otro pogrom, se inscribe en la memoria familiar como “el día de las plumas blancas”. La memoria no alude a los muertos ni a los atacados, sino a las plumas blancas que cubrieron todo, cuando los cosacos abrían los colchones brutalmente y metían las manos

⁹ También en *Aventuras de Edmund Ziller en tierras del nuevo mundo* de Pedro Orgambide (Barcelona: Editorial Grijalbo, 1977).

“por los tajos de los colchones para buscar el dinero judío” (189). El escenario de la violencia y la desgracia adquiere un aspecto irreal y sobrenatural, y se archiva como un sueño.¹⁰

En este sentido, los elementos fantásticos dentro de la historia trazan un camino para relacionarse con lo inexplicable y para interrogar la “realidad” argentina, interpretada aquí como “el poder político y tecnológico de una cultura [...] una actividad política” (Duncan 54). En suma, se establecen como modelo para referir a la Historia y cuestionar ciertas experiencias del pasado. Varios personajes como la Gitana, la Dama Blanca (que aparece en los sueños de la madre), El que Nos Sueña –una deidad posible–, el unicornio y el tercer ojo dominan este espacio vacilante. Su presencia no se explica dentro de la novela, sino que se pliega en la posibilidad narrativa que queda abierta para cualquier modificación, junto con las versiones alternativas de la historia oficial que se bifurcan. La historia familiar se arma, primero, en base a la información documentada y expuesta: “El árbol tomaba forma lentamente. Micer Nicolás Oderigo se había topado con Samuel Dujovne y con Don Pedro de Vera. Giuseppe Oderigo había conocido a Toribio Ortiz. Ricardo Ortiz, el nieto de Toribio, se había casado con Carmen Catalina Oderigo. Y la hija de ambos, Alicia Ortiz Oderigo, se habría de casar con Carlos Dujovne, nacido en las colonias del Barón de Hirsch” (*El árbol* 175). No obstante, la aceptación de otros encuentros imaginados dentro del archivo señala la dificultad de aproximarse a la Historia, a menos que sea por medio de lo ficticio y fantástico. Con la reunión final de los

¹⁰ Irónicamente, este recuerdo se repite en una carta de la abuela a la protagonista, enviada años después de aquel acontecimiento. Esa carta menciona el hecho de que los parientes rusos (antes de ser asesinados por los nazis) abrieron un negocio de plumas para colchones. Esta información queda como una anécdota de la historia familiar y representa un episodio históricamente inverosímil dentro del contexto más amplio. *El árbol* 203.

descendientes, tanto perseguidos como perseguidores, en Entre Ríos –aquella pampa vasta soñada por la Gitana en Kamenev-Podolski–, la novela retorna a la cuestión inicial respecto al papel del azar en la decisión migratoria y de una condición predestinada que la determina.

El análisis de la novela no sería completo si no se aludiera al siguiente momento que representa el eje de lo que se ha estudiado en este capítulo. En su exilio parisino, la protagonista se apropia de un ropero nuevo, un objeto que simboliza el intento de reestablecerse en un lugar permanente. Ese ropero, decorado con ornamentos grotescos, toma cuerpo en la siguiente imagen:

era la relación entre las liebres, las peras y todo otro personaje animal o vegetal que interviniera en esa danza de madera lustre. La relación consistía en comerse. Las peras se comían a las liebres y las liebres a las peras. La boca de las unas se abría sobre los cuatro traseros de las otras, quienes abrían a su vez las fauces goteando para tragarse a las siguientes, en fila. La que exagera no soy yo, es Él (87).

La repetición, representada en la imagen grotesca, se convierte, en este sentido, en una metáfora de la historia aquí narrada. La yuxtaposición de los destinos y sus cruces indican que se trata de un proceso perpetuo de cambios y transformaciones, pues de hecho, lo que varía son los nombres de los protagonistas, cumpliendo un papel en la gran trama histórica del vagar. En este proceso, como se ha señalado, todos pierden algo: Micer Nicolás Oderigo pierde su carta a Colón, Akiba Dujovne pierde su razón; María Teodora de Vera, su limpieza de sangre; Manuel Ortiz, las tierras en la pampa; Samuel Dujovne, su vida; su hijo, Carlos Dujovne, su comunismo; y Alicia Ortiz Oderigo, la madre de la protagonista, pierde su futura novela. Sólo permanece “un punto de gracia. Llámese Cipango, Jerusalem, Fata Morgana, Paraná, Eldorado, Vladivostok, París, lo que buscas es esto, ¿ves? Esto, acá” (281). Una memoria, un cuento, la ficción.

La discontinuidad del eje histórico se erige como obstáculo para el acercamiento al pasado y a la coincidencia de cualquier destino y origen. Cuando se enfrentan finalmente la protagonista y su fantasma, se desenmascara el objetivo de lo fantástico dentro de la novela: “Cuando al fin quedamos frente a frente, mi madre Sheherezade no tiene la cara de cabra negra ni los ojos pardoverdosos con que yo la adornara, o la velara, sino sus ojos indios, conquistadores, marranos, genoveses, irlandeses, negros, relucientes, de pestañas derechas, caídos hacia las sienas, con grandes cejas melancólicas, sabios y tiernos con toda el agua quieta” (292-3). En la tierra caliente de Israel, se refleja la imagen clara e híbrida que transmite la última moraleja: la única manera de tocar tierra firme es por medio de las palabras y de la imaginación, la ruptura eterna con el pasado y la Historia.

II.4 El pasado intangible en *Lenta biografía*

La manera en que algo inefable e impalpable, como el pensamiento, se convierte en palabras, así como la forma en que se traduce un pasado, son también motivos centrales en *Lenta biografía* (1990), de Sergio Chejfec. Mientras que las novelas estudiadas anteriormente usan recursos narrativos para expresar esta problemática, *Lenta biografía* manipula el lenguaje, el propio medio de la narración, para adueñarse de la historia a partir de la abstracción semántica y sintáctica. Al intentar descifrar el pasado oculto de su padre, sobreviviente de la Europa nazi, el narrador ofrece a escribir su historia al traducirla al español. La experiencia migratoria, en este caso, es sólo el final de otra historia silenciada sobre la guerra y sus recuerdos. Puesto que el pasado enigmático únicamente emerge en momentos íntimos, como durante los sueños, se propone al

principio del texto hacerlo presente a través de la narración. Se destaca, a la vez, que la realidad oculta que se intenta recuperar no es menos ficticia e inverosímil que el propio recurso mimético que la presenta. Para el narrador, la imposibilidad de concretar el pasado implica el fracaso de imaginar la historia y de lograr narrarla, pues ese pasado reside en la suma de posibilidades y sus anulaciones que constituyen el presente argentino:

Mi padre había terminado recalando en Buenos Aires debido al espanto generalizado que significaba Europa para los judíos como conjunto de personas, y yo entendía que las generaciones anteriores a la suya habían también viajado: si no no hubieran podido partir de Egipto y llegar, en este caso, a Polonia. Eran estos discursos geográficos los que me asombraban: en mi presente, ellos adquirirían un matiz de reducción y vertiginosidad (20).

La distancia entre el pasado europeo del padre y el presente argentino del hijo, e inclusive, entre las palabras y los gestos que representan la “realidad” argentina frente a los recuerdos fragmentarios del pasado europeo, requiere el uso sistemático de un “sutil pretérito”, de las cosas muertas que siguen vivas, que continúan “en la memoria de uno y sin embargo ya no son. Dejaron de ser, se abandonaron, y son sólo esa mancha leve y descolorida que deja en la memoria la exudación producida por los recuerdos y los sentimientos” (25). Al desnudar la historia en mero pretérito y al contraponerla con el presente de la narración, se distinguen, al mismo tiempo, dos proyectos narrativos: reconstruir el pasado del padre y recordar las vidas de otros personajes perdidos en la guerra, a través de las reuniones domingueras de los sobrevivientes. A diferencia de las novelas estudiadas anteriormente, la reproducción de la historia en *Lenta biografía* consiste en *imaginar* cómo fueron *los recuerdos* y *los pensamientos* respecto a cada historia y cada pasado, es decir, una reflexión meditada doblemente, sobre lo que se

imagina que se imaginaba como un pasado, debido al hecho de que no quedó ningún testimonio de aquellas vidas, menos la memoria de los sobrevivientes/narradores. En consecuencia, la única posibilidad de acercarse a la veracidad de una historia es imaginar los pensamientos y recuerdos.

Paralelamente al intento del narrador de recuperar la historia de su padre, la novela enfoca el relato de los últimos momentos del perseguido, un personaje ausente conocido por todos los participantes de las reuniones. Su historia, contada por medio de las distintas voces narrativas, no emerge como la reconstrucción de una vida, sino como el reflejo sobre los pensamientos relativos a ella y la manera en la que fue archivada en la memoria. Las caras, los gestos, las miradas y voces, grabados en esa memoria, se refieren a un pasado inaccesible y se relacionan con el fracaso de llenar los puntos vacíos de la historia, debido a la magnitud y banalidad del horror que implica aquel pasado. La masificación y la arbitrariedad del Holocausto convalidan un sentimiento inefable, respecto al pasado personal carente de significantes. La abstracción, por ende, es la única estrategia para comprender la complejidad y problemática de narrar ese pasado y relacionarse con él. He aquí también lo trágico en el intento de narrar, puesto que designa la imposibilidad absoluta de comprender y, en consecuencia, identificarse con él.

La recuperación de la historia del perseguido procura aproximarse, por un lado, a la historia personal del padre y, por otro, al pasado europeo general de todos los participantes en las tertulias. El relato de sus últimos días consiste en imaginar sus propios pensamientos y en el intento de reconstruir *su pasado* o *la memoria* de aquel pasado. Este proyecto narrativo reside en el afán de pertenecer a una comunidad e imaginarla de alguna forma para poder poseerla. De allí se explica la trivialidad y el

dramatismo en el acto de la reproducción: “es que el carácter incierto de ellas no estaba dado sólo por la absoluta carencia de certezas –datos, situaciones– sino también por el dolor de haberlas padecido y –de alguna manera– no poder reconstruirlas” (87). La necesidad de imaginar para relacionarse con lo ajeno implica dos imposibilidades: en primer lugar, la absoluta improbabilidad de reconstruir un pasado, como un evento actual y “real” y, al mismo tiempo, la relativa imposibilidad de suponerlo, porque está grabado de diferentes modos, en memorias distintas. Mientras que los participantes en las reuniones relatan distintas versiones sobre los últimos momentos del perseguido, aquéllos están conscientes de que, al nombrarlo, se abandona el espacio que llegó a poseer, según indica el siguiente ejemplo: “Ella quizá supiera que no podía decir (contar, referir) nunca lo que el perseguido había dejado de hacer –no había hecho– habiendo potencialmente podido hacerlo, que si borraba ese límite poco preciso que había –hay– entre historia y voluntad se diluían las fronteras que se había preocupado por delinear a lo largo de sus intervenciones” (102). De esta forma, inclusive el narrador se da cuenta de que, al relatar el pasado de su padre, pierde algo de la historia, pues se limita a los medios de la narración. El reconocimiento de aquel obstáculo señala la irrelevancia de ciertos datos como, por ejemplo, el tiempo que el perseguido se ocultó en el sótano o si subió vivo, dentro de la producción del hilo narrativo.

Al final, se sabe que definitivamente el perseguido murió a manos de los nazis y que, por lo tanto, se debe reconstruir sus últimos días para que se conserven en la memoria individual así como en la del conjunto de sobrevivientes y de sus descendientes. Al mismo tiempo, se supone que es una misión destinada al fracaso: la vida del perseguido pudo haber sido la de cualquier participante en las reuniones. Esta posibilidad

de “alternancia narrativa” culmina en la conclusión de que el pasado es propio y ajeno, por haberlo vivido personalmente y por ejemplificar la historia de todas las víctimas, agentes exteriores de su propia historia. Ésta, en suma, aunque les pertenezca, se transforma en una historia “sobredeterminada”, cargada de significaciones múltiples para todos los presentes en las tertulias.¹¹

La abstracción con la cual se reconstruye el pasado corresponde, ante todo, a la falta de datos específicos respecto a los personajes. La carencia de cualquier descripción física o personal, y de explicaciones referentes a los motivos o sentimientos interiores, se vincula con la falta de nombres u otros datos biográficos que podrían identificarlos. Los personajes de la novela, tal como aquellos que emergen de *sus* narraciones, se distinguen por las letras iniciales o por la forma impersonal, genérica, de llamarlos, como “mi padre”, “la mujer”, “el narrador”. La historia se constituye, en consecuencia, a través de personajes anónimos que se encargan del pasado, como únicos depositarios de la memoria. Sus recuerdos de parientes desaparecidos, cuerpos y voces que han existido, pierden cualquier relevancia íntima y personal y se convierten en una representación simbólica dentro del archivo colectivo, independientemente de la conciencia subjetiva. Su transformación en meros representantes de “causa y efecto” se explica de la siguiente manera:

Ese sentimiento de eventualidad y extranjería para consigo mismo supongo ahora conformó también su didáctica particular encaminada a nosotros. Es que la historia de mi padre – lo que nosotros conocíamos, o el carácter general que podíamos suponer a partir de nuestras inferencias o datos más o menos ambiguas –, a fuerza de ser ocultada con vehemencia y regularidad por parte suya se fue convirtiendo en desapasionada para

¹¹ Con el término “sobredeterminado” me refiero a lo resultado de una fusión cuya dimensión simbólica implica una pluralidad de significaciones. Es decir, algo excesivamente determinado o que tenga más que un determinado.

nosotros: su pasado, virtual y oscuro, poseía al mismo tiempo el matiz frío definitivo de las cosas concluidas, el abigarramiento frío y didáctico de las historias sabidas y terminadas (138).

El distanciamiento mediante la abstracción y la naturalidad con la cual se narra el pasado inefable operan, por lo tanto, como dos estrategias complementarias, usadas para construir el pasado. La preocupación del padre en pintar la conciencia de su hijo con un tono “particular” y educativo –compartido entre su propio pasado y el que emerge de las historias religiosas populares, que remiten a un origen mítico y colectivo–, nace de su deseo de transmitir una moraleja en cuanto al carácter circular y redundante de la historia como una parábola.

La revelación, en cada historia individual, consiste en el descubrimiento de la realidad simultánea, de la inefabilidad del destino y, por ende, de la indiferencia ante la que uno debe vivir:

El vadeo del océano realizado por mi padre habrá poseído un momento, aunque de tan fugaz indiscernible, en el que adquirió el matiz de los episodios que se *narraban –narran–* en el relato del cabrito [...] donde todo *cambiaba –cambia–* mientras al mismo tiempo se repite, donde cada presente sucesivo era la condensación del pasado, y donde la mención – la narración –de todo suceso implicaba al mismo tiempo la modificación de la historia: *lo pretérito retornaba presente en cada verso reducido de la historia del cabrito*. El pasado perduraba, sucesivo, como aspirando y previendo llegar a un lugar –virtual e inexistente– que habría de ser el de su consunción y que había sido su seno (162, mi énfasis).

La redundancia y la repetición se manifiestan textualmente cuando, dentro de la sintaxis, se vacila entre el pasado y el presente. La memoria de aquel tiempo se convierte, así, en una experiencia revivida personalmente cada vez que se la relata.

En este contexto, deseo detenerme en una metáfora utilizada en la novela, que representa esa característica particular del tiempo narrativo. Varias veces se destaca la excesiva humedad del aire que palpita durante el proceso de la narración: “abarcadora,

humedece todo hasta lograr que el agua chorree de las paredes, los vidrios y las cosas en general, [como si desorganizara los objetos que me rodean]” (89). Mi intención es relacionar esta imagen con un comentario del autor respecto a la relación entre el fluir del agua y el fluir del tiempo.¹² La humedad está presente en la novela en diferentes formas. Por ejemplo, aparece representada en la saliva que acompaña a las palabras que saltan de las bocas de los narradores: “lloviznando el aire y la mesa con las gotas pequeñas de saliva que salían de su boca mientras hablaba –como si ellas fueran una escondida y alterna materialidad de su oratoria” (38). Asimismo, aparece en las bebidas alcohólicas, como una capa de materialidad líquida que desborda la mesa del comedor y que trasciende a las voces y los gestos, las miradas, las palabras y los silencios. Si el tiempo –entendido como una dimensión de conciencia– no puede detenerse (mientras que la cronología –la dimensión convencional y cristalizada de aquella dimensión inaprensible– puede fijarse en un espacio y tiempo determinados), el chorro constante dentro del hilo narrativo enfatiza más aun la imposibilidad, señalada anteriormente, de acercarse al pasado, puesto que cada vez queda más lejano e intangible. Al distinguir entre la dimensión temporal y cronológica, sobresale también la confusión entre la noción de la historia y la del pasado. De acuerdo al narrador, la primera puede anclarse en sitios y fechas, y ser narrada de acuerdo a un hilo organizador, mientras que la última resulta intangible y escapa a cualquier intento de detenerla.

¿Cómo narrar?, pregunta *Lenta biografía*. La reflexión resulta la única manera de concretizar, por medio de las palabras, algo palpable. La moraleja transmitida por parte del

¹² Presentación del ensayo “El nombre vacío de la memoria” y del nuevo libro de Sergio Chejfec, *El punto vacilante: Literatura, ideas y mundo privado* (2005) en la Universidad de George Washington, Washington DC, 3-4 de noviembre de 2005.

padre al narrador, idéntica a la que se enseña en el cuento de la pascua judía, no consiste en recordar el pasado, es decir, en aludir a “qué pasó” sino, como apuntó también Levinas, en el modo que ha ocurrido; en la experiencia misma transmitida como un presente constante, cuyo valor reside en las siguientes generaciones. Visto de este modo, el pasado del padre carece de cualquier sentido, menos de su peso educativo. Este punto se manifiesta en la tartamudez del texto. La organización de las palabras en cierto orden que se relaciona con el pasado se obstaculiza, debido a la dificultad narrativa de expresarse (al reconocer el carácter inefable del pasado). Esa tartamudez se grafica dentro del texto mediante el uso de los paréntesis rectangulares y las rayas, que representan la vacilación narrativa. Las “interrupciones” sintácticas, junto con la oscilación entre los distintos tiempos gramaticales dentro de los sintagmas, apuntan, de nuevo, la imposibilidad de imitar, con la producción narrativa, el orden cronológico de lo que se imagina que ocurrió. La abstracción, por ende, resulta fundamental para concluir la historia, al reconocer que no existen suficientes significantes verbales que corresponden con aquel pasado, cuya última importancia se resume en la moraleja paradójica transmitida oralmente: no hay forma de referir al pasado por ser parte de una dimensión de conciencia y, a la vez, no queda otra alternativa que relatarlo para que se mantenga archivado, como una experiencia vibrante, actual, que culminará en algún futuro.

II.5 Cuando se anula la distancia en *Una vez Argentina*

La ficción permite relacionarse con el pasado, eliminando la distancia establecida por la historia oficial, al reconstruirlo por medio de una memoria inventada. *El árbol de la Gitana* se centra en la historia imaginada desde la colonización de América, hasta el

momento en que se registran los “verdaderos” recuerdos de la narradora. Mediante el hilo narrativo, se unifica la memoria ficticia con la “real” y se vuelve verosímil. En *Lenta biografía*, la imaginación resulta la única posibilidad de referir a un pasado y de articularlo de un modo (en la escritura), aunque sea abstracto y redundante, y en *A las 20:25*, es por medio del pasado ficticio que se cree en una posibilidad de pertenecer y de formar parte del archivo excluyente. *Una vez Argentina* (2003), de Andrés Neuman, intenta conservar, a partir de la memoria “real” e inventada, cierta imagen del pasado argentino dejado atrás con la emigración a España, pero desde una perspectiva mucho más reciente, puesto que trata de una infancia en la post-dictadura y de eventos cuya inmediatez histórica es significativa en el desarrollo de la trama. Esta novela regresa a la cuestión inicial sobre la nostalgia¹³ y el viaje por la memoria para instigar los recuerdos de una Argentina reciente, desde la mirada de un joven, nacido en 1977: “¿Por qué dolerán así? ¿Duelen al regresar? ¿O será tal vez que sanan sólo cuando regresan, y uno comprende entonces que llevaban doliendo hacía mucho, los recuerdos? Sé que viajamos en su interior. Somos sus pasajeros” (15).

Como las novelas anteriores, la búsqueda del origen en *Una vez Argentina* comienza por el apellido familiar de la rama paterna, judía e inmigrante, al saber que ésta ha sufrido mutaciones y apropiaciones en el largo proceso migratorio, hasta transformarse completamente y perder su noción inicial: “Ya fuera él mismo, o su padre, o incluso su abuelo, lo cierto es que el apellido de Jacobo, mi propio apellido, nació de un engaño. Es posible que en alguna parte del mundo algún familiar lejano, todavía, conozca la historia exacta” (17). La historia que refiere al origen del nombre es similar a otras que regresan a

¹³ Sobre el papel de la nostalgia en estas novelas y sus significados, véanse mi análisis a continuación.

la experiencia migratoria en la Rusia zarista;¹⁴ para evitar el servicio militar, se concibe el plan de cambiar el apellido para no ser reclutado. Cómo se registró el abuelo como Neuman para alejarse del territorio europeo durante la Primera Guerra Mundial, no queda claro. Esta parte de la historia tiene que ver con particulares circunstancias. El significado de la pérdida de la identidad se anula con el tiempo y solamente se mantiene su carácter anecdótico familiar.

Mediante la primera persona, el texto establece su “credibilidad histórica” al emplear datos del autor dentro del hilo narrativo, actitud señalada también en *El árbol de la Gitana*. No obstante, la novela no se centra en el aporte “histórico” del pasado: “¿Qué somos? Personajes. ¿Es verdad lo que contamos? ¿Es mentira? No son ésas las preguntas” (28), sino que abre un nuevo discurso acerca de la relación de los desarraigos individuales y colectivos, de cómo las fracturas políticas del país influyen en las familiares, y sobre la posibilidad de que todo sea una repetición de lo que la comunidad ha vivido y sentido anteriormente. La artificialidad que inunda el “testimonio” narrativo se relaciona asimismo con el relato sobre el pasado migratorio y la experiencia durante la dictadura. Por un lado, los años del “Proceso” se conservan en la memoria infantil del narrador de la siguiente manera: “El asunto era no haber hecho nada, no estar haciendo nada, no pretender hacer nada” (37), “estaban los que no estaban” (40), “Pero ninguno parecía terminar de decir lo que quería decir, o tal vez sólo decían lo que no querían decir” (41). Es decir, por la ausencia y los silencios dominantes en ese pasado, que se convierten en vacíos en la construcción de la historia. Del mismo modo, la narración del pasado migratorio de los abuelos y de una Argentina soñada como el país de las

¹⁴ Entre estas novelas están, por ejemplo, *A las 20:25* de Mario Szichman, analizada en este capítulo, y *El libro de los recuerdos* (1994), de Ana María Shua (Buenos Aires: Sudamericana, 1994).

posibilidades infinitas, se llena de blancos que corresponden a lo que se imagina que habrá sido esa historia. De allí que la ficción resulta una doble estrategia para enfrentar un presente (mientras se experimentan los sucesos narrados) y para comprender un pasado (cuando se los narra). Todo se convierte en artificio, hasta la misma existencia de los personajes, como indican los siguientes ejemplos:

Si no existes, déjame que te invente. Si no eres Mario, deja que así te llame. Mario, abuelo. Así te tengo. Con las palabras pasa como con el futuro: qué solos, a veces, nos dejan las palabras. Y menos mal que existen (107).

Me gusta imaginarte, madre, en algún vagón de un tren hacia Retiro, con un par de bolsas llenas junto a tus tobillos, con tu violín sobre el regazo y sobre éste algún libro, verte así, imposible, más joven que yo (126).

Me doy cuenta, desconocido tío abuelo *Okay*, de que me ha costado un extraño esfuerzo imaginar tu vida [...] La distancia con respecto a sus personajes podrá resultar muy segura para el narrador, o podrá ser todo lo renombrada que se quiera; pero también es pobre en aprendizajes. Vista desde demasiado cerca, una historia puede rebosar; pero desde demasiado lejos, se vacía (155).

Lo que acabo de señalar se articula con una problemática del narrador, quien se coloca demasiado cerca de los eventos que considera históricos: la masacre de Ezeiza, el “Proceso” y la post-dictadura se registran como eventos *históricos*, ya que ante ellos se asume una distancia temporal (y espacial) que aún no ha evolucionado realmente en el contexto extra-textual. Destaco este punto para criticar una tendencia simplificadora dentro de la novela que alude al sentimiento nostálgico sin discutir profundamente sus razones o consecuencias. *La logia del umbral*, por ejemplo, utiliza el atentado contra el edificio de la AMIA para cuestionar el modo de ser judeo-argentino contemporáneo y para presentar un dilema existencial. *Una vez Argentina* no tiene tal propósito. La nostalgia en esta obra no resulta una técnica para discutir el tema del destierro o para

explicar las raíces del sentimiento diaspórico, sino que se expone como tal, palpable e inmediata, como un sentimiento más.

Al mismo tiempo, se cuestiona el tipo de recuerdos que se conservan de esa Argentina soñada nostálgicamente. Mientras que las novelas anteriores tematizan la construcción de un mito nacional y la ruptura de un sueño (desde el prisma personal), *Una vez Argentina* no intenta enfrentar la problemática de qué significa “ser argentino”, puesto que su propuesta es eliminar la noción de una identidad nacional (entendida como sensibilidad) y resistir cualquier intento de identificación colectiva.¹⁵ En este caso, ser argentino, por lo tanto, corresponde a los recuerdos de un niño de la clase media burguesa: visitas a psicólogas, las empleadas venidas del interior del país, las vacaciones veraniegas en Miramar, los partidos del fútbol y los mundiales; filtrados por su interpretación a través de la mirada adulta. De la misma manera, el cuestionamiento en torno al judaísmo se suma a las anécdotas sobre los compañeros judíos, descritos como personajes “anfibiaos”, que viven en una doble conciencia espacio-temporal: judía y general: “Nunca me he sentido judío; y, si lo fui, no llegué a enterarme” (100). A la vez, resulta en la anulación de ese tipo de identificación colectiva.

Mi crítica respecto a la tendencia de nivelar ciertos acontecimientos históricos (como, por ejemplo, la Semana Trágica, la revolución libertadora, el desarrollo del peronismo o la matanza de Ezeiza de 1973) con otros sucesos “pequeños” de la infancia y la pubertad, es decir, respecto a la tentativa de reducir la Historia a una anécdota, reside

¹⁵ En mi entrevista Neuman dijo: “Una reserva ante las definiciones, cuando uno habla de donde pertenece, cuando se refiere al inconsciente o al alma, está tentado de suponer que en el fondo recóndito del alma va ver una esencia que te señale realmente de dónde perteneces, como si las raíces fueran permanentes [...] Me resisto en identificarme con una nacionalidad, a pesar de que tengo dos legalmente, mucho menos me voy a identificar con una cultura que pertenecía a mis ancestros, no porque rechazo la cultura judía, obviamente que no, sino porque para mí sería un paso atrás o algo contradictorio con mis sentimientos.” La entrevista completa se encuentra en el primer apéndice al final de este trabajo.

en el impedimento de cualquier diálogo serio con el marco histórico nacional al reducir todo el pasado a una infancia nostálgica.¹⁶ En ningún momento, por ejemplo, se cuestionan los mitos fundacionales. Mientras que otras novelas manipulan la memoria imaginada para reconstruir la historia ausente, la diferencia entre lo que “realmente” pasó y lo imaginado carece de una verdadera importancia en *Una vez Argentina*. El pasado sólo consiste en “estar hecho de orillas” (111), como una manera de vivir.

La emigración familiar a España, a principios de la década de los noventa, un país del cual llegaron los antepasados católicos, provoca el deseo de preservar algo de la Argentina que pronto será un recuerdo: “Adiós a todos mis ancestros, imaginada sangre mía, adiós, ancestros, ojalá algún día sepa vuestras historias. El último peldaño se plegaba. Personajes, adiós, dadme memoria” (252). Por eso, también, se relata el último recuerdo con el abuelo, el de plantar un árbol de sauce, que simboliza el contacto con la

¹⁶ Esta tendencia aparece también en otro autor que pertenece a la nueva generación de escritores judeo-argentinos, Marcelo Birmajer (1966), en especial en su obra, *Los tres mosqueteros* (Madrid: Editorial Debate, 2001) que narra la historia de tres amigos judíos, a partir del regreso de uno de ellos de Israel a la Argentina. Aunque esta novela dialoga con la historia nacional y se relaciona con distintos hechos, como la dictadura y el antisemitismo, éstos se quedan al margen de otra historia, más simple y personal: un relato de amor. La reducción del contexto histórico en esa anécdota personal, por ende, se puede interpretar como la carencia de un verdadero conflicto interno y la falta de una necesidad de definirse. En una entrevista para el diario *Clarín* (2000), Birmajer afirmó: “atiendo a mi realidad y a la verosimilitud: cuando escribo sobre un casamiento, no me lo imagino celebrado por un cura, me imagino a un rabino. No me imagino el barrio de Villa Devoto, me imagino el Once. Y los problemas de los personajes con sus parejas son los problemas que se dan dentro de la comunidad judía”. En otra entrevista para *Imaginaria: Revista quincenal de literatura infantil y juvenil* (2004), agregó: “Creo que la sabiduría que uno puede rescatar de un libro o de una película sirve para explicar o para pensar distintos eventos históricos sin que necesariamente uno piense que hubiera hecho en esas circunstancias lo mismo que hace el personaje [...] Yo no uso mi literatura para acercar lo judío, uso lo judío para contar de una manera singular mis propias historias. El judaísmo es más que una religión. De hecho yo no cumplo con ningún rito pero soy judío. Es una identidad y también es una fe. La fe de creer que la vida y la libertad del otro son sagradas, como rezan los diez mandamientos. Sin que esto necesariamente te lleve a cumplir con las 613 *mitzvot* que señalan los ortodoxos”. Un análisis completo sobre la producción literaria de la nueva generación y el tema de la identidad judeo-argentina se realizará a continuación.

tierra firme. Pero una vez más, como alude el título de la novela, se mantiene dentro de los límites de lo sentimental sin indagar su aporte para el archivo.

Mi argumento respecto al carácter artificioso del sentimiento nostálgico en esta novela se centra en lo siguiente: todas las obras estudiadas hasta el momento se refieren a la historia general para resolver un conflicto de la identidad personal. *Una vez Argentina* dialoga con la Historia, pero desde otro ángulo. Aquí no existe ningún conflicto verdadero, puesto que los motivos de la emigración no residen en la negación o la exclusión del personaje como marginal. En mi entrevista con Neuman, el autor afirmó: “Si no creo ni siquiera que el pasado sea estático, porque una inmigración no es una etapa cerrada que se abre para dar inicio a otra, sino que son etapas que van fusionando sus límites hasta el punto de que sientes que tu infancia argentina está incluida en tu presente español porque tu mirada española ha releído y reescrito tu infancia argentina. Si no creo en esas esencias ni en formar raíces, me inquieta la idea de definición porque eso parece dar por sentado que uno ha alcanzado un estado permanente.” El ser extranjero en dos países que le pertenecen, una ambigüedad que caracteriza el modo de ser actual, de acuerdo a Neuman, consiste en la condición “híbrida” con la cual se vive hoy. En consecuencia, la declaración “ya no busco ninguna patria perdida” enfatiza la nostalgia como técnica narrativa para preservar una imagen del país antes de que sea transformada por la memoria personal o desaparezca por completo. De la misma manera, la novela ofrece un nuevo modo de interpretar la identidad individual, no más como bipolar o doble, sino como la de una negación; ser extranjero y excluirse voluntariamente de una colectividad que le pertenece.

II.6 La mediación desde el otro espacio: el espacio del otro en *Mozart lo haya yehudí*

El diálogo con la historia general ocurre de diferentes modos y mediante distintas estrategias narrativas, para incorporar –a la vez que enfrentar– algunos problemas irresueltos, como el fracaso del intento de integración, la ruptura del sueño de la tierra prometida –que designaba a una Argentina imaginada–, y el sentimiento de extranjería en el nuevo país adoptivo. La siguiente novela, con la cual concluiré el análisis sobre el diálogo con la Historia, propone una nueva forma de encarar los dilemas hasta aquí destacados, y abre el camino para investigar la relevancia de otras características, tales como el espacio de la enunciación y la distancia geográfica, en la reconstrucción de la historia y del archivo personal. *Mozart lo haya yehudí* (*Mozart no era judío*, 1992), de la autora argentina-israelí Gabriela Avigur-Rotem, cuenta la historia de dos familias judías que emigran de la Rusia zarista a Argentina, a principios del siglo XX.

Cada novela estudiada hasta el momento opta por comenzar con un momento histórico distinto: *La logia del umbral* comienza por el atentado contra el edificio de la AMIA en 1994, *A las 20:25* regresa al momento del velorio de Evita Perón, *El árbol* vuelve al pasado desde el exilio en París, debido al golpe de 1976. A su vez, *Lenta biografía* arranca desde el presente argentino, en el intento de reconstruir el pasado europeo del padre, y *Una vez Argentina* se inicia con la emigración a España a principios de los años noventa. *Mozart* retorna al pasado por medio del lenguaje poético que remite al hebreo bíblico de los textos sagrados judíos. El uso lingüístico, que se estudiará en el siguiente capítulo, juega un papel significativo en la narración de una historia que se centra en el motivo de la tierra prometida y en su desilusión, debido a las condiciones

concretas en el país. Las alusiones poéticas y líricas se manifiestan en la novela mediante diferentes recursos, como la división de la obra en siete partes (tituladas de acuerdo a las notas musicales, desde el “Do”, que marca el comienzo, hasta el “Si” del enlace), su relación con el título o el hecho de que los personajes se dedican a la música y al arte como su modo de vida (y de supervivencia). La llegada de Ida y León Gidekel a Buenos Aires y la conformación de su familia (dedicada al piano y a los recitales), son acontecimientos marcados, desde el principio de la novela, por el tema poético, incorporado en el sueño de un país que cree ofrecer posibilidades infinitas.

La historia de los Gidekel se cruza con la de Fanny e Isaac Gurman, inmigrantes judíos destinados a la colonia de Mar de Oro, en la pampa. Mientras que los Gidekel llegan a la capital, guiados por la voz interna que ordena la partida a León, (análoga a la voz que marcó la salida mitológica de Abraham a la tierra prometida bíblica), los Gurman están impulsados por las cartas del hermano de Fanny, Moisés, quien les escribe maravillas sobre el nuevo país y la posibilidad de enriquecerse. La casualidad que determina tales decisiones, sugiere la novela, es significativa. Los Gurman arriban a Argentina, pero es Moisés quien descubre estas tierras a raíz de la búsqueda por todo el mundo de una amante desaparecida, a la que le sigue el rastro a base de rumores. A su vez, los Gidekel deciden emigrar por razones más arbitrarias aun, por el simple afán de seguir los caprichos y fantasías del padre. Las vidas de ambas familias acontecen paralelamente, se cruzan en momentos fugaces y accidentales, que son enfatizados por el uso lingüístico. Así, por ejemplo, un encuentro en el tranvía conduce a la llegada del primer piano a la casa Gidekel, enviado por el señor Veinberg, dueño de fábricas de pianos y futuro socio de León. A este instrumento le siguen seis más, todos de diferentes

colores y destinados para cada hijo nacido en la casa de la música. Los motivos que engendran esos grandiosos planes para los hijos y el deseo de convertirlos en pequeños “Mozart”, culminan en “una tensión fundamental entre el arte y la vida, la imaginación y la realidad”.¹⁷ De la misma forma, el futuro imaginado para Aron y Teodoro Gurman, los hijos nacidos en la colonia, está inmerso en los sueños de Fanny, resumidos en el siguiente refrán: “donde hay judíos, *me zeit veitz un es waksen doctoirim*” (68).¹⁸ En este sueño, la tierra, la razón por la cual arribaron a la colonia, no representa mucho, puesto que hay otros proyectos planeados para la generación nacida en el país.

Al primer encuentro casual en el barco de los inmigrantes le siguen otros a lo largo de la historia, cuando los destinos de los miembros se entrecruzan y enlazan; Gabriela Gurman, la única hija de Fanny e Isaac, conoce a Rafael Alberto Gidekel en el circo; ambos formarán la primera pareja que vinculará oficialmente ambas líneas familiares. La Guerra Civil Española conduce al encuentro entre Aron Gurman –recibido de medicina– Benjamín y Salomón Gidekel y su tío Samuel Levinski, enviado desde Israel para luchar con la brigada internacional. Teo Gurman y Clarisa Gidekel se conocerán en Buenos Aires y formarán el segundo matrimonio entre los Gidekel y los Gurman, mientras que en Israel, Regalo (hijo adoptivo de Moisés y Anita) compartirá historias familiares con Carmela, sobrina de Ida Gidekel e hija de Samuel Levinsky.¹⁹

¹⁷ Citado de mi entrevista personal con Gabriela Avigur-Rotem en Avtalion, 3 de marzo de 2005.

¹⁸ Del idish: “Se siembra trigo y se cosecha doctores”. Mi traducción.

¹⁹ Los nombres de los personajes derivan de la experiencia y el pasado de la autora. En mi entrevista con ella, Avigur-Rotem destaca su deseo de crear un homenaje a sus antepasados, al utilizar sus datos biográficos para nombrar a sus personajes, como si, con este acto, fuera marcando el archivo familiar. Véase la entrevista completa con Avigur-Rotam al final de este trabajo.

A pesar de que ambas familias se establecen en Argentina y prosperan, la obra cuestiona la noción de la tierra prometida incorporada en la imagen del país. En primera instancia, éste parece abrir la posibilidad de construir un hogar y pertenecer a un espacio determinado, pero la desilusión respecto al destino judío en Argentina se manifiesta en varios momentos del texto. Ante todo, se refiere a la primera orden divina que condena al pueblo judío a un eterno éxodo. Así lo expresa el tío Moisés:

desde entonces caminamos. Y a cada lugar, llevamos este péquele', su puño golpeando ligeramente su frente, 'y los goim – idiotas. Expulsan. Hacen pogromchic... sacan la tierra, las pertenencias, el dinero.... pero éste –', indicó la frente de Aron, 'no se puede ganar... créemelo, hijito, es un tesoro; ligero y portátil y da interés con el tiempo... y vos, no lo desprecies', levantó su voz al entender que Aron se preparaba a levantarse de su silla, para poner fin a la lección, 'si no, vas a terminar realmente como un gaucho....'" (72).

Es la misma orden (y condena) que lleva a León Gidekel a emigrar hacia Argentina y convertir a su familia en la segunda "familia Mozart". Para su esposa Ida, significa una constante desilusión:

¡En serio! ¿Qué pensaste realmente todos estos años, que somos la familia Bach? Sabes que una vez le dije a Feiguele, sí, antes de que comenzara todo el lío con Esterl, le dije que con gusto hubiera hablado con la Señora Bach, pero él se rió y me contestó que hubiera sido un poco complicado porque la señora Bach murió hace ya doscientos años. Como si no lo supiera. Tampoco si hubiera estado viva, le contesté, ya habría muerto de pena y preocupación. ¿Qué pensaste realmente, que crecerían y....? ¿Darían un concierto en el palacio de la música y....? También vos querías, cuando eras joven, ser Brailovski o, cómo se llamaba este goi, Shalifin. Quién no tiene ilusiones. Pero gracias a Dios, a Weinberg, que te sacó de esto y que nos dio pan para comer. Comer y ahorrar. ¿Y vos? Gastando dinero como si tuviéramos herencia, y esperando un milagro (126).

El miedo y el pesimismo, adquiridos en largos periodos de persecución y rechazos, no son compartidos por todos los personajes. Isaac Gurman, impulsado por su idealismo, cree en la posibilidad de resucitar mediante el trabajo en la tierra, y ve en Argentina un

hogar posible para establecerse. León Gidekel confía en la oportunidad de convertir a sus hijos en músicos famosos. Esta fe terminará por persuadirlo a escapar con sus hijas gemelas, las menores, para ofrecer recitales en el país. Los incidentes antisemitas en Buenos Aires y la colonia, (entre ellos, la Semana Trágica y el asesinato de algún vecino, junto con las noticias que comienzan a recibir de Europa), advierten que el sueño de la tierra prometida requiere otro tipo de concretización. Poco a poco, Argentina se suma a la larga lista de países donde se sienten marginados.

Los sueños y fantasmas personales de cada uno de los personajes se inspiran en la construcción del hilo narrativo. Ellos consisten en silencios y misterios que el texto se niega a resolver. El origen de Regalo, por ejemplo, queda en el enigma. ¿Es el fruto de un encuentro fugaz y soñado entre Aron Gurman y Anita, la sobrina de su padre? O en cambio, ¿el hijo de Amargura, el gitano borracho, del primer casamiento de Anita? Lo único que se revela son indicios fragmentados, relatados líricamente sobre una noche oscura y mágica, en la cual ambos se encuentran “como si hubiéramos soñado el mismo sueño” (76). Desde la desaparición de Anita, después del incidente mágico, hasta el reencuentro, años más tarde (cuando se descubre que tiene un hijo, cuyo parecido físico con la familia Gurman sugiere una posible respuesta), se conserva un silencio dentro del texto. La novela tampoco expresa, mediante el hilo narrativo, lo que se dijeron Aron y Anita al reencontrarse, o lo que compartieron Aron y su tío Moisés, que determinó la boda de éste con Anita. De la misma manera, no se aclara quién es el personaje de “ella” dentro de la novela. Varias figuras femeninas simbolizan a la mujer ausente: “ella” es la amante desaparecida de Moisés; es también Estela, la primera profesora de piano en la casa de los Gidekel, que se descubre, con su partida, que fue amante de León; para Aron,

“ella” es Anita, la mujer deseada e inalcanzable. Asimismo, podría corresponder a otras mujeres del texto:

la extranjera, que algún día llegó a Mar de Oro y sacó de un brillante bolsillo negro documentos desmigajados con letras rusas para acercarlos a la mirada opaca de Anita, no sería la misma extranjera, debido a quien ‘se tiró la india de nuestras vidas como un corcho de champán de su botella’, como lo describía Moisés, y por supuesto que no sería la extranjera que le dio a luz y lo dejó en el orfanato y luego volvió, tomó el dinero y se fue, y probablemente sea otra la extranjera a quien León está esperando impaciente, cada día, en el café “Celeste”, no tan lejos de ahí, pero siempre cuando se pierde algo precioso tienden a buscarlo lejos, lo más lejos posible, de tanta desesperación y agonía (173).

En este sentido, “ella” podría ser también la representación de todo lo inalcanzable, como la propia tierra de promisión, siempre deseada y distante. Con la llegada de las noticias sobre la matanza en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, se teme que también en la Argentina pueda ocurrir un destino semejante, teniendo en cuenta que ahí ya existe una base racial y antisemita. El miedo a la repetición de la historia se elimina en un lugar específico: en Israel, la tierra prometida bíblica, y nuevo destino de inmigración dentro de la novela.

Si la revisión de la historia hasta ahora se ha logrado por medio de la navegación entre dos orillas principales –la original europea, de la que salieron los inmigrantes, y la nueva, con el asentamiento en Argentina–, esta novela ofrece un destino diferente para desembarcar. Israel adquiere aquí una forma concreta que unifica tanto al sueño como a la realidad, y que ofrece, por primera vez, eliminar la distancia existente entre la historia general y la personal. Ser judío y argentino, en este nuevo destino, se suma a una nueva identidad: ser israelí, es decir, inmigrante judío en un país dominado por inmigrantes judíos, cuyo futuro está inmerso en la tierra bíblica original, aunque sus raíces estén dispersas por todo el mundo. La familia Gurman abandona la colonia después de una

serie de catástrofes naturales y accidentales, con planes de comprar tierras en Israel y emigrar. No obstante, su escala temporal en Buenos Aires se convierte en residencia permanente, y los que inmigran a Israel son, al final, Teodoro y Nora. Regalo, que escapa de su origen desconocido en la Argentina, encuentra la posibilidad de manifestar su ideología socialista en el trabajo de la tierra, en ese lugar donde todos han sido extranjeros alguna vez. La muerte de Ida Gidekel, justo en la semana de la muerte de Evita Perón, también abre una nueva posibilidad para la familia Gidekel. León, al terminar la *shiva* (semana del velorio judío), reúne a su familia para informarles, con la Biblia abierta en la promesa divina a Abraham sobre la tierra prometida, que ha decidido seguir una vez más la voz interior y viajar a Israel para vivir el resto de su vida ahí.

En esta novela Argentina simboliza un episodio más en el éxodo hacia el verdadero destino. Éste tiene una forma y un nombre concretos y se ofrece como una alternativa. Asimismo, en Israel, el destino en la música pierde cualquier significado, ya que los proyectos se conforman de otra materialidad. El único piano que queda en la casa de Carmela (la sobrina de Ida), enviado ahí cuando León escapó con las gemelas, se vende cuando Carmela colecciona dinero para comprar armas en la lucha de independencia del país. Mientras tanto, en Argentina, se dividen las pertenencias de Ida y León antes de su partida. El único objeto que queda en el olvido es el séptimo piano, huérfano sin ningún destino o destinatario. El sueño de convertirse en la primera familia musical judía se desvanece al poder realizar otro sueño no menos importante: llegar por fin a la orilla de promisión, que será, al mismo tiempo, el arribo al origen.

Como se ha demostrado, la *distancia* temporal que se abre al dialogar con la Historia es enfatizada cuando las novelas regresan a distintos momentos del pasado migratorio, para desestructurar desde el presente varios “mitos de origen”. De este modo arman los archivos colectivos de diferentes modos: *A las 20:20* y *La logia del umbral* enfatizan la problemática “tradicional” de la existencia judía –la “doble” identidad– como motivo recurrente de la identidad judeo-argentina. Por otro lado, *El árbol de la Gitana* ofrece el modelo de la hibridez para reconciliarse con el pasado y *Una vez Argentina* narra la auto-negación y la extranjería en dos patrias. Dos de las obras ofrecen un nuevo camino para referirse a la historia: *Lenta biografía* propone la distancia mediante la abstracción para acercarse al pasado y así poder narrarlo; *Mozart lo hayá yehudí* ofrece una solución posible al conflicto del judío argentino al ofrecer la alternativa de emigrar a Israel.

Las diferentes versiones relativas al pasado se vinculan a otro tipo de distancia que resulta del impacto que adquieren los espacios de enunciación dentro de los relatos. Los distintos conceptos de la argentinidad y de lo que significa ser judío tienen que ver con el lugar desde el cual se las percibe; son diferentes conforme sean narradas desde la propia Argentina o desde Israel, Francia, Estados Unidos o España. Asimismo, cabe preguntarse qué relevancia tiene el lenguaje usado para expresar esas versiones y cómo influye en la narración de los motivos de la exclusión. El siguiente capítulo, por ende, analizará el papel de la distancia *espacial* y evaluará los significados de la nostalgia y del sentimiento diaspórico en la reconstrucción del archivo.

*Los judíos no registran su historia,
carecen del sentido cronológico.
Parecen como si, instintivamente, supieran que
el tiempo y el espacio son mera ilusión. Isac Bashevis Singer*

*Nostalgia a las cosas que han pasado
Arena que la vida se llevó
Pesadumbre de barrios que han cambiado
Y amargura del sueño que murió. Homero Manzi*

Capítulo III

La distancia espacial, la nostalgia y el sentido diaspórico

La revisión del impacto de la distancia geográfica en la creación de una Diáspora y en el surgimiento de la nostalgia¹ plantea otro modelo que define el concepto de “identidad”, sea nacional, cívica, étnica, cultural o religiosa. Ésta corresponde a las nuevas condiciones materiales en Argentina y fuera de ella, que reformulan las relaciones entre mayorías y minorías, centro y periferia, lo íntimo, lo privado y lo público, representaciones y referentes. Dentro de lo que Grüner nomina como un “vaciamiento discursivo” (287) del nuevo milenio, se impone una reflexión sobre los archivos fundadores y una apropiación de la noción de identidad que responda a las condiciones actuales. Regresando a la definición de la “comunidad imaginada”, tanto la “nación” como cualquier otra clase de identificación son productos de historias particulares, afirma Grüner, cuya dialéctica entre el *Uno* y el *Otro*, entre las diferencias y las similitudes, forman parte del discurso del poder y la hegemonía, es decir, de la autoridad. ¿Qué relevancia, en consecuencia, tiene el acto de dominar la palabra (y la historia) cuando ésta se ejerce desde una distancia espacial con respecto a aquel ámbito y cómo se manifiesta dentro del espacio producido por el texto literario? Si el cruzar las fronteras nacionales, acto necesario en la experiencia migratoria, implica atravesar otros límites dentro del

¹ El concepto “nostalgia” proviene de dos términos griegos: “nostos” –retorno al hogar– y “algia” –anhelo. Según Boym expresa “a longing for a home that no longer exists or has never existed”. Vinculada con las guerras y catástrofes del siglo XX, la nostalgia no debe tanto su popularidad a la desubicación espacial sino a la transformación del concepto del tiempo. Svetlana Boym, cf. *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001).

espacio de la enunciación, ¿qué relación hay entre la dialéctica mencionada, la producción de un sentido alienante y la creación de una Diáspora, sea virtual o verdadera? Me refiero a la manera en la que se desarrolla un sentimiento de nostalgia, provocado por el dolor y la pérdida de un presunto hogar, y me pregunto qué importancia adquiere cuando se lo expresa desde la propia Argentina, donde convergen ambas zonas del espacio añorado y desde el cual se clama por el hogar. Pensar en el destierro como una experiencia personal y explorarlo en distintos campos idiomáticos, como el español, el idish o el hebreo, ¿implica distintas actitudes textuales o significa la construcción del mismo espacio perdido, elaborado en la obra literaria?

Al tratar la “nostalgia” conviene destacar dos nociones: 1) la nostalgia restaurativa, que enfatiza el “nostos”, el retorno al hogar, al proponer reconstruir el hogar perdido y llenar los vacíos de la memoria mediante proyectos nacionales y la reconstitución de los *lieux de mémoire*; y 2) la nostalgia reflexiva, que abunda en la “algia” –el anhelo y la pérdida–, la memorización, las ruinas y los sueños de otro espacio y otro tiempo, tiene que ver más con la memoria individual y cultural. Este tipo de nostalgia es el que subrayaré en mis análisis.

Mientras que en el capítulo anterior examiné cómo se relacionan los elementos históricos en el desarrollo de la identidad judía argentina, enfatizando cierta distancia entre la narración de la historia individual y la historia oficial, y marcando la desestructuración del eje cronológico para acercarse a la historia inefable, mi intención aquí es distinguir dos clases de distancia, *espacial* y *lingüística*, para evaluar cómo influye en el proceso de identificación. Al centrarme en el mito de la “tierra prometida”, la Argentina soñada a fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX, que se

convirtió en un “paraíso perdido” a medida que avanzaba el tiempo, propongo otro modo de articular la pertenencia a la “argentinidad” y la problemática judía relativa a ella. Mi primera observación consistirá en rastrear los efectos de la desilusión de los personajes al darse cuenta de que el sueño argentino no coincide con el verdadero país al que habían arribado. La relación entre la imagen del espacio original del cual derivaron –la Europa de los padres, la Argentina de los personajes y de los autores–, imagen narrada en los textos, y el espacio concreto habitado en el momento de la narración será evaluada como motivo de angustia por aquello que ha desaparecido y como agente que impulsa a las revisiones del pasado. Más allá de señalar el significado de aquel pasado en la relación lingüístico-espacial, será importante observar las implicaciones para el presente de la enunciación y para el desarrollo de la identidad judeo-argentina en la actualidad.

Antes de proseguir, destaco la siguiente afirmación de Jameson con respecto al compromiso entre los textos novelísticos y las condiciones políticas: “Latin America offers yet a third kind of development –one involving an even earlier destruction of imperial systems now projected by collective memory back into the archaic or tribal” (86).² Si se acepta, siguiendo a Jameson, el texto literario como alegoría del contexto nacional, me pregunto qué papel asume el autor dentro del proyecto narrativo/político cuando se anula la tan usada dicotomía entre lo privado y lo público, lo poético y lo político.³ La relación entre la identidad

² A pesar de que no estoy de acuerdo con Jameson en cuanto a su argumento sobre la división geopolítica de las literaturas tercermundistas (pues destaca las narrativas africanas, orientales y latinoamericanas bajo una sola cobertura), su afirmación con respecto a la relación alegórica entre lo poético y lo político es importante para el análisis de los textos y su lugar en la construcción del archivo nacional.

³ Ricardo Piglia, por ejemplo, destaca la simetría irreconciliable entre la ficción argentina y el uso político del lenguaje ligado a la “responsabilidad, necesidad, seriedad, la moral de los hechos, el peso de lo real” (514). La ficción, en cambio, es asociada con el ocio, la gratuidad, el derroche de sentido, lo que no se puede enseñar, el exceso y el azar. Según Piglia, la novela y el Estado reflejan, por ende, dos actitudes opuestas. “Ficción y política en la literatura argentina,” *Cuadernos hispanoamericanos* 517-19 (1993): 514-16.

personal y su inscripción dentro de la sociedad y su Historia significa que nadie desea quedar fuera del espacio histórico o geográfico que define el lugar del individuo en el mundo, como dice Friedman (22). Asimismo, dentro del proceso de la narración judeo-argentina, el impulso para hallar un espacio de pertenencia constituye “un núcleo generador” (314, Goldberg “Literatura judía”). La necesidad de salvaguardarse de la acusación de la “doble lealtad”, expresada por los autores judeo-argentinos durante la primera mitad del siglo XX, se convirtió después en una búsqueda de definiciones que no fueran aislacionistas ni apologéticas. La emigración por razones políticas durante los setenta generó una crisis personal que se expresó dentro de las obras como un recordatorio de la tradición migratoria judía con sus múltiples exilios (Glickman 9). La Diáspora, por ende, simbólica y real, posibilitó la expresión de la historia personal cuando les negaba a los autores la pertenencia al espacio nacional.

El primer caso a ser examinado corresponde a las obras que tratan de la condición del exilio debido a la represión política de los setenta y que los autores hacen desde una distancia espacial, concreta y dolorida. La segunda observación aludirá al sentimiento de exclusión y al exilio “interno” expresado por autores que permanecieron en Argentina. El análisis de la “Diáspora”, imaginada por quienes se identifican como extranjeros en su propia patria, consistirá en la evolución del papel del destierro individual en la revisión de los archivos. Los dos últimos ejemplos que serán estudiados ofrecen nuevas maneras para enfrentar la nostalgia, provocada por la emigración, y para referir la Diáspora a principios del siglo XXI.

III.1: Cuando se experimenta el exilio

Vinculado con la condición de extranjería y la negación de una identidad, el exilio, entendido como “a discontinuous stage of being” (Said 177), designa una diferencia existencial y una imposibilidad de ser incluido dentro de un espacio determinado por el hecho de haber partido. Destaco el efecto psicológico de esa condición porque me interesa observar la influencia del destierro como motivo *dentro* de los textos al enfocar su impacto en la narración nostálgica del hogar perdido en la producción de una Argentina imaginada y en la forma en la que se manifiesta en los personajes. La imagen de Argentina que emerge de *A las 20:25* y de *El árbol de la Gitana* se relaciona, ante todo, con un doble sentido de extranjería, que se enfatiza, primero, dentro de los textos, mediante la experiencia migratoria de los personajes y, al mismo tiempo, por el hecho de que esa imagen se crea desde una distancia geográfica y psicológica con respecto a quien la narra. La novela de Szichman, publicada en los Estados Unidos, relata la experiencia de los Pechof en la Argentina peronista; Dujovne Ortiz utiliza el exilio en París para regresar a su origen familiar europeo, que culminó en el espacio que se independizó durante el siglo XIX bajo el nombre de República Argentina. En ambos textos, el punto de partida, en consecuencia, es el forzado distanciamiento físico y la marginación, experimentados como hechos reales por los autores.

Para la protagonista de *El árbol de la Gitana*, Alicia Dujovne Ortiz, el destierro comienza una mañana de 1977 cuando se enfrenta con las fuerzas militares al llegar a su trabajo en el diario: “-Esto se acabó. A continuación me pregunto: -¿Y ahora adónde

vamos la Nena y yo? La Gitana me contesta sin asomarse siquiera, tan evidente le parece: -A París” (Dujovne Ortiz 17). La decisión de partir, como ya se ha analizado, desencadena la construcción del árbol de los relatos sobre previas experiencias errantes y abre la posibilidad de revisar los archivos para buscar la raíz flotante de su existencia individual. El establecimiento en el barrio parisino de Gaité, dominado por inmigrantes portugueses y norteafricanos, concretiza de algún modo esta condición de exiliada. La muchedumbre que habita el “gueto” se caracteriza por saber decir en francés: “Je ne suis pas d’ici” (54), esto es, por declarar en el idioma local su extranjería y exclusión del entorno inmediato. El sentido de alienación, expresado dentro del hilo narrativo, se relaciona con otro atributo del exiliado, la carencia de algo que se define como una “observación de que los extranjeros caminamos como si levitásemos y de que los naturales del país pisan con fuerza sobre su tierra no fue mía, fue de la Nena. Trece años tenía” (83). La falta de certezas y de un lugar para echar raíces corresponde a la dificultad de caminar con paso firme sobre la tierra del exilio. En suma, la inseguridad personal, debida al destierro, se traduce literalmente en la indecisión de marcar la tierra extranjera con el signo individual.

La distancia geográfica de Argentina le permite a la protagonista examinar sus implicaciones en la reformulación de su modo de ser y clarificar otros elementos de su condición como mitad judía, puesto que de repente se da cuenta que su “exclusión” ya había comenzado en su país natal. En una entrevista, confesó: “he sufrido bastante mi condición de centauro (o de sirena), ser medio judía. Ser medio judía nacida en Buenos Aires –que es por sí un lugar de exilios” (“Las tribulaciones de un centauro” 88). Visto de este modo, el destierro en París se suma a otro sentimiento de marginalidad: por ser mitad

judía y por nacer en una ciudad de inmigrantes y exiliados. La “desterritorialización” – término aplicado por Deleuze y Guatarri– geográfica y lingüística es previa a la decisión de partir y, por lo tanto, representa un modo ontológico y una distancia personal del entorno inmediato. En otras palabras, el verdadero exilio de la protagonista (quien pretende compartir su autobiografía), no comienza por la decisión de emigrar, sino mucho antes, con la sensación de extranjería dentro de su propio país.

Pensar en Argentina desde la soledad parisina tiene que ver con la búsqueda del origen compuesto por una multiplicidad de éxodos y partidas, pero también corresponde a una conciencia bifurcada, a una condición psicológica semi-“esquizofrénica”, derivada del exilio. De este modo, la preocupación por el pasado en el país de origen se transforma en una obsesión existencial en el nuevo país de residencia:

Mis propias investigaciones históricas alcanzarían a llenar los huecos de un pasado tanto menos importante que el presente dolor [...] ¿Por qué no fui geranio, si bastaba ese poco de tierra para tener raíz? De haberme quedado en mi maceta del barrio Flores, no andaría la Nena por la selva mientras adentro mío la Gitana me enmarañada con venas turbias y con juegos espesos. El exilio y la locura se parecen mucho (*El árbol* 90-91).

El pasado que se revela nostálgicamente desde la distancia física de la tierra argentina, no puede remediar el dolor y la soledad actuales. La protagonista es consciente de que probablemente extraña algo que jamás haya existido, aunque haya sido soñado por las generaciones anteriores de su familia: el sueño con una tierra nueva, con “hacer la América/Argentina”, enfatizado en la inmigración de sus antepasados, se presenta de la siguiente manera:

-El Barón de Hirsch... nunca más un pogrom... una colonia que nos espera en la provincia de Entre Ríos... Los judíos nacidos en la Argentina precisarán maestros... basta de leyendas... al fin podré decirles que Moisés aprovechó la marea baja para cruzar el Mar Rojo... Argentina, tierra de promesas... todos los hombres de buena voluntad... brazos

abiertos... generaciones creciendo como el trigo... un campo para sembrar
idas... Pestalozzi.... Mis ideales de enseñanza.... Colaborar con el
crecimiento de una nueva Nación, qué regalo de la Historia (190).

Desde el momento de la partida se pierde toda una identidad, calada en el país de origen, en la familia y en el nombre pronunciado de acuerdo al idioma original. En el caso de la protagonista, desaparece un tono peculiar: “Nadie más los llamaría Dujovne con el matiz exacto de la e, esa e tan ambigua, de origen tártaro, que se desliza entre la e y la y, mientras la lengua, casi pegada al paladar, deja pasar el aire” (192). La transformación en seres anónimos, destacada anteriormente, junto con el mutilar de los apellidos al trasladarse de un continente al otro, genera un cambio fundamental. El vacío que se abre, mientras desaparece la persona que uno fue alguna vez, antes de partir, y mientras se convierte en otra en el nuevo destino, permite imaginar un nuevo porvenir y re-pensar el pasado, como otra posibilidad que siempre será semi-desconocida. Un momento ejemplifica esta tendencia dentro del texto: durante una visita a la casa de su amiga francesa, Mireille, la protagonista medita en la casualidad de la vida y en la probabilidad de cambiar destinos mediante el vestuario, el nombre de un amante, o la historia personal:

Las dos cabezas, una castaña clara y una negra, se hundieron en un revuelto de trapos arrugados que mezclaban memorias. La multitud de cosas y personas seguía su delirante caminar. A veces sus medidas no encajaban, como la heladera de Sabine, como Hughes [con el que hizo el amor –a.r.], y eran centellas siempre. En otro abrir y cerrar de ojos y valijas, Mireille se volvería inmigrante, se pondría uno de mis vestidos, el más chico, y desde el fondo de mi historia le saldría al encuentro con un hombre mío, quizás Esteban o Raúl (184).

El azar resulta, una vez más, importante en el desarrollo del destino de destierro y marginación. De la misma manera podría ser su amiga, la exiliada, la que se refugie en la casa de la protagonista, mientras que ésta le preste su ropa y le ofrezca salir con sus conocidos. De esta forma, la distancia entre el país de donde uno parte y el lugar desde el

que se extraña el hogar perdido resulta arbitraria y, por lo tanto, se somete a posibles variaciones, puesto que el exilio parisino representa un estado mental y no solamente el desapego territorial. Asimismo, la revisión del pasado y del origen provoca una desmitificación respecto al archivo y al conocimiento histórico oficial, una trayectoria que no se opera únicamente para indagar en las raíces personales, sino también, y a menudo, para analizar las causas del destierro, entendido como una condición onírica, y del presente. La protagonista usa la estadía en París para armar un árbol genealógico que simboliza la condición actual de su país de origen –alienante, excluyente, dominado por fuerzas cuya *raison d'être* está vinculada a un pasado de conquistadores, guerras internas y rechazo de todo lo que no corresponde al dogma principal.

La restauración de la democracia argentina en 1984 marca en la vida personal de la protagonista su regreso al país y la muerte de su madre. ¿Qué implica el retorno para la reconstrucción del pasado y qué significado adquiere la coincidencia entre los cambios nacionales y los que marcan su vida personal? En Argentina, la protagonista toma la decisión de peregrinar por los sitios de su memoria. Primero, vuelve a visitar el caserón de Ramos Mejía, donde vivió de niña cuando su padre estuvo preso durante el peronismo. Su segunda jornada consiste en la visita al espacio donde se formó como joven argentina, mujer y amante, un lugar “aún más fantasmal. No se trataba siquiera de una casa vivida, sino de una morada donde intenté vivir y cuya misma imposibilidad la había transformado en memoria” (286). No obstante, la verdadera razón de su regreso al país es el deseo de reencontrarse con su madre antes de que muera: “ese regreso a Buenos Aires era, sobre todo, una peregrinación a mi madre” (288). Su muerte, dos meses después, marca el rechazo final de Argentina como hogar deseado. Con el nuevo lugar de

residencia de *su* propia hija –Bogotá, Colombia– y con París como su cuna literaria, la Buenos Aires de la protagonista se convierte en la ciudad ausente de la memoria, un lugar al que arriba para atar los fragmentos sueltos del pasado y donde cierra un círculo vital. Asimismo, al elegir vivir fuera del país, esta vez por voluntad propia, se le niega a la protagonista la posibilidad de hacer el duelo por su madre, porque “para llorar se necesita tierra” (208).

La anulación momentánea de la distancia geográfica señala otra, que se abre mientras la protagonista estaba lejos. Los recuerdos del país y de la ciudad donde creció testimonian el deseo de conservar un espacio que probablemente nunca haya existido y que, sin embargo, fue el motor para continuar su vida durante los años que estuvo afuera. A su vez, Buenos Aires, a pesar de la nueva oportunidad que se abre con la redemocratización para revisar el pasado, pierde el privilegio de ser el espacio de comunicación con él y su condición de archivo histórico. Tanto la Nueva York de los amigos exiliados como la Jerusalén del congreso de escritores judíos le permiten a la protagonista compartir con otros el dolor de la extranjería y soñar otras vidas posibles. El presente, por ende, ofrece espacios temporales para reformular la identidad y anula la distancia geográfica como un motivo creador de la Diáspora. El viaje y el cruce de fronteras lingüísticas y estatales resultan ser gestos actuales y necesarios para dialogar con una historia y para articular el destierro como otro artefacto en la construcción de la identidad judeo-argentina.

El último encuentro con la Gitana y los fantasmas del pasado ocurre en el Mar Muerto cuando la protagonista termina de armar el rompecabezas de su historia personal: “y al final de esta historia, ¿qué soy yo sino cascotes y escombros sueltos?” (292), se

pregunta, desilusionada con su aparente fracaso por comunicar a través de relatos ancestrales una verdad más amplia. En consecuencia, la moraleja final de la Gitana consiste en demostrar el significado oculto del árbol de los cuentos, el cual revela otro objetivo para narrar, que no consiste sólo en la recolección del pasado argentino y judío, sino también, en pensar en posibles “puntos de fuga” que se llevarán desde el pasado dolido a otro lugar y que enseñarán cómo sobrevivir en un presente desconocido. El exilio, visto de acuerdo a la Cábala como una “misión” e interpretado por la narradora como el deber de reunir “las chispas dispersas por el mundo” (221), es aceptado al final del texto como el medio que permite imaginar el hogar virtual, deseado como espacio factible, construido poco a poco mediante la nostalgia: un lugar que tal vez no podía existir, no haya existido y, sin embargo, es deseado como verdadero hogar. Al mismo tiempo, la novela ofrece revisar los archivos fundadores, indagando los orígenes para presentar una nueva manera de pensar la argentinidad y el sentido de ser judío. Y trata de hacerlo integrando lo fantástico y lo real, lo político y lo privado, en un solo hilo narrativo, mezclando raíces y abriendo caminos para re-crear su historia.

El destierro en *A las 20:25*, de Szichman, es expresado, primeramente, mediante el lenguaje, al incorporar diálogos en español e idish dentro del texto, enfatizando así la alienación diaspórica experimentada por los personajes y por el narrador. ¿Cómo influye el hecho de que esta novela se haya escrito durante la dictadura y desde los Estados Unidos para expresar esos sentimientos? Según Senkman, el lenguaje sirve como una patria “portátil del judío errante” (*Identidad judía* 336) que afirma el origen, constituye un diálogo con el pasado y se ofrece como un signo de identidad. Al regresar a la noción de la argentinidad y a la problemática de la existencia judía, cabe preguntarse, entonces, si

esa “patria idiomática” que representa el hogar, proyecta al mismo tiempo un conflicto irreconciliable, derivado de la construcción de una Diáspora. Aquí, propongo adoptar la afirmación de Mario Goloboff, otro autor judeo-argentino exiliado durante los sesenta, respecto a la inserción de las lenguas, como si dentro de “la escritura (que siempre es del padre) suavemente creciera la lengua (que no puede ser sino de la madre), y revelara el inicio, el origen. Un origen que se dibujaba en mapas antiguos y que, si alguna vez tuvo un sitio preciso, se difuminó con la errancia” (“mi condición” 74). El lenguaje de los Pechof enfatiza su condición marginal como judíos al borde de la sociedad argentina y como inmigrantes, fugitivos de la guerra en territorio polaco. No obstante, esa primera lectura oculta otra experiencia de exclusión, sentida por el autor, quien comparte su destierro de Argentina con sus personajes, de tal forma que crea una equivalencia sentimental. Lo que acabo de destacar servirá para enfatizar la manera en la que el uso lingüístico expresa otra faceta del concepto de “argentinidad”, aprehendido como la experiencia del *Otro*, una noción que se vincula, a su vez, con dos fuentes de origen, judía y argentina, manipuladas de acuerdo a la necesidad del momento y el espacio de enunciación.

Como se ha destacado con respecto a Dujovne Ortiz, el sentimiento de exclusión no comienza en el momento de partida sino que surge de una marginalidad experimentada anteriormente de forma virtual o real (mediante actos discriminatorios) en el país de origen. En el caso de los Pechof, la extranjería se suscita por su condición errante, por la falta de herramientas que los aten a su contexto social inmediato y por el reconocimiento de que su historia “comienza tarde”, cuando ya se constituyó el archivo

nacional. Por otra parte, la exclusión se presenta como una actitud auto-infligida por los mismos personajes, dato destacado con un ethos burlesco:

En mi país hay cortes y quebradas, la costurerita que dio aquel mal paso,
el malevo Muñoz, estudiantes que enamoran a hermosas grelas,
milongueros que hacen triunfar el tango en París.
–Otra vez un tango –informó Salmen.
–Estoy tratando de ponerlos al día – dijo Jaime.
–Pero no ves que es siempre lo mismo –protestó Salmen–, la shicse que
traiciona a garufa con el mejor amigo. O el mejor amigo, que traiciona a la
shicse con garufa. Todo es así entre los goim. (*El árbol* 42)

El intento de Jaime de convertirse en “argentino” mediante la adopción de símbolos y prácticas nacionales enfatiza, en primer lugar, el hecho de no sentirse parte integral de su entorno cultural y social. Sin embargo, a pesar de su objetivo desesperado de “ponerse al día”, el afán de integrarse se ve obstaculizado por el comportamiento del resto de la familia que rechaza acomodarse de acuerdo al proyecto creativo de Jaime. Este comportamiento “típico” es ridiculizado en el texto a través de la caricaturización de los personajes. De ningún modo esto significa un punto de vista narrativo superior y distante; se trata, más bien, de un narrador irónico que usa el tono burlón para expresar el sentimiento extranjero compartido con sus personajes.

La lengua materna y el idioma aprendido en el nuevo país representan la tensión entre la alienación y el anhelo de pertenencia, el pasado con sueños de un mejor porvenir frente a su situación actual. Así, llevan al lector a explorar otros espacios eludidos en el texto como, por ejemplo, el pueblo natal de los Pechof, Violinin (76, 93), los campos de concentración (113-4, 123-6) o el hotel de inmigrantes donde pasaron sus primeros días en Buenos Aires (63). Es importante destacar que la selección idiomática que afirma el origen resulta ser la única técnica para acercarse al hogar perdido: cuando se deforman los nombres y apellidos, cuando se borra el pasado y faltan los documentos para

testimoniar una historia, sólo queda el lenguaje que remite a ese tiempo anterior. Los Pechof no lamentan haber dejado atrás su pasado europeo, puesto que temen su repetición en el presente argentino. El pasado de los Pechof se afirma como un anti-modelo nacional y, por ende, termina relatado como una historia anti-heroica que requiere un cambio radical para ser incluida en el canon oficial. No obstante, este pasado expuesto dentro de la novela sirve para estudiar lo siguiente: al relacionarlo con el intento del narrador de aproximarse a *su* pasado y a *su* historia judeo-argentina, y al comparar ambas experiencias con otras, archivadas en la memoria colectiva, surge una oportunidad para reformular el archivo y re-pensar la construcción de la identidad nacional.

El primer acto sería aludir al origen personal, pero ¿cómo lograrlo si la experiencia vivida impide reiteradamente cualquier intento de reconocimiento? La alteración del apellido de los personajes –Petjof, Petkoff, Pechof–, dadas las circunstancias que les tocó vivir a los hermanos durante la inmigración, retorna al contexto histórico y geopolítico de Europa durante la Primera Guerra Mundial, y desarrolla una cartografía independiente de aquel espacio y momento:

Entre el apellido de Salmen y el de Dora transcurrieron veinticuatro horas y un incidente político. Salmen fue atendido por un nacionalista que polaquizaba los apellidos guiándose por la fonética. El funcionario fue cambiado esa misma noche por un barón borracho que obsequió a Dora una efe de más para hacerse inolvidable. Los pasaportes de Natalio, Jaime e Itzik se sellaron a la semana siguiente. En el ínterin, la ciudad fue tomada por los bolcheviques y el nacionalista volvió a su puesto y rustificó a los tres hermanos encubriendo así sus arrebatos patrióticos (62).

La permanencia de los Pechof en el mismo lugar –que, a la vez, está constantemente en proceso de redefinición, una condición conflictiva concretizada en el momento que acabo de citar–, constituye la dialéctica fundamental de su modo de ser. Los personajes ignoran ciegamente los cambios sociales e históricos que suceden a su alrededor. Su pueblo natal,

por ejemplo, siempre queda igual para ellos, por más que hayan cambiado las fronteras nacionales y los gobiernos en el poder. En medio de esa des-estabilidad nacional y modificaciones personales, se destaca la necesidad de encontrar una “tierra firme” mediante la negación de las circunstancias del entorno. El empleo de la palabra, en este sentido, traduce los cambios y los anula a la vez, único recurso para establecer un orden y definir los límites de la expresión de un *Yo*. Así, por ejemplo, cuando los Pechof llegan a Buenos Aires, el *zeide* (abuelo) se inquieta por lo siguiente:

el puerto plagiaba la rada de Gdinia. Le habían hablado tanto de Buenos Aires, que esperaba algo menos plausible. Las sospechas crecieron cuando el changador les habló en polaco y en el hotel fueron saludados por idn. El zeide informó a su mujer con amargura:
-Un mes para esto. Noj a mul en Polonia.
-¿Hasta cuando con tus manías? –lo interrogó la babe.
-Pero si seguimos en Polonia. Todos hablan igual. ¿No es que en otro país se habla distinto?
-El que nos selló los papeles, hablaba distinto –recordó la babe.
Porque era de la aduana. También el que nos selló en Gdinia hablaba distinto. Es lo mismo en todas las aduanas. (63-64)

La comparación de las circunstancias a ambos lados del Atlántico deriva de esa necesidad de encontrar similitudes para reconocerse en el nuevo ambiente, y culmina en la captación de Argentina como un reflejo más de lo vivido en Europa.

La obra manipula el recurso de la nostalgia para dialogar con los recuerdos del pasado europeo –conservados en idish– mediante la parodia, lo que lleva al lector a observar una vez más la ridiculez y la ironía con las cuales se describen los motivos personales y el deseo de pertenencia, junto con la marginación:

descendía de las grandes pinceladas a los detalles. Un día de picnic estaba lleno de jejenes, la sed acababa con la Pomona y había que tomar el agua tibia de los termos. En su pasado judío, las caminatas no eran por campos de golf sino por una tierra cuarteada. Los árboles no servían de respaldo. Siempre había a su alrededor tierra seca, con raíces y semillas duras o charcos de agua estancada. Los recuerdos estilo Pechof mostraban

alternaciones imperceptibles, como la propagación del cáncer en un dibujo animado y se medían por un tiempo de hojas caídas y acumuladas que viraban del verde intenso al amarillo, de la flexibilidad al envaramiento y la crepitación (94).

En esta obra, la nostalgia relativa al pasado experimentado e imaginado enmascara el dolor (compartido entre los personajes y el narrador) por sentirse exiliados. La narración de la marginalidad *en* Argentina se relaciona con otro tipo de exclusión, debido al destierro político/ ideológico *fuera* del país. De este modo, la extranjería expresada por los personajes se basa en la imagen del judío argentino, objeto de la novela, como símbolo de una conciencia de *otredad* y se relaciona con el destierro experimentado por el propio autor. Al volver a mi punto de partida –la relación entre el uso lingüístico y los distintos espacios expuestos en el texto–, se destaca la relevancia de dicha dialéctica en la narración del exilio. Asimismo se aclara el significado de la distancia entre la Argentina de los Pechof y el espacio soñado por Jaime para su familia al evaluar *otras* distancias eludidas en el texto; entre la Argentina imaginada por los personajes y la Europa de la cual vinieron o entre la Argentina ironizada por el narrador y el país que excluyó al autor y sus personajes.

Los territorios geopolíticos, propone la novela de Szichman, son espacios flotantes, cuyas fronteras –concretas y metafísicas– están en permanente proceso de transformación y requieren otras estrategias para captar el sentido histórico de los acontecimientos políticos y socio-culturales. El uso lingüístico forma parte de ellas. La siguiente conversación entre los dos sobrevivientes del Holocausto, Motje y Pinie, lo enfatiza:

- Nadie va a meterte en un pozo –le prometió Motje–. Esto es la Argentina.
- Lo mismo decían los idn en Polonia –arguyó Pinie.
- ¿Qué decían: Esto es la Argentina?

- No, dejáme que te explique....
- Entonces, no era lo mismo –dijo Motje.
- No podían decir esto es la Argentina, porque vivían en Polonia.
- ¿Y qué decían? –preguntó Motje.
- Decían: Esto no es Alemania.
- Claro, si era Polonia....
- No, era Rusia. Stalin mandó invadir y todos nos hicimos bolcheviques y decíamos: No nos puede pasar nada, esto no es Alemania.
- Se ve que eran muy inteligentes –comentó Motje–. Ahora ya sé a que salís.
- ...Pero después, Polonia fue de Alemania. Entonces, todos los idn hicimos paso de ganso para ir a Treblinka y decíamos: Aj, qué suerte, no nos puede pasar nada porque esto no es Rusia (113-14).

Esta conversación absurda que ironiza la condición judía caracterizada por la falta de certezas referentes a la existencia cotidiana destaca la imposibilidad de identificarse unívocamente, a pesar del deseo y la necesidad de formar parte de un país y de una sociedad. Esta dificultad constituye el fondo de la extranjería, compartida tanto por el autor como por sus personajes.

La inundación de la casa de Dora, junto con el fracaso del proyecto de Jaime, cierra la saga de la familia Pechof con una alegoría: el fluir del agua, ya destacada en este marco en torno a la obra de Chejfec, *Lenta biografía*. La noción del tiempo, representada por esa imagen, se relaciona aquí con la extranjería y el destierro. Cuando se acaba el velorio de Evita y el tiempo oficial del país, paralizado hasta entonces, vuelve a deslizarse lentamente, los Pechof se dan cuenta que, como consecuencia de sus actos, deben abandonar la ciudad. Empacan a sus muertos y baúles y emigran, una vez más, hacia un destino desconocido en el Interior. Esta salida simboliza la desaparición de la última posibilidad de integrarse mediante la invención de un pasado. Al alejarse dejan a la ciudad como otra imagen fantasmal: “Jaime vió que la tropa de la camioneta embestía sus años de entrenamiento, sus poses, sus frases finas y abolía recuerdos ilustres mientras

la ciudad se iba hundiendo y dilatando en la pampa, como un bloque de hielo en medio del agua” (284). A medida que se desliza el tiempo y se amplía la distancia, desaparece la deseada Argentina. Lo que permanece se resguarda en la memoria y en la historia que acaba de expandirse, únicos espacios que le permiten al marginado ubicarse dentro del archivo. Junto con la “reterritorialización” mediante el acto narrativo, se crea la nueva “patria” de los exiliados, un espacio innovador que rompe con cualquier agenda política e histórica, y que permite repensar el archivo para identificarse con él.

III.2 Un destierro personal: el “insilio” en *La logia del umbral* y *Lenta biografía*

¿Cómo narrar la alienación cuando se experimenta desde la propia Argentina? El “insilio”,⁴ término usado por primera vez por los autores uruguayos durante la dictadura de los setenta, representa un estado de destierro interior, que surge cuando uno elige quedarse (o se obliga a hacerlo) en el país que lo excluye. Pero ¿es acaso relevante usar esta noción para tratar el sentimiento de extranjería y desterritorialización a partir de 1984 y la redemocratización? Frente a la hibridéz, el multiculturalismo y la diversidad que caracterizan la conciencia occidental posmoderna (inclusive en Argentina), emerge la preocupación por las relaciones de alteridad y por los conflictos personales debido a lo que García Canclini nombra “migraciones multidireccionales” (*Culturas híbridas* 290). El “insilio”, entonces, resulta parte de esa nueva sensibilidad y preocupación por los

⁴ Los que se quedaron en Uruguay durante la dictadura militar de los setenta han sufrido la exclusión debido al terror de un sistema autoritario, en el que todo o casi todo era en peligro de censurarse, de condenarse. Así se acuñó el neologismo “insilio” o “inxilio” para referir a la situación de marginación de la cultura producida en el país. Consúltese también: María Rosa Olivera-Williams, “La literatura uruguaya del Proceso: Exilio e insilio, continuismo e invención,” *Nuevo texto crítico* III.5 (1990): 67-83; Sosnowski, “Políticas de la memoria y del olvido,” *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990* (Rosario: Beatriz Viterbo, 1997) 46; Sosnowski, *Represión, exilio y democracia: la cultura uruguaya* (Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 1987).

efectos producidos por la “mundialización capitalista” (término aplicado por Grüner 176). Asimismo, enfoca los conflictos predominantes del discurso posmoderno e indica el refuerzo del papel de la nación y de sus aparatos ideológicos y administrativos.⁵ Dos de las obras enfatizan este tema desde muy distintas perspectivas. Ambas, escritas en Argentina, encaran la problemática de la distancia y alienación actuales y cuestionan la pertenencia nacional y colectiva.

Lenta biografía, que antecede cronológicamente a la publicación de *La logia del umbral*, se centra en la traducción del pasado europeo al presente argentino desde una distancia geográfica e histórica. El primer conflicto se crea al intentar interpretar lo oculto del pasado para trasladarlo al contexto actual: “como si masticara palabras mi padre me dijo que él querría escribir la historia de su vida; e incluso: que él podía escribirla, por supuesto, en idisch y yo después traducirla u ocuparme de que lo hicieran. Me dijo que no tendría palabras en castellano para ‘poner’ todo lo que tenía por contar” (16). No se trata, pues, de un problema lingüístico ni de una cuestión de estilo narrativo, sino de la (im)posibilidad de comunicarse con el pasado y trasportarlo de alguna forma más o menos comprensible, transparente y accesible, al contexto contemporáneo. Ese idioma “tan parecido a la masticación” (expresión repetida en varios momentos del texto como, por ejemplo, en las páginas 27, 33, 36, 49, 85, 127, 156), que es el idish de los sobrevivientes y el lenguaje de los relatos del pasado europeo, no aparece explícitamente ni se traduce en ningún momento del texto. Mediante el hilo narrativo, se imita el gesto de “moler” las palabras que remiten al hogar –incorporado en las imágenes y los relatos–,

⁵ Véanse Nestor García Canclini, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de modernidad* (Buenos Aires: Paidós, 2001); Eduardo Grüner, *La cosa política o el acecho de lo real* (Buenos Aires: Paidós, 2005); Fredric Jameson, and Slavoj Žižec, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós, 1998).

un gesto deliberado para hacerlas visibles al prolongar su pronunciación. La distancia entre lo que se dijo (o se imaginó que se dijo) y lo que se narra, y entre lo que se dijo y lo que ocurrió “realmente”, se relaciona con esa dificultad de articular y con la reflexión sobre ciertas ideas mientras se las expresa literalmente.

La novela de Chejfec desarrolla la geografía de una infancia y cuestiona el “mapa” que emerge de ella. La historia, narrada desde la húmeda Buenos Aires, retoma el argumento de la casualidad de cualquier destino y lo tematiza desde varias perspectivas. El hecho de seleccionar a la Argentina como el nuevo país de residencia después del Holocausto aquí no tiene mayor importancia. No se la representa como la nueva “tierra de promisión” ya que los sobrevivientes han dejado de creer en la posibilidad de hallarla después de los horrores a los que fueron sometidos. El éxodo de Europa a Argentina se suma a otras partidas incógnitas e ignoradas por la historia y pierde todo significado con excepción de aquel destino arbitrario desde el cual se relata la historia. Por lo tanto, como espacio de la enunciación, Argentina le debe a la violencia europea y al azar su primacía en el presente: “Entre estos dos éxodos hubo muchos otros, vertiginosos y desconocidos, y a mí me parecía que con la misma brutalidad con que fueron muertos mis tíos y abuelos la casualidad –para decirlo de algún modo– había obrado para que termináramos naciendo en Buenos Aires” (45-46). Asimismo, Argentina, entendida aquí como el espacio en el que se imagina el pasado, se convierte en un refugio temporal de un destino vagabundo que se inicia en el Mar Rojo y culmina en la huida del infierno europeo, experiencias condensadas en la historia del padre del narrador y, agregaría yo, de todo judío errante.

Los parámetros de la diferencia y la similitud son otra posibilidad de articular el presente y el pasado con su multiplicidad de variaciones históricas. Este punto se enfatiza a lo largo de la novela. Así, por ejemplo, cuando se alude a la vida del perseguido, el texto necesita apoyarse en imágenes populares en el contexto argentino:

Los ocios del perseguido eran en general normales, usuales [...] semejantes a ciertos ocios cultivados por ‘los argentinos’: el mate, el asado, el truco, el fútbol y la reflexión. Pero eran otros, distintos. En ningún momento de esta historia la mujer dijo cuáles eran aquellos ocios singulares y vulgares del perseguido, de modo que – como hace poco escribí – todavía hoy no tengo idea clara alguna acerca de ellos (aunque tampoco me interesa sobremanera tenerla). Pero lo que por sobre todo me impresionaba era la especial preocupación que ella se imponía por no mencionarlos aunque sí por compararlos con los otros, correspondientes a los argentinos (94-5).

Las equivalencias y los paralelismos sólo marcan, más aun, la imposibilidad de acercarse al pasado y de anular la distancia que se abre entre el contexto europeo y el argentino. De nuevo, la abstracción y la impersonalidad se convierten en estrategias narrativas para relatar una moraleja colectiva y universal. Por lo tanto, tampoco se requiere la traducción de los relatos de los sobrevivientes, contados en idish originalmente. Estos cuentos, que connotan el hogar perdido, se transmiten gracias a la mediación del hijo. De lo que se dijo por primera vez en el idioma de “la masticación” sólo se deja oír lo siguiente: “mi padre hablaba –habla– mal el español y del todo bien otros idiomas –ruso, idisch, polaco, salían de su boca con palabras graves– : por lo tanto, en él lo habitual y aparente era un ejercicio desapercibido de distanciamiento con el exterior y de ensimismamiento en su pasado europeo, el que había compartido con su familia” (121). Sabiendo que cada palabra pronunciada por el padre es deliberadamente pensada, el texto destaca el distanciamiento necesario para negociar con el entorno inmediato –la familia y sociedad argentina que lo rodean– y para poder relatar el pasado desde el prisma educativo. Utilizado como recurso

literario, ese alejamiento se recrea a partir del lento desarrollo de la trama, como si fuera un proceso digestivo.

Cabe señalar en este punto que Aizenberg relaciona las rupturas del texto, su fluidez (o, mejor dicho, tartamudez) y el rechazo del contenido histórico con las circunstancias argentinas: “*Lenta biografía* insinuates the Latin American, in Borges’s manner, without abounding in local color –knife fights, tangos, *mate*– allowing modesty, pain, reticence, and thoughtful reflection to express what might be called *lo argentino*” (*Books and Bombs* 45). De esta manera, lo argentino sobresale solamente por el uso del idioma, que resulta también reproductor de otras “comunidades imaginadas” expresadas originalmente en lenguas distintas al español.

En la Buenos Aires de Chejfec el tiempo no deja de fluir, ni tampoco la historia, aunque ésta sigue eterna y se repite circularmente en las distintas memorias que se ocupan de rescatarla. ¿Qué es, entonces, lo que la define como una historia argentina? ¿El modo de reflexionar, meditar las palabras desde la humedad que chorrea, con ese proceso prolongado de articular cada sonido, imagen y pensamiento? Para contestar estas preguntas, me remitiré al trabajo de Felman sobre el papel del testimonio y la narración de la historia. Una de las preguntas de Felman tiene que ver con la manera en la cual se modificó el impacto de la historia y del pasado dentro de la narrativa (*Testimony: Crises of Witnessing* 5). La novela de Chejfec parece afirmarlo al tratar la imposibilidad de transmitir la experiencia del pasado dentro del texto. La presentación del Holocausto en la novela como un evento sin testimonios, menos los orales, y el deseo de inscribirlos como una moraleja para el futuro enfatizan cómo influyen las consecuencias de los sucesos europeos en el presente argentino. Al mismo tiempo, las dificultades de evocar el

pasado apuntan la forma en la que aquellas experiencias se archivaron en el imaginario colectivo. Las tertulias de los sobrevivientes (como *Pesaj* con respecto al éxodo de Egipto) consisten en el recuerdo del pasado judío, en Europa y otras partes, pero además confieren un método y un sistema de codificación para comprender mejor el entorno actual y para planificar un posible porvenir. Hay cierto orden y un propósito en la manera de relatar la historia, que no solamente testimonian el pasado, sino también su proceso de conservación, explícitamente articulado como un presente constante. De este modo, la distancia entre el presente argentino y el pasado europeo se reduce a la equiparación de situaciones, conocimientos y percepciones; en otras palabras, se concretiza en el intento de redefinir y reorganizar los elementos que constituyen una experiencia, para luego armar con ellos una nueva conciencia que corresponda a las condiciones argentinas y al momento de la narración.

Mientras que *Lenta biografía* alude al idish mediante el recurso mimético verbal dentro del esquema sintáctico, *La logia del umbral* usa los idiomas vinculados con el judío (el idish y el hebreo) para enfatizar otra faceta de su vida en Argentina. Regreso una vez más al análisis de Aizenberg con respecto a otro texto de Feierstein, *Mestizo* (1988), y a lo que ella destaca en torno al significado del idish en ese texto: “Yiddish isn’t merely invisible mnemonic substratum but a visible code. The Yiddish vocabulary, expressions, proverbs, and names incorporated into the book recreate a certain texture of Jewish life, conjuring up a storehouse of cultural experience that despite its apparent caducity continues to nourish contemporary Jewish identity” (*Books and Bombs* 37-8). Esta conjetura verbal da cuenta de la dificultad de pertenecer sólo a una historia y a un espacio, y sugiere la revisión de la noción del *Yo* narrador. Cabe aclarar este punto: si

Lenta biografía testimonia la dificultad de acercarse a otros espacios y pensarlos, ya que el narrador carece de suficientes recursos imaginativos para lograrlo y, por lo tanto, opta por enfatizar esa imposibilidad dentro del hilo narrativo, la novela de Feierstein, al reconocer la problemática de la autoridad, propone anular el papel del *Yo* narrador. Lo reemplaza por un “Nosotros”; “kaleidoscopic ‘we’” (Aizenberg, *Books and Bombs* 41). La multiplicidad de las voces narrativas y la abundancia de términos en idish y hebreo como, por ejemplo, “Javerim” (*La logia* 150, compañeros, hebreo), “rikudim” (151, bailes, hebreo), “miflagá” (153, partido, hebreo)” “shif-brider” (107, hermano de viaje, idish), “zeide” (128, abuelo, idish), “idishkait” (151, elemento con sabor a idish, a judaísmo, idish), “meshíguene” (174, loco, idish), consignan la “esencia alquímica” (*Books* 238) que condensa la existencia judeo-argentina.

A la vez, la obra cuestiona el plan integral representado por este calidoscopio lingüístico: “Quiero todo, lo argentino y lo judío, el mate y el samovar, el poncho y el talit, el Martín Fierro y el Talmud, porque soy todo, la mezcla y la superación de la mezcla, el andamio y la casa construida gracias a estos andamios que, ahora, debo retirar, para habitar la vivienda-identidad que he construido” (*La logia* 245), declara Mariano Schvel, de la última generación. ¿Pero es realmente posible integrar dos patrias: la de residencia –Argentina– y la de origen –Sión, o se trata de optar por una de ellas? De acuerdo al texto, se trata de dos objetos de identificación que ocupan el mismo sitio: la patria concreta de la vivencia argentina y la patria soñada de la existencia judía. La novela alude a la primera antología de escritores judeo-argentinos en idish, “Oif di Bregn fun Plata” (271, A orillas del Plata) y a la problemática de la traducción de un campo idiomático y semántico a otro:

Los términos del lugar: mate, boleadoras, zaino, facón, gaucho... No existían similares en el vocabulario idish europeo. Debieron entonces inventar palabras: un conjunto de neologismos, especie de 'idish rioplatense' que se anexó al tradicional [...] Al final del volumen incluyeron un glosario idish-idish, para que los 'otros' entendieran a 'éstos'. ¿Sabés cómo definieron allí a esta pampa que estamos atravesando? '*Estepa ancha argentina*'. ¿No es hermoso? La pampa argentina definida como una estepa rusa, pero más ancha... (271-2).

A la vez, se propone una forma de reconciliar y llenar el vacío que se abre con el intento de interpretación de los nuevos conceptos lingüísticos y culturales. El poema "escrito" por el primo Manuel, titulado "Nacionalidad", para dar otro ejemplo, trata de los dos polos de la existencia judía argentina:

Nací en Buenos Aires en 1942.

Aquí ya tuve
mi primer amor, los resbalones de la lluvia
una pelea donde metí al otro en una zanja
la marcha peronista en los parlantes de la calle
cine con tres películas, barriletes asmáticos
la primera televisión que llegó al barrio
uniformes y caballos, fervor y mucha gente
la loca camiseta de San Lorenzo
tallé un corazón en el pupitre de la escuela
fui al entierro de Evita por ser mejor alumno
pude ajustar los fríos anteojos de la noche
recorrer árboles, prostitutas, ruidos, siestas
espejos de luz al brotar los ojos de mis hijos
miré el sol como un acordeón contra el crepúsculo
trepar montañas, plegar amaneceres.
Llevo esta tierra en mi sangre.

Nací en Buenos Aires en 1942.

Ese mismo año
mil o cien mil o un millón o varios millones
se convirtieron en flamantes columnas de humo
ennegrecieron los cielos germanos y polacos
posiblemente muchos pero ya nunca futuros
hermanos-amigos míos estuvieron allí
también supe que fuegos rojos y alabanzas
desmoronan los caballos de la noche

una vieja historia me fue invadiendo los sentidos
dibujó un cántico azul sobre el mapa de mi ancestro
entre las venas encontré la palabra judío
la hice bailar, soñar con plumas, sembrar el viento
rodar por los caminos como una torpe arandela
para reunirse con su sal y sus temblores
y a los tropezones ando tras de ella.
Llevo este eco en mi sangre.

Nací en Buenos Aires en 1942.
Ocho días después fui circuncidado (280).

Al examinar este poema, me pregunto si en él no se declara también la problemática de la identificación, que corresponde al motivo alienante, al “insilio” señalado anteriormente. A los vínculos con el país natal, de los cuales nacen los recuerdos de infancia enfatizados en la primera estrofa, se agregan los relatos que enfocan la historia judía, apuntando así a otro tipo de experiencias que se inscriben en el archivo aunque no fueron vividas personalmente por el narrador. ¿Equivalen estas impresiones, representadas por la palabra “tierra”, a las que fueron grabadas como “ecos”, es decir, a los recuerdos *fantasmas* derivados de la condición judía que influyen también en la construcción de una identidad? Esta cuestión retorna al tema de la integración, objetivo deseado por Gerchunoff un siglo antes, y a la nostalgia hacia un país que probablemente nunca haya existido. El texto, que cierra con el capítulo de la “¿Llegada?”, retoma la fecha del 18 de julio de 1994, día del atentado a la AMIA, para enfrentar ambos deseos: el de ser un “buen” judío y el de ser argentino “completo”. Entre los escombros del edificio de la AMIA se lamenta la pérdida de un sueño que no tuvo lugar: el pasado argentino, asociado tanto con los sucesivos golpes militares y los incidentes antisemitas, como con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, no propone más que un presente ambiguo y un futuro no menos desconocido, marcados por un gran signo de interrogación. En este

sentido, el distanciamiento entre lo imaginado y lo concreto se enfatiza aun más por el estilo narrativo. Dos procedimientos en particular logran crear el efecto de distancia y vacilación: el uso de signos de interrogación para dejar la historia con cabos sueltos y la noción de utopía que se repite en el epílogo al enfocar el sueño compartido de la loggia del umbral. De este modo, la diferencia entre lo que se imaginó a principios del siglo XX y lo que se concretizó décadas después representa el dilema fundamental aquí estudiado. El intento de revisar el archivo nacional y comunitario no plantea reformular ni apuntar posibles “escapatorias” para repensarlos. De acuerdo a lo que indica el título del último capítulo, “¿Llegada?”, sobreviven las dudas: “¿Esta es la tierra que soñó el abuelo Mauricio?” (297); “¿No es saludable, entonces, tomar distancia?” (297); “¿Cómo terminará un ‘Juego de la Integración’ donde no sólo participamos nosotros, sino también los otros?” (304). Al destruir el espacio común de lo que se ha considerado “judío” y “argentino”, sólo permanece un “no-man’s-land” en el que uno está libre de meditar sobre nuevas formas de ser.

III.3 La nostalgia posmoderna en *Una vez Argentina*

A menudo, la distancia geográfica es necesaria para provocar el sentimiento de nostalgia, vinculado con el dolor y el viaje por la memoria. En las obras que se han estudiado hasta el momento, la nostalgia está relacionada con un trauma, sea el exilio de Dujovne Ortiz y Szichman o el “insilio” de Feierstein y Chejfec (que se manifestó más tarde en su partida a Venezuela y a los Estados Unidos), cuyo efecto promueve la producción del texto literario. *Una vez Argentina* comienza también por la narración de la patria imaginada de la infancia desde la actual residencia del autor/narrador en España.

Sin embargo, a pesar del título, no se trata de un ejercicio de nostalgia, según la definición que se ha usado aquí, puesto que “el humor de Neuman lo impide, su habilidad para elevar la anécdota se acompaña de una perspectiva distanciada y escéptica de la Argentina que evoca y la recreación del pasado no se hace a través de la vida de esa nación, sino de la mirada personal y poética” (García Ramos 13). El narrador, representante de un “crisol” de culturas, geografías, costumbres e idiomas, regresa a su historia familiar y la reconstruye de un modo discontinuo y fragmentario, desde un punto de vista alejado, por estar en España y por ofrecer “una mirada perturbadora y afectiva de los recuerdos” (Neuman, entrevista por De la Peña, *La Razón*). La visión de la Argentina que se construye desde España (un destino “natural” para el narrador/autor, ya que de ahí deriva la raíz materna) es la de un país de extranjeros en búsqueda de una identidad, que recuerdan la orilla de la cual acaban de arribar y cuyos descendientes, en rumbo hacia nuevos destinos, siguen pensando en él. La imagen de Argentina, conservada como “un cruce de caminos, una punta de intersección cultural” (Neuman, entrevista en *VivirCultural* 54), se desarrolla como el país de un pasado promisorio y de un presente dudoso. Al plantear el motivo de la “madre-patria” y cuestionar su relevancia en la era posmoderna, este texto establece una polémica sobre la noción de pertenencia nacional y el significado de un origen en el nuevo milenio.

Por lo tanto, el primer punto de partida bajo este eje de análisis sería la evaluación de aquello que define a una persona o a un hecho como “argentino”. ¿Cuáles son los códigos que establece la argentinidad? De acuerdo al texto, ante todo, son los símbolos nacionales, como la constitución y las instituciones oficiales (el himno, el servicio militar, la bandera), junto con su registro en algo impalpable, que se ha denominado

“archivo”, es decir, su grabación en el imaginario colectivo. Son aquellos marcos invisibles que proponen relatar la historia de la argentinidad contemporánea, los que constituyen el matiz de esta novela. Aquí conviene relacionar la propuesta de Jameson sobre la ruptura entre lo poético y lo político con la siguiente afirmación de Eloy Tizón sobre la novela de Neuman: “Que la memoria sentimental del narrador es también una memoria política. Que toda intimidad es pública. Que decir ‘yo’ es convocar a una muchedumbre invisible”.⁶ En este sentido, *Una vez Argentina* no es un texto “arqueológico”, que se ocupa únicamente del pasado y sus consecuencias, sino la expresión de una contemporaneidad dolorosa y liberadora a la vez. Corresponde preguntarse, asimismo, cómo impacta esa desestructuración del esquema político, social o cultural –de lo que se considera oficialmente “argentino” – en el intento de definirse colectiva e individualmente.

El narrador utiliza la parodia para ironizar el lema “derecho y argentino”, utilizado por la dictadura militar contra la campaña a favor de los derechos humanos, por ejemplo: “Mi hermano español que se llama Diego, que es zurdo y argentino” (105), con lo cual amplía lúdicamente la definición original de la identidad nacional. La argentinidad, vista desde el prisma de los recuerdos infantiles, propone la identificación con un cierto modelo masculino e hispano, destacado ya en este análisis:

Mi infancia son recuerdos de un patio con gravilla. Gritos desahogados, mucho viento. La inminencia de un timbre. Los zapatos demasiado justos. Y algo más. Qué. Una pelota. De plástico anaranjado o de cuero gastado, casi descocida. Yo no sabía, por entonces, que a la pelota debía llamársela balón. Además, como estudiábamos francés en la escuela, semejante mote nos habría parecido una concesión afeminada. Y en la escuela, para ser

⁶ Presentación en Café Hispano, Madrid, 15 de diciembre de 2003. Agradezco a Álvaro Baquero-Pecino de la Universidad de Georgetown por hacerme llegar la presentación de Eloy Tizón, que se llevó a cabo en Madrid.

respetado, uno tenía la obligación de ser muy macho, muy bestia y muy rabioso (85).

La exclusión de todo lo que no corresponde a este esquema adquiere otro significado cuando se imagina a la Argentina desde otro lugar. El estar hecho de orillas, actitud rechazada por el dogma oficial, se convierte en la representación actual de una identidad. Ésta dialoga también con varios elementos que no se ajustan necesariamente a las nociones de patria, tierra natal, origen familiar y carga cultural popular –la base de cualquier archivo–, porque permiten pensar más allá de lo establecido en nuevos modos de expresión. La sensibilidad del texto respecto a la selección de las palabras revela una afinidad artística que le permite al narrador descubrir con el “temblor lírico”⁷ (*VivirCultura* 54) otro modo de pensar la entidad de la cual acaba de alejarse y de meditar sobre las ausencias, los espacios en blanco y los olvidos provocados por el distanciamiento.

¿Qué ocurre cuando se supone estar hecho de orillas? ¿Cuáles son las implicaciones cuando se deja de creer en los motivos fundadores de la identificación personal? La imagen de “la tierra prometida”, para dar un ejemplo, con la que se pintó a la Argentina durante el siglo XIX, o la del país como un “paraíso perdido”, luego de la desilusión ante la realidad política y social, ¿valen todavía como metáforas para describir el espacio marcado por la memoria? El narrador no presta mucha atención a la representación de una Argentina idílica; de hecho, el enfrentamiento entre el sueño idealizador y la imagen concreta del país, que resultó ser la Argentina del siglo XX, no forma parte del diálogo que establece con el espacio dejado atrás. Aunque Neuman

⁷ Andrés Neuman, “No creo en las patrias ni en las entidades absolutas”, suplemento *VivirCultura*, 8 dic. 2003.

confiesa que “el tejido es un contrapunto entre el pasado remoto y el pasado inmediato, entre el origen de la Argentina moderna y el final del siglo” (54), y admite que los motivos recurrentes fueron parte también de su historia subjetiva, su programa consiste en utilizar la memoria para enfatizar otra imagen rizomática de búsquedas incansables de sentido:

nunca he creído en los paraísos [...] porque en caso de que existieran preferiría imaginármelos adelante, esperando a ser alcanzados. Nacer en un edén para alejarse poco a poco se me antoja, como mínimo, una falta de cortesía con el presente. Mi niñez nunca fue un paraíso. Eso seguro. Pero estoy convencido de que todas las infancias tienen su lugar sagrado, un pequeño reducto donde escapar de algún infierno. (184)

Ésta, de acuerdo al texto, es la verdadera patria. La nostalgia, en la medida en que se da en el texto, surge no por la distancia del territorio estatal, de la nación o del hogar dejado en 1991, en el momento de la emigración, sino por aquello que se olvidó de registrar con el fluir del tiempo.

La Buenos Aires que ocupa la memoria personal emerge como el sitio en el que se cruzan los destinos, los amores y los odios de los personajes. Se trata de un espacio protector y devorador al mismo tiempo, dominado por la violencia y el patriotismo, por el arte y la pluralidad cultural. Una ciudad que, a partir de la post-dictadura, queda atrapada en un proceso de privatización derivado de la política menemista que amenaza con la desaparición de las características particulares inscriptas en esta ciudad, según indican los siguientes ejemplos:

Durante aquel año de asombros privados y privatizaciones asombrosas, el gobierno menemista amenazó con dismantelar el campo de deportes del colegio para construir un centro comercial (o, en lenguaje vernáculo, un *shopping center*). Los alumnos nos pusimos en huelga, cortamos en tráfico, pintamos carteles y gritamos canciones con rimas atrevidas. En las calles se respiraba un pegajoso aroma de decreto. *Ego ipse sum lex*. Los

generales volaban fuera de sus jaulas como buitres absueltos: el presidente era, en verdad, un hombre compasivo (203).

Una tarde despegamos de un muro un gigantesco anuncio del Partido Justicialista, que encontramos junto a otro de Álvaro Alzogaray: sobre un fondo negro, generoso de patillas, el candidato Carlos Saúl Menem sonreía a la cámara. Bajo su efigie, en abrupta tipografía, podía leerse 'Sígueme no los voy a defraudar'. El Cuervo y yo nos miramos. Ese cartel aún no lo teníamos. Ambos dijimos al unísono: -Tomá, mejor guardálo vos. (188)

El dilema original que resultó de la diferencia entre la imagen utópica del país y lo que se concretizó como la Argentina del siglo XX, se convierte en un asunto contemporáneo debido al alejamiento geográfico que corresponde asimismo a las condiciones de la Argentina menemista.

Cuando los parientes del protagonista, obligados a exiliarse en España durante el Proceso, regresan por fin a Argentina, se imagina un nuevo futuro, objetivo que desaparece rápidamente con la siguiente emigración, voluntaria esta vez. Este hecho marca una nueva tendencia en el discurso sobre la relación entre identidad, país y exilio.

El primero en partir es el primo judío Martín:

Sospecho que mi primo regresó a Buenos Aires para irse de nuevo. Es decir, para poder marcharse sin que nadie lo echara. La nostalgia de Martín Kovensky no tenía tanto que ver con la idea de volver a los lugares, como con la idea de salir de ellos. De todos los nietos que tuvo el *zeide* Jonás, benefactor de la comunidad, sin duda el más judío ha sido él. Si su primera emigración fue forzada, lo cierto es que ésta pareció poner en marcha un remoto mecanismo errante que alcanzaría no sólo su afición por los viajes repentinos, sino también su costumbre de mudarse de casa con compulsiva frecuencia. Para Martín, las casas no eran tanto una invitación al reposo como la antesala de una Diáspora (209).

A diferencia del exilio, el nuevo éxodo no propone ni anular la identidad individual y colectiva ni convertir al inmigrante en un ser anónimo para luego remodelarlo de acuerdo a un plan oficial. La yuxtaposición de la experiencia errante judía y del exilio político argentino parece indicar las similitudes y los paralelismos de la condición diaspórica, una

condición que podría simbolizar también la Experiencia posmoderna, caracterizada por el constante cruce de fronteras, el cambio de domicilios y las salidas voluntarias.

La apelación de la novela al pasado, en un híbrido hispano-argentino, se enfatiza en dos tonos textuales paralelos: el del narrador, en castellano hispanizado, lúdico y poético a la vez (por ejemplo: “os recuerdo a ti y a mi padre” (227); “He aprendido a hablar como otro, y me he acostumbrado a un acento español que me divierte oír” (244)), y otro, el de los personajes, quienes se expresan en “argentino” acentuado, según el origen y el tiempo que llevan en el país. Esta actitud retorna al origen español de los abuelos maternos y reinterpreta, desde ahí (es decir, desde el ángulo del inmigrante extranjero), el signo de la argentinidad.⁸

 Mi abuelo Jacinto tuvo padres españoles: de Castilla la madre, y de Galicia el padre; éste había emigrado a Argentina a una edad temprana, y por ese motivo había perdido completamente su acento español. Adquirir un habla ajena para arraigarse: ése ha sido, acaso, el aprendizaje de todo un país. Y, de un modo más íntimo, ésa sería mi pequeña experiencia. [...] No soy el mismo pero aún puedo recordar las palabras del que fui. Esas otras palabras que, sin duda, también me constituyen (243-4).

Cabe observar, una vez más, el significado que adquiere la lengua materna: ¿es realmente capaz de resumir la experiencia de un país? Y si es así, ¿cómo se usa para expresar la nostalgia? Regresando a Boym, la nostalgia como efecto de la modernidad consiste en la era “post” en lo siguiente: “With the waning of the role of the art and humanities, there are fewer and fewer venues for exploring nostalgia, which is compensated for with an overabundance of nostalgic readymades” (Boym 351). En suma, artefactos fetichistas y lugares comunes. Si la novela intenta usar la nostalgia como recurso sentimental, lo hace con humor e ironía, pues es consciente de su carácter anecdótico. El hogar perdido como

⁸ Sobre esa actitud en previas novelas, véanse *Libro de navíos y borrascas*, de Daniel Moyano (Buenos Aires: Editorial Legasa, 1983).

tal no le interesa al narrador, ni tampoco la moraleja del pasado; se preocupa por transmitir la historia ausente, los vacíos del pasado, como transición hacia el futuro.

Asimismo, se presenta un nuevo dilema en cuanto a las percepciones espacio-temporales contemporáneas y al papel de la nostalgia. Debido a eso: “Kant once wrote that space is public and time is private. Now it seems that the opposite is true; we might have more private space (if we are lucky) but less and less time. [...] Space is expandable into many dimensions; one has more and more homes in the span of one’s life, real and virtual; one criss-cross more borders. As for time, it is forever shrinking [...] Contemporary nostalgia is not so much about the past as about the vanishing present” (Boym 351). Con la desaparición del tiempo, como efecto posmoderno, la nostalgia pierde su noción original y comienza a representar el lamento por algo que todavía no acaba de producirse, por un entorno fugaz e instantáneo, que corre el peligro de una rápida extinción.

Vista de este modo, *Una vez Argentina* es la primera novela que trata la experiencia errante judía y argentina de nuestros días.⁹ Voluntaria e individual, esta experiencia cuestiona los efectos en el colectivo imaginado de la argentinidad y la identificación subjetiva ante el espacio nacional. Rompe, a la vez, la equivalencia binaria de la identificación judía argentina y presenta un nuevo modelo para pensar la experiencia individual del destierro.

⁹ Marcelo Birmajer es otro escritor que pertenece a la nueva generación de escritores judeo-argentinos. Su obra, *Los tres mosqueteros* enfoca la vida cotidiana de un periodista judío en Buenos Aires y su encuentro con un ex-montonero judío que emigró a Israel y regresa a Argentina para enfrentar su pasado, (Madrid: Editorial Debate, 2001).

III.4 Cuando se anula la distancia

El sentido de la alienación, el exilio imaginado o real y el dolor por el hogar perdido, emociones expresadas en las novelas estudiadas hasta ahora, desaparecen en un caso particular que será analizado a continuación. Como ya se ha indicado, la narración de la experiencia judía en Argentina, sea desde Francia, España o los Estados Unidos, implica, junto con el sentimiento de nostalgia y la evocación del pasado, el uso de varios recursos estilísticos como la parodia y la ironía para referir a la condición errante. ¿Qué ocurre en el caso de la reconstrucción de la historia desde Israel? ¿Provoca el mismo efecto cuando el éxodo se relata en hebreo desde la “tierra de promisión” original?

Al principio, parece que *Mozart lo hayá yehudí* retoma la historia migratoria de los Gidekel y los Gurman para expresar, mediante la mezcla de los idiomas del pasado europeo –idish, polaco, alemán– y el del presente en la Argentina –el castellano aprendido en la “nueva tierra” –, el mismo sentido de destierro y extranjería. No obstante, hay varias diferencias substanciales. Primeramente, conviene destacar que en esta obra publicada en Israel, los diálogos de los personajes, aun cuando se realizan en otros idiomas, se inscriben en hebreo. El desarrollo de la trama en hebreo, enmascarada con el estilo poético como una lengua bíblica y arcaica, requiere una abundancia de expresiones simbólicas y de lirismos, característicos del texto sagrado, para reconstruir el crisol idiomático y cultural de los recién llegados. A menudo, esta hibridez es acompañada por un “guiño” textual, cuando la similitud fonética de las palabras en diferentes lenguas, al ser mal interpretadas, conduce a la confusión. Así, por ejemplo, el texto incluye la

siguiente conversación entre Ida Gidekel y su hijo primogénito (diálogo que traduzco aquí al español):

[...] El rey de Kuzar?', acompaña sus palabras con el suave murmullo de sus agujas de tejer, mientras crea una media, una bufanda, un chaleco, 'el rey de Kuzar es el *yijus*¹⁰ de papá'. '¿Hijos?', 'no hijos, *yijus*. La *mishpaja*, la familia", en la lengua de Ida se mezclaban constantemente el español y el idish, y entre ellas, extrañas y cristalizadas, unas palabras de la Torá, pero sólo cuando crezcan los niños aprenderán a desprenderse de esa cadena lingüística (18-19).

La incorporación de términos derivados de las lenguas del pasado (que son también del presente) no ocurre solamente cuando se busca articular una palabra que carece de equivalencias en hebreo. La inscripción de palabras extranjeras es, sintácticamente, parte de un juego textual con las nociones de lengua e idioma, recurso lúdico que toma prestado de la memoria su modo de construir eventos y situaciones mediante una cadena de asociaciones lingüísticas. El siguiente momento repite en hebreo el discurso que aconteció en español, de la siguiente forma:

Don León estaba consultando los diarios, buscando un genio pianista hambriento, que aceptara enseñar a sus hijos la belleza de la música, para ganar *pesos o dólares o lo que sea*.¹¹ 'Herztl está muerto' se asustó de repente, tirando su periódico [...] 'El rey de los *idn*, que descansa en paz', volverá León a abrir su diario, sus codos soportándolo sobre la mesa. '¿El rey?' Saúl no ha renunciado todavía al reino, '¿era un rey? Vuelve a preguntar a sus padres enmudecidos. 'Se ve como un rey', agranda el suave marco de cuero con sus palmas, una humedecida y otra polvorienta, la voz de Ida, de repente, es otra: íntima y nostálgica por los anhelos desconocidos. Don León levanta su frente. Su mirada azul penetrante atraviesa la habitación. 'Pasada', afirma, mientras se levanta. 'Te voy a decir, *sheiget*,¹² quién era él', su índice al aire, indicando el costado de su frente, 'era un *loco*, ¿eh? *Meshigener*.¹³ Parado detrás de la espalda de Ida,

¹⁰ Mi énfasis, del hebreo – genealogía, pedigrí.

¹¹ Mi énfasis, así aparece también en el texto original: términos extranjeros inscriptos con el alfabeto hebreo.

¹² Del idish: un niño no-judío, un bandido.

¹³ Idish – loco.

observa la foto en sus manos, dirige sus palabras hacia ella, ‘*tenía feiguelaj in kop.*¹⁴ *Uganda*’. Palmeó su hombro y regresó al periódico (32-33).

El desencadenamiento de la terminología y los refranes extranjeros constituye el signo de una sociedad en vía de transformación, rasgo típico, especialmente, de la primera generación en Israel, según lo propone Ferlis (9). De este modo, mediante el uso lingüístico, el texto alude al pasado migratorio y establece, a la vez, los códigos de la nueva sociedad. Cabe preguntarse, por lo tanto: ¿con cuál de las sociedades de los recién llegados, la hebrea-israelí o la argentina, se asocia este acto? Regresaré a este punto más adelante. Ahora, deseo centrar mi argumento en la función de los tiempos gramaticales, con los que el texto rompe constantemente el hilo cronológico de la historia.

Por una parte, se usa el futuro para relatar acontecimientos conocidos por la narradora omnisciente. Cabe destacar que, según las reglas gramaticales hebreas (carentes de tiempos compuestos, subjuntivos y condicionales), el futuro –uno de los tres tiempos verbales existentes– se puede usar para referirse a eventos pasados (imaginados o reales). A menudo, como ocurre en la obra, así se despierta la nostalgia debida al vacío entre el conocimiento de los personajes sobre su propio destino y lo que sabe el lector. La nostalgia aparece cuando se evoca un pasado que sigue vigente en términos del porvenir para los personajes. La narradora mezcla con frecuencia pasado y presente en una misma oración para describir conversaciones o experiencias durante el medio siglo que les tocó vivir a los personajes en Argentina.

La ruptura cronológica está asociada con otro elemento literario, usado en el texto para otorgar un tono opaco y fantástico, que cumple un papel importante. Este recurso

¹⁴ Idish – pájaros en la cabeza.

crea un efecto de vacilación al explicar los motivos personales y las relaciones íntimas que no fueron declarados abiertamente en el texto, junto a una argumentación fantástica vinculada también a la ruptura espacial e histórica de la trama. Rafael-Alberto Gidekel, por ejemplo, es capaz de mover objetos con su mirada y predecir el futuro. Su capacidad de adivinar eventos futuros corresponde, de algún modo, a la tendencia de la narradora omnisciente de aludir al futuro. Mientras que su padre está atento a la voz interior que le ordena vagar, este hijo de los Gidekel se ve obligado a participar en una historia que no es completamente suya puesto que abarca los destinos de todas las personas a su alrededor. Rafael, con su facultad adicional de ver el reflejo del pasado horroroso en los ojos de su tía Esterl, cuya familia fue aniquilada en un pogrom, teme su poderosa habilidad. Por otro lado, su capacidad de percibir los sentimientos ocultos de otros miembros de la familia como, por ejemplo, aquel fuego interior que impulsa a su esposa, Graciela, a escaparse una y otra vez de su casa para vagabundear por el país, le sirve a Rafael para calmar a aquel “león escondido” en ella.

Lo extraordinario surge también de la manera en la que el texto une las historias familiares al señalar la posibilidad de que una fuerza mayor sea responsable del cruce de acontecimientos y destinos personales. Cuando Carmela y Regalo se encuentran en Israel para reconstruir la historia familiar, se recuerda la siguiente conversación entre Regalo y Rafael:

[...] Cuando le presioné para que admitiera que se ha olvidado completamente de esta profecía durante los años que han pasado desde entonces, me dijo: ‘es cierto, no sabes lo difícil que es recordar lo que fue y lo que será, sin mezclarlos a ambos.’ Entonces, según su opinión, puede ser que yo haya encontrado la hipoteca, sólo que aún no lo sé, por eso te pregunté tantas veces sobre la cadena e intenté también sacar algo de él, de algún modo, pero sabes cómo es después de lo que pasó con Graciela.’ Pero no aún.

Todavía están juntos para dar a luz a la cadena de hijas, que se envolverá opulentamente alrededor de los elásticos tobillos de Graciela, quien confundía la sed que constantemente atacaba su cuerpo después de los partos con la sed de un vacío, deseando rellenarse y germinar vida; todavía están juntos, riéndose a escondidas, a orillas del lago opaco de los secretos familiares (245).

El desorden temático y cronológico retorna a la relación entre el lenguaje como signo de una sociedad que se transforma continuamente. Me baso en la afirmación de Oryan respecto al hebreo como un vehículo carente de palabras arcaicas (6), que connota una simultaneidad lingüística (al referirse a varios lenguajes, países y experiencias migratorias) representativa tanto del origen judío como de la experiencia de radicarse en Israel.

La novela parte del mismo sentimiento diaspórico expresado en todas las obras – un recurso necesario para relatar la historia de los inmigrantes judíos en Argentina– pero gira en torno a otro eje. Publicada primero en Jerusalén para lectores israelíes, trata del pasado argentino, pero recogido en y desde Israel. Carmela y Regalo (con su nombre israelí, Reuven Peri) intentan unir las vidas de los Gurman y los Gidekel desde el país que se soñó como la “tierra prometida” original, que se concretiza como estado moderno a partir de 1948. Israel se ofrece como un destino posible para salir de una Argentina que se ha desenmascarado de su esplendor idílico convirtiéndose en otro espacio más de exclusión. Percibida de este modo, la Argentina de esta novela es sólo otro punto de referencia en la larga trayectoria migratoria hacia el verdadero destino, que es, a la vez, la vuelta al origen bíblico y místicamente imaginado, único lugar donde los excluidos se transforman en una fuerza mayor; un país al que todos han arribado alguna vez y han experimentado el destierro explícita o implícitamente. Israel, con su propuesta ideológica de forjar nueva identidad judía mediante el crisol de las diversas razas de los judíos

propone otro tipo de mestizaje: nuevos y viejos inmigrantes de Europa, norte de África y el medio oriente, hijos del país, residentes de la ciudad y de los *kibutzim*, dialogan en este espacio que presume cumplir el papel del *kibutz galuiot*.¹⁵

Por lo tanto, *Mozart*, representativa de la experiencia judeo-argentina, alude también a la sociedad judía israelí cuya historia oficial sionista se basa en el aprendizaje de los recién llegados. Las pequeñas historias de los Gurman y los Gidekel *son*, en sí, la Historia canónica del país con el cual dialogan. Mientras que se les niega la posibilidad de ser protagonistas en la Historia de su país de origen, Argentina, la historia documentada por las instituciones sionistas enfoca principalmente este tipo de experiencias migratorias, derivadas de motivos ideológicos (como en el caso de León Gidekel) o como resultado de otras circunstancias (el socialismo y la alienación en el caso de Reuven/Regalo, o el amor por un hombre que impulsa a la tía Esterl viajar a Israel).

No obstante, tanto en Israel como en Argentina, tendrían que pasar varias décadas hasta que estas historias particulares se publicaran y recibieran su lugar como versiones alternativas y legítimas del pasado.¹⁶ El sentimiento de desterritorialización en la novela de Avigur-Rotem revela, por ende, la problemática con la que se enfrenta cualquier

¹⁵ Del hebreo –agrupación de las Diásporas/exilios. Destacado en la última bendición del rezo de la *Amida*, este término alude a la apelación a Dios para el retorno de los judíos de la aflicción del exilio. Asimismo, la agrupación de todos los judíos dispersos por el mundo fue uno de los primeros propósitos del movimiento sionista que se realizó en el estado de Israel.

¹⁶ Recién en los 80 y 90, la literatura israelí da espacio a otras voces que expresan más lo subjetivo y personal desde distintas perspectivas. Así, por ejemplo, emergen autores como Antón Shamas, árabe-cristiano, quien escribe en hebreo sobre su propia historia en el país judío; Sami Michael y Dan Benaya-Seri narran sus experiencias como inmigrantes judíos de países árabes; Dov Elbaum y Mira Magen escriben sobre otra minoría -la comunidad religiosa ultra-ortodoxa de Israel; Dorit Rabinian, de origen judeo-iraní, representa la nueva generación de escritores israelíes que enfocan su historia familiar enmascarando mediante anécdotas folclóricas el dolor y las dificultades de la integración.

inmigrante, inclusive los judíos que arribaron a Israel, porque remite a los desafíos de la aculturación y a los obstáculos propios del aprender un nuevo idioma y los códigos sociales del país de residencia. De esta forma, aquí la nostalgia remite tanto al hogar perdido en Europa como a Argentina, el país natal de la narradora, y se transforma en la expresión de un nuevo anhelo: al regresar al país bíblico, la Diáspora se reconoce como otro hogar perdido. La nostalgia, en consecuencia, se convierte en una *nostalgia invertida* al reconocer la pérdida que abunda en el acto de partir.

El diálogo con la historia, con los espacios lingüísticos y territoriales propone abrir los archivos y armar un nuevo modelo de identificación personal y colectiva. Pero ¿acaso existen otros componentes que determinan su reformulación? ¿Son suficientes los datos biográficos de los personajes (y de los autores), que pasan por la nacionalidad y por la residencia argentinas, datos incluidos en los textos literarios, para definirlos como judeo-argentinos? Hasta el momento, se ha observado un episodio fundamental en el proceso de desestructuración de los imaginarios colectivos: el retorno a la democracia argentina, inscripto como una referencia temporal catalítica en la historia de los judíos argentinos. ¿Cuáles son las implicaciones al narrarlas desde la perspectiva de una mujer o de un adolescente, y cómo se determinan en cada caso particular los componentes *judíos* y *argentinos*? ¿En qué difiere la historia narrada por Dujovne Ortiz sobre la colonización judía en la pampa de la que enfatiza Feierstein? ¿Por qué provoca la historia narrada por Neuman efectos distintos de la que suscita la novela de Szichman? Mi siguiente paso consistirá en el estudio de elementos que derivan de las diferencias genéricas y generacionales. Analizaré cómo se manifiestan en el texto y la medida en la que influyen

en la selección de los procedimientos literarios y de los estilos de la narración. Este tercer eje de investigación enfocará ciertos elementos que no dependen de un contexto nacional, idiomático o cultural determinado, y que determinan la alienación como un sentimiento de doble o triple extranjería, puesto que al dilema personal de la supuesta “doble lealtad” nacional se agregan otros conflictos derivados de circunstancias sociales tales como la condición de las mujeres a principios del siglo XX (Avigur-Rotem) o el estatus de los que vivieron en la periferia de la sociedad por razones políticas, económicas e ideológicas (Dujovne Ortiz, Szichman, Feierstein, Avigur-Rotem). Este último capítulo presentará otro modo de pensar el destierro enfocando los factores *subjetivos* que definen a lo judío y lo argentino.

Todo escritor tiene algo de judío. Es decir, de extranjero. Edmond Jabes

Capítulo IV

El pasado y un enfoque personal

El distanciamiento espacial y temporal cumple una función importante en la revisión de los archivos y la reconstrucción de la historia mediante los recuerdos. No obstante, la cuestión de la identidad personal y la pertenencia comunitaria o nacional resultan más complejas cuando se destacan otros rasgos determinantes que no corresponden a un territorio específico o a un contexto histórico preciso. Al optar por narrar la historia a partir de los recuerdos de un narrador adolescente o al utilizar la voz femenina, al decidir centrarse en personajes marginados –sean estos inmigrantes o criminales y prostitutas–, se abren distintas posibilidades interpretativas acerca del desarrollo de la memoria subjetiva y comunitaria. Nuevas formas para expresar lo *argentino* y *judío* se manifiestan de acuerdo a la perspectiva personal, desde la cual se despliega la trama.

La consideración de características biográficas y genéricas me permite categorizar de distintos modos las narrativas aquí estudiadas. Mi intención es apuntar, por un lado, las diferencias generacionales entre las obras publicadas por la generación de Szichman, Feierstein, Avigur-Rotem y Dujovne Ortiz, cuyas experiencias personales forman parte integral de los textos literarios y, por otro, los textos producidos por Chejfec y Neuman, que se preocupan, cada uno a su manera, de otras problemáticas. Por lo tanto, este tercer eje analítico enfocará los elementos biográficos, generacionales y de género, señalados

parcialmente hasta ahora, para estudiar la reformulación de la entidad judeo-argentina a partir de las últimas décadas.

Antes de comenzar, deseo regresar al momento de la redemocratización en Argentina marcado por el intento de recuperar los *lieux de mémoire* culturales y nacionales. Mientras que en la sociedad argentina el retorno a la democracia marcó el inicio de un proceso de auto-cuestionamiento, dentro de la colectividad judía, también impulsó tanto la revisión del papel del judío argentino como del *Otro*, así como su participación en la Historia nacional y el papel desempeñado por el liderazgo comunitario durante la dictadura.¹ La aceptación de los acontecimientos pasados y sus efectos adquirió varias formas. Ante todo, implicó una apropiación histórica, que se responsabilizaba del pasado y de sus consecuencias. En este sentido, tanto la distancia temporal como la espacial, que corresponden al sentido de alienación y extrañamiento, promovieron la necesidad de crear versiones alteradas del pasado. Sin embargo, dentro de este proceso, eran las variantes personales las que más impactaron la forma en que se documentó ese pasado.

Al discutir este punto, sobresalen las diferencias generacionales. El primer grupo –Szichman, Dujovne-Ortiz, Feierstein y Avigur-Rotem que, en más de un sentido, pertenece a este conjunto de escritores, como se explicará a continuación– representantes de la generación nacida hacia el 45, cuyas obras han sido publicadas entre 1981 y 2001.

¹ Marshall Meyer respondió así a la pregunta de Herman Schiller sobre por qué calló la sociedad argentina durante la dictadura: “creo que cualquier ser humano sensible y sano tiene que conocer mentalmente qué es el miedo. La única diferencia entre el cobarde y el héroe –al menos en mi opinión– es que el cobarde queda paralizado por el miedo, mientras que el héroe (anónimo o conocido) es aquel individuo que a pesar del miedo, saca fuerzas de flaqueza para movilizarse. En nuestra sociedad, ciertos sectores levantaron el undécimo mandamiento (‘No te metás’) y el duodécimo (‘Quedate piola en el molde’). Y el judaísmo que yo entiendo enseña al revés: a comprometernos con el sufrimiento de quienes nos rodean.” Véanse: Adolfo Pérez Esquivel, Herman Shiller y Marshall Meyer, *Conferencias y reportajes sobre los derechos humanos en Argentina 1976-1983* (Buenos Aires: Libreros y Editores del Polígono, 1983).

Lo que los singulariza es la incorporación de temas “argentinos” y “judíos” mediante un lenguaje claramente “porteño”, mezclado a menudo con algunas expresiones del hebreo y el idish. La utilización de los “códigos idiomáticos” (Feierstein, “Las generaciones” 51), como una técnica literaria, enfatiza las nociones de la errancia y del exilio, la marginalidad, la violencia y el poder, como expresiones de crisis personales debidas a la frustración por el fracaso de la integración tal como había sido soñada por Gerchunoff.

La obra de Chejfec ya representa otro tipo de extrañamiento, derivado del “insilio”, de la emigración voluntaria y de la sensación de un mundo acelerado y fragmentado, cuyo vacío contextual se mantiene como un significante flotante entre la herencia del pasado y el incógnito del futuro. La revisión de la memoria le sirve a Chejfec para descifrar el presente. De hecho, la desestructuración de los artificios comunitarios y literarios y el discurso sobre la condición de alteridad forman parte de un poderoso intento de reflexión para captar el carácter vacilante de lo que se reconoce como una “identidad”, junto con la evaluación del peso de la memoria en la construcción de un *Yo*. El tercer grupo, todavía en pleno proceso de formulación, representado aquí por Neuman, se destaca por su interés en la narración de un pasado que resulta múltiple étnica, religiosa y culturalmente. Esta forma de narrar la historia no se caracteriza por el rescate de la memoria como fuerza que intenta restaurar el pasado sino que se concentra, en cambio, en el desafío del olvido en la era *post-todo*. Mientras que el conflicto principal del primer grupo consiste en la crisis de la “doble” identidad, esta nueva generación no se inquieta porque prevalezca un elemento específico, ya que para ella ese tipo de dilema interno es insignificante. La yuxtaposición de tradiciones, herencias e ideas, de

pertenencias locales y globales, forma parte de un nuevo diálogo que no se inclina hacia uno u otro.

La segunda clasificación que se hará en este capítulo consiste en las posturas individuales frente a sucesos históricos tal como son representados en los respectivos textos. El análisis de la expresión del sentido de pertenencia y de la posición frente a los *Otros* implica considerar, una vez más, los elementos étnicos, raciales, culturales, de clase y de género, y sus significados *intertextuales* e *intratextuales*. Al comparar la construcción de la identidad se despliega una multiplicidad de voces que dialogan entre sí. El género que las distingue cumple aquí una función normativa, propia de la lengua. Partiendo de la definición de Butler, me refiero a una clasificación de género que se manifiesta verbalmente o por escrito al interactuar con las diferentes modalidades definitorias constituidas mediante el discurso (6). Utilizo el concepto de “género”, interpretado aquí como una construcción cultural, “a free-floating artifice” (10), ya que abre otra posibilidad de pensar las diferentes relaciones de poder, más allá del binarismo masculino/femenino aplicado por Butler en *Gender Trouble*. Así, al ampliar la noción de Butler, es posible pensar en otros actos performativos, expresados mediante la narración, que constituirán el enfoque de este capítulo.

IV.1: Volviendo al inicio: Szichman

Al principio de esta investigación se destacó que el retorno a la democracia en Argentina cumple un papel fundamental en el desarrollo de las historias personales, en la revisión del archivo y en el cuestionamiento individual y colectivo frente al período de la dictadura. La novela de Szichman, *A las 20:20*, publicada en 1981, durante la dictadura,

representa preocupaciones y dilemas anteriores, distintos de los que le interesan a Feierstein en *La logia* (2001) por ejemplo, lo cual permite examinar las discrepancias y cambios generados desde entonces. Al retomar las afirmaciones de Aizenberg, Lindstrom, Senkman y Sosnowski sobre la problemática de la integración del ser judío en el corpus nacional argentino, se reconoce primeramente la acusación de la “doble” (o “triple”) lealtad, derivada del contexto nacional, hemisférico y religioso-cultural, como el principal dilema para los autores de la generación nacida alrededor de 1945.²

Cabe recordar que esa crisis personal se manifiesta de distintos modos en los textos. El sentimiento de extranjería, resultado de la condición judía e inmigrante, demanda la reconstrucción del pasado para poder participar en el entorno social. En el caso de Szichman este deseo está vinculado con su propia dificultad personal para identificarse con el canon nacional; esto, ya obvio antes de su salida de Argentina, aumentó más aún debido al exilio político. En consecuencia, su discurso narrativo expresa la marginalidad física, geográfica y psicológica. Las condiciones materiales se enfatizan *dentro* del texto como *procedimientos literarios* manipulados para expresar la voz de los personajes.

También conviene destacar aquí el juego textual con la noción de la “verdad” al proponer el análisis de la postura marginada. Como personajes al margen de la Historia nacional, los Pechof están excluidos del marco histórico: primero, por ser extranjeros e ignorar los códigos idiomáticos y culturales locales; segundo, por ser judíos en medio de

² Consúltense: Aizenberg, *Parricide on the Pampa: A New Study and Translation of Alberto Gerchunoff's Los gauchos judíos* (Madrid: Iberoamericana, 2000); Lindstrom, *Jewish Issues in Argentine Literature*; Senkman, *La identidad judía*; Sosnowski, *La orilla inminente*.

una sociedad católica y, tercero, por ser “pequeño-burgueses”, cuyos valores de clase media (a la que aún aspiran) contradicen los deseados por la era peronista, favorecedora de las masas obreras. Al exagerar la noción del *otro*, la obra opta por presentar personajes representativos de tipos sociales rechazados, como el rufián, la prostituta y el estafador, caricaturizados para crear el efecto de extrañamiento y para enfatizar, a través de la ironía, la problemática de la marginalidad. Dora Pechof, por ejemplo, la hermana mayor, cuya experiencia personal simboliza la historia de muchas mujeres inmigrantes que participaron involuntariamente en la trata de blancas en la Argentina (episodio histórico ignorado a menudo en el relato oficial de la inmigración europea), representa la imposibilidad de apropiarse del archivo, cuando éste resulta ajeno. La secuencia de confusiones respecto a su identidad la determina una y otra vez, como la *otra* mujer: una inmigrante polaca, una joven inmigrante española, prostituta, dueña de burdeles, madre soltera son algunas de sus representaciones dentro del texto. Una aventura familiar en París resulta en su deportación, por error, a Polonia; momento que marca la tendencia compartida por todos los personajes de comenzar reiteradamente la propia historia desde el punto cero: “El último toque de color local provino de un *flic* que le pidió los documentos, la llevó a una comisaría donde las escasas palabras aprendidas en su estadía salían en ráfagas desde la boca alcoholizada de una vieja con boina negra y de allí fue conducida a un barco que la devolvió a Polonia” (76). De vuelta en Varsovia, Dora consigue casarse por poder con un “rico estanciero de las pampas argentinas” (77) y arriba una vez más a la Argentina para trabajar, inmediatamente, en los prostíbulos de la Zwi Migdal.³ La fragmentación de la historia personal, que se suma al juego textual con

³ El tema de la trata de blancas en Argentina ha sido explotado en diferentes obras, por ejemplo, en *La polaca*, de Myrtha Schalom (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2003), basada en el testimonio de

las alternativas representaciones de los personajes, sólo enfatiza la ironía por parte del narrador quien busca *romper* con el esquema convencional de una “verdad”. ¿Quién es Dora Pechof? ¿Una joven desorientada o una mujer con experiencia que logra huir de los desastres de su propia vida? ¿Es la protagonista involuntaria de una desafortunada serie de eventos o la que los narra para beneficiarse de su posición marginal? La dicotomía (ilusoria a veces) entre víctimas y victimarios, “nosotros” y “ellos”, excluidos y excluyentes, abre la posibilidad de repensar la experiencia personal y narrarla desde diferentes ángulos. Así, Dora, que se presenta al principio como una pobre inmigrante judía forzada a trabajar en los burdeles, se convierte con el paso del tiempo, en la dueña de una cadena de prostíbulos y, de este modo, en una participante activa en la explotación de otras mujeres inmigrantes.

Los cabos sueltos de la historia sin futuro de los Pechof rememoran un pasado olvidado, ignorado y eliminado, que se pinta de acuerdo a las versiones de cada uno de los personajes. Según indica Lindstrom, el despliegue de opiniones respecto al destino final del padre de la familia o la confusión relativa al origen verdadero de Rifque, tanto como la relación problemática de Itzik con el resto de la familia, ejemplifican la dificultad de materializar la historia y construir un *Yo* de un modo lógico y coherente (156). Rifque emerge como un significante vacío, inventado y usado por cada miembro de la familia según las necesidades del momento y así representa varios personajes a la

Raquel Liberman, prostituta judía que trabajaba en los burdeles de la Zwi Migdal, y *Scum*, de Isaac Bashevis Singer (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1991), que trata de un rufián judío en Buenos Aires. Para más información sobre el tema, consúltense los siguientes trabajos críticos: Gerardo Bra, *La organización negra: La increíble historia de la Zwi Migdal* (Buenos Aires: Corregidor, 1982); Nora Glickman, Leib Maloj, y Rosalia Rosenbuj, *La trata de blancas: Estudio crítico* (Buenos Aires: Editorial Pardes, 1984); Donna Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family and Nation in Argentina* (Lincoln: Nebraska UP, 1991); Yvette Trochan, *Las rutas de eros: La trata de blancas en el Atlántico Sur: Argentina, Brasil y Uruguay (1880-1932)* (Montevideo: Tauros, 2006).

vez. Rifque simboliza aquel personaje ficticio inventado por los hermanos en el barco para jugar durante las largas horas de navegación, pero Rifque también es la hija de Dora, nacida supuestamente en uno de los burdeles y es la hija del viudo Salmen y la sobrina con la que Natalio mantiene un *affaire*. Su muerte tampoco se aclara en el texto: en *A las 20:25* se reconoce que se ha suicidado tras ingerir veneno justo el día de la muerte de Evita, aunque otras versiones apuntan que Rifque se había suicidado años atrás en un terrible accidente al descubrir que estaba embarazada con el fruto de aquel amor prohibido.

Itzik, el hermano menor, es otro personaje con varias modalidades. Aparece y desaparece de la historia familiar durante largas épocas y se confunde a menudo con Natalio, cuyo papel como el menor de la familia desafía la primacía declarada por Itzik. Asimismo, la narración sugiere en varios momentos de la saga familiar (establecida en las tres obras mencionadas al principio de este trabajo), que Itzik no es sino el esposo de Dora y progenitor de la hija de Dora. El enmascaramiento de las identidades y la flexibilidad en torno a la presentación histórica dificultan cualquier intento de reconstruir el pasado. La tendencia a armar y desarmar las identidades expone una serie de versiones paralelas respecto al relato migratorio y al origen familiar, un acto que se interpreta aquí como representativo de la crisis personal. Tanto el esfuerzo de Jaime por recrear la historia familiar desde la descendencia de los Gutiérrez Anselmi, como la dificultad de Dora para reconocerse en la trata de blancas, señalan el deseo de integrarse mediante la apropiación de nuevos códigos sociales y culturales y, al vez, el reconocimiento de que será imposible lograrlo.

De este modo, también el “plan” de Jaime de “conquistar” la ciudad de Buenos Aires con sus estafas callejeras culmina al final en las confrontaciones con la policía y la amenaza de ser descubierto por las víctimas. Jaime, que regresa al “grado cero” cada vez que se derrumba una de sus “innovaciones profesionales”, queda siempre al margen de la sociedad a la que desea pertenecer. Se trata de una condición paradójica: ser argentino implica incondicionalmente *no ser judío* (*La orilla inminente* 139) puesto que formar parte de la sociedad argentina requiere la eliminación de los elementos personales que determinan a los personajes como inmigrantes, como judíos, como personajes al margen del marco social. En este sentido también, la representación fragmentaria de la historia y el juego deconstructivo con la noción del *Yo* simbolizan una perspectiva política sobre el contexto histórico en el que se publica la novela. La inestabilidad textual que se registra mediante la des-estructuración cronológica del hilo narrativo y la ruptura con la noción de personajes, corresponde a la falta de cualquier certeza, no por la incapacidad de reconocer la “Verdad”, sino por la manera en la que se archivan los hechos históricos y se registran como “verdaderos”; por la presentación parcial de esa “verdad” y por el hecho de que se la ignora completamente por no coincidir con la versión oficial.

Con el final de la historia, desaparecen también las últimas oportunidades de ascendencia social. Paradójicamente, el texto que excluye a sus personajes de la argentinidad deseada, niega asimismo la posibilidad de identificarlos como “buenos” judíos, a pesar de su dominio de los códigos lingüísticos y comunitarios: al cruzar las fronteras prescriptas por la Biblia (a la cual alude el texto mediante los títulos de cada capítulo), los Pechof se marginan una vez más, esta vez del colectivo judío “normativo”, y se convierten en los signos de la sociedad que los recibió. Paradójicamente, al situarlos

como seres marginados de la gran ciudad, estafadores y criminales de poca monta, los Pechof dejan de representar la experiencia migratoria judía común y se transforman en *outsiders*, los *otros* de la colectividad. Antes de su última desaparición, se inscriben en el archivo como aquellos que trataron de integrarse a la sociedad al radicarse en la ciudad y que fueron “expulsados” a la periferia por no haber podido realizar ese proyecto. El discurso sobre la “doble” lealtad, por ende, se desplaza a otro campo y se concentra en el papel de la ciudad y de la periferia en el desarrollo de la deseada identidad nacional.

IV.2: De los Pechof a los Schvel: ¿cambios fundamentales?

La novela de Feierstein retorna a la noción de extranjería y al tema de la doble identidad para ajustarlos dentro del nuevo contexto comunitario y nacional, y para examinar en qué medida se han integrado los inmigrantes al país. Mientras que la obra de Szichman se preocupa por la oposición entre dos elementos que jamás podrán reconciliarse, *La logia del umbral* cuestiona los significados de la existencia judía en Argentina a principios del siglo XXI para evaluar la relevancia del dilema destacado en este marco en el contexto actual. Cada texto opta por distintas aproximaciones al tema: la primera distinción tiene que ver con la caracterización de los personajes. Los Pechof representan seres marginados que desean desesperadamente pertenecer a la comunidad nacional sabiendo que el resultado de esa transformación personal sería la pérdida de su identidad judía; el clan de los Schvel, en cambio, representante de la colectividad judía actual, acepta el umbral, el margen, como un destino inevitable y propone distintos caminos para sobrevivir en él. Así, por ejemplo, aparecen juntos los “prototipos” del judío ortodoxo, el mujeriego, el representante de la juventud estudiantil, el idealista que

crea todavía en el mito de “la tierra de promisión”, el realista desilusionado que dejó de serlo, el sionista y el oportunista que aprovecha los beneficios de la inmigración a Israel para mejorar su nivel económico. Asimismo, los textos utilizan a sus personajes para destacar distintos propósitos: *A las 20:20* expresa a través de la ironía y la caricaturización de los personajes el dolor y la frustración por el destierro. En cambio, *La logia* se preocupa por la desaparición de las características particulares que singularizan una identidad al analizar las implicaciones del atentado terrorista contra la AMIA y las nuevas condiciones a partir de entonces.

El texto que empieza diciendo “¿El mundo comienza con la palabra o con la imagen que se construye en el ojo? Quizá con ‘la mirada del Otro’” (11), pone en duda el concepto de integración de los judíos en Argentina y enfoca la imagen fragmentaria y confusa de la colectividad después de la destrucción. Para Feierstein, la destrucción del edificio de la AMIA, el sentimiento de “paraíso perdido” y la duda respecto a su lugar en la sociedad argentina, implican la anulación de toda certeza. Las palabras que intentan construir la experiencia judía desde la llegada de los inmigrantes hasta los festejos del centenario de la empresa colonizadora enmascaran la futilidad. Nada vale y nadie tiene una gran importancia en el entorno que niega el diálogo, puesto que se trata de un mundo de *otros* en el que todo se justifica y todo encuentra una explicación. Junto a la duda sobre la probabilidad de un mestizaje, se pasa a una posición que ve en el entrelazamiento y la confrontación sus rasgos definitorios. Esas relaciones requieren otro tipo de explicación para justificar la fragmentación y el nomadismo, rasgos inherentes a la experiencia judeo-argentina. El acto terrorista, según este texto, significa algo más que el atentado notorio contra el símbolo más sobresaliente de la comunidad judía argentina. El

enfrentamiento con el *otro* supone la confrontación con uno mismo. De ahí que el cuestionamiento provocado por el atentado no remite solamente al papel del judío argentino, sino también al del ciudadano argentino que necesita enfrentarse con su pasado para explicar ese nuevo horror de su historia más reciente.

Este último punto me lleva, una vez más a Grüner para destacar el nuevo carácter del *otro*: “*siempre* existe la posibilidad de encontrar una diferencia” (150), afirma él (siempre existe la posibilidad de inventarla, agregaría yo): “¿Desde qué lugar *lógico* puedo decir que *hay*, efectivamente, otro, si no es desde el lugar... del Uno?” (151). Conviene preguntarse si el suponer que el *otro* soy *yo*, y que está dentro de mí, como propone Grüner, no nos limita a otro cliché, a otra ilusión necesaria para sobrevivir. Para Feierstein, ser judío y ser argentino constituyen dos elementos de una totalidad, aunque éste se halle en un constante conflicto interno. La reconciliación no se alcanza al ignorar una parte u otra, como sugiere Szichman en la novela analizada, puesto que Feierstein no cree más en esta posibilidad, ni en cualquier otra, para salvarse. El umbral, por lo tanto, se convierte en el signo de la nueva generación de judíos argentinos, pero también de la argentinidad en general, ambas caracterizadas por la vacilación, la parcialidad y la experiencia de “vivir entre dos mundos”.

IV.3: Aceptar lo híbrido

Mientras que la obra de Szichman juega con el pasado al modificar los elementos históricos, *El árbol de la Gitana*, de Dujovne Ortiz, se apropia de otra manera del archivo y lo reconstruye. El dilema de la doble pertenencia expresado abiertamente durante su destierro en París, se refiere a la alienación experimentada antes de la partida, cuando la

autora (como la protagonista de su texto) aún vivía en Argentina. La hibridez y la errancia se aceptan desde el principio de la novela como una condición elemental de la existencia humana. La preocupación central de este texto, por lo tanto, no consiste en “ser judío” versus “ser argentino”, sino en la revelación de lo que significan estos términos para el desarrollo personal y colectivo, siempre bajo el signo del perpetuo vagar.

La desterritorialización física y geográfica genera un “renacimiento” que consiste en “un dolor absoluto”. En su entrevista con Jason Weiss para *Hispanamérica*, la autora afirmaba:

creo que no conocí la experiencia del dolor hasta que no me separé de mi país. Y curiosamente después eso se convirtió en una lección [...] Nunca me hubiera podido ocupar de los temas míticos de la Argentina, como Maradona, Gardel, Eva Perón; jamás me hubiera ocupado de eso viviendo en Buenos Aires. ¿Por qué? Porque viviendo en Buenos Aires soñábamos con vivir en París. El sueño se invierte, y al vivir efectivamente en París, ¿qué es lo que te puede interesar? La Argentina que soñaba con vivir en París, no puesto que ya está. Entonces lo que te interesa a partir del exilio es el país misterioso, la Argentina popular, la Argentina de los mitos populares (52-53).

Entonces, ¿quién sueña esa Argentina? En el caso de Szichman, son los personajes que desean participar en la experiencia de la argentinidad y el autor desilusionado con lo que se hizo de *su* Argentina. Para la protagonista de Dujovne Ortiz, la fluidez narrativa, estilo Sheherezade, enmascara la redefinición de *los lieux de mémoire* de una manera que atañe a sus circunstancias particulares; en otras palabras, a su condición de exiliada, madre soltera y escritora en la Diáspora.

De cierta forma, esta voz narrativa es caracterizada por “una ausencia de rigidez, con una especie de cosa fluida, con una percepción concreta de detalles, concreta y viva; lo contrario de la abstracción” (56), rasgos vinculados con la voz femenina. Vistos así, se define nuevamente “lo argentino” y “lo judío” como entidades de lo maternal, asociadas a

las fuentes “semióticas” según lo aplica Kristeva, es decir, a la matriz femenina que se distingue por las repeticiones y la multiplicidad de significados mediante una cantidad indefinida de imágenes y metáforas. La desorganización de los materiales históricos, por ende, se interpreta como parte inherente de un modo de pensar, femenino en este caso particular. La ruptura cronológica, la abundancia de personajes secundarios cuyas historias no conciernen a ningún eje central, y la narración que fluye por boca de la Gitana como una raíz fantástica y fantasmagórica que genera relatos, proponen una nueva manera para reflexionar sobre el archivo. Asimismo, el venir del “otro lado” implica la ausencia de un origen auténtico y de un rasgo unificador que permita determinar unívocamente “lo argentino” y “lo judío”. Esta carencia se relaciona con la condición elemental de ser mujer, *hija* de inmigrantes, *madre* soltera, *exiliada* en París, es decir, con distintas posiciones genéricas que determinan una actitud hacia la historia y su memoria.

Entre un relato y otro, el texto regresa al presente de la narración, al exilio parisino, para desarrollar allí los sucesos de la protagonista. Los recuerdos personales emergen del juego textual con una serie de expresiones fragmentarias, que “zigzaguean” en el texto como “caminitos de mulas” (*El árbol* 24), aparecen y desaparecen dentro del hilo narrativo, constituyendo así el “equipaje esencial” para la escritura de la narradora exiliada. El texto juega con esta noción, hilando la historia mediante los “escombros” de la memoria rescatada. Así, por ejemplo, el primer capítulo termina con el tema de la escritura en el destierro: “*Caminitos de mulas*. ¿Caminitos de mulas? Otra cosa que la viajera me enseñó es a recordar la primera frase de una historia, equipaje esencial: la segunda o la décima pueden ser invento nuestro, pero la primera estaba escrita” (24, mi énfasis). El segundo capítulo, que trata de Cristóbal Colón y la carta perdida de Micer

Oderigo, comienza con la repetición de esa figura, esta vez, como una imagen literal: “Caminitos de mulas zigzagueaban a la espalda de Génova. La ciudad amurallada se acomodaba en un espacio avaro entre la montaña y el mar” (25). De este modo, se traslada al lector al nuevo escenario a través de una serie de connotaciones y anécdotas personales. Cuando se alude a la primavera de 1895 y a los acontecimientos en el pueblo de Kamenev-Podolski, aparece la siguiente imagen: “la Zíngara repuso, con inusual gravedad, que *no eran abejas* sino tilos, porque *tilos también zumban*” (186, mi énfasis). El capítulo siguiente, “¿Coraje o cobardía?”, repite la misma idea de esta forma: “*Zumbaban los tilos* en Kamenev-Podolski durante aquella primavera de 1895. A decir verdad, para el común de los mortales, el cerco no provenía de los *tilos* sino de los enjambres de *abejas atareadas* en torno” (187, mi énfasis). El efecto que se crea, por lo tanto, es de una corriente de asociaciones que culmina en la historia personal. A su vez, esta característica se relaciona aquí, una vez más, con el modo femenino de narrar el pasado. El propósito de este texto, por consiguiente, no consiste en la “penetración” en el misterio del archivo para descubrir el origen familiar, sino, utilizando la metáfora de Cixous, en *rozar* el conocimiento de un ser como una experiencia trascendente que genera y crea vida.

La comparación entre esta novela y la obra de Szichman también señala otra diferencia fundamental: mientras que Szichman presenta personajes periféricos que lamentan su condición y luchan por cambiarla, Dujovne Ortiz declara desde el principio la marginalidad como una condición deseada, necesaria y básica para excavar las raíces. Los *otros*, sean los inmigrantes, las mujeres de su familia, su padre judío o su madre –la escritora que jamás logró realizar su proyecto narrativo–, interactúan en el espacio de la

exclusión. No se los ridiculiza ni hay burlas por su comportamiento, sino que se los despliega como personajes complejos cuyas historias individuales son atravesadas por el hilo narrativo sin revelarse jamás por entero. La voz narrativa que pasa de un personaje a otro, en un proceso incesante de desplazamientos, no les permite convertirse en signos vacíos. Los pequeños relatos de la Gitana no definen *a priori* la identidad de cada uno de ellos, sino, más bien, dejan abierta su subjetividad para futuras interpretaciones y modificaciones. En este sentido, la condición de ser argentina como la de ser judía significa, por un lado, una exclusión permanente; de la misma manera, implica pertenecer a un archivo de *otros*, a *otro* archivo, cuyos secretos del origen requieren una nueva apropiación.

IV.4: Otra forma de pensar al otro: *Mozart no era judío*

¿Qué significados adquieren las características personales en *Mozart no era judío*? A diferencia de las obras escritas en español, este texto narra el pasado migratorio de las familias Gurman y Gidekel, basándose en detalles autobiográficos y con otro propósito ante los archivos fundadores. El hecho de que esta novela haya sido escrita en Israel y en hebreo permite examinar de otro modo los materiales históricos en torno a la inmigración a la Argentina y la partida hacia Israel, y evaluar su importancia para el desarrollo personal de los migrantes. Vale destacar que en esta obra el sentimiento de la alienación y el concepto de la Diáspora testimonian una crisis individual que *no* se ha resuelto con la vuelta al “origen”, es decir, con la emigración a Israel. Su tono particular consiste en la experiencia de la marginalidad, compartida por la narradora y sus personajes.

Mientras que en Szichman y Dujovne Ortiz es el exilio político el que genera la revisión del archivo, para Avigur-Rotem es la reevaluación de su infancia como nueva inmigrante la que marca el inicio del cuestionamiento personal, provocado por una serie de recuerdos en un Kibutz. La posible reconciliación al anular la distancia geográfica con el objeto de deseo –Sión–, sugerida por la propia autora, es evidente cuando comprende, como adulta, que en el nuevo destino todos sufren algún conflicto personal derivado del pasado migratorio y de la condición de haber sido *otro* durante siglos. Recuperar el archivo significa aceptar tal situación como una experiencia *positiva*, enriquecedora, que incita a crear. De aquí emerge el interés por el pasado y la historia de la errancia, y la necesidad de recrearlos como una alternativa que atañe a las condiciones del momento y que debe relatarse en hebreo, lengua recuperada por los propios inmigrantes.

Para los protagonistas de *Mozart no era judío*, la imagen idealizada de Israel, la que representa la “verdadera” patria del origen, se asocia con el sentimiento de la doble lealtad al desafiar el papel de la patria de residencia –Argentina. He aquí la raíz del conflicto expresado por los Gurman y los Gidekel. No obstante, al considerar los componentes biográficos, este dilema se relaciona con otra problemática que se engendra *por* estar en Israel, es decir, por condiciones semejantes que conducen también a una alienación. Al respecto, Avigur-Rotem destaca que sentirse parte del grupo israelí (por ser miembro de un Kibutz, por crecer en Israel a partir de los tres años de edad y por dominar el hebreo) no coincide con otros sentimientos contradictorios. Su identificación con el imaginario argentino, inscrita en las minúsculas diferencias mentales y culturales de cada sociedad, consiste en una distinción permanente en aquel “nivel de tono”, en esa condición de “vivir entre dos patrias” que la caracteriza. El dualismo, por lo tanto, no se

resuelve con la emigración a Israel, sino que se reemplaza por otro tipo de enfrentamiento: en Argentina se desea encontrar la tierra de promisión, mientras que en Israel se extraña el verdadero hogar de la infancia: la Argentina de los recuerdos.⁴

Mozart no era judío me permite considerar otros aspectos sobre la identidad judía argentina por el hecho de ser expresados mediante una voz israelí. Al retomar el vínculo entre los espacios de enunciación, los espacios narrados en el texto y la producción literaria como un medio de expresión, cabe preguntar si Israel representa todavía el único espacio donde la identidad judía no postula *ab initio* una relación adversaria con el Estado.⁵ Si se agregan las características personales, ¿qué implican esas definiciones para la reconstrucción del archivo nacional y comunitario? Regresando al texto de Avigur-Rotem, ¿cómo se manifiestan los distintos elementos en la construcción del *Yo*? ¿Qué significa el hecho de que quien reconstruye la experiencia judeo-argentina sea una judía israelí, de origen argentino, autora e hija de inmigrantes? ¿Cómo se expresan estos componentes dentro del texto?

Para los Gurman y los Gidekel, quienes al final de la novela realizan el sueño del retorno al origen al emigrar a Israel, la Argentina que los había recibido a principios del siglo XX deja de representar el hogar deseado. A lo largo de su vida han descubierto que en Argentina, como en cualquier otro país, los incidentes antisemitas, el odio y el propio miedo de que la historia se repita son agentes perturbadores. Al comienzo, Israel parece ofrecer una alternativa, especialmente porque se establece como el espacio de los perseguidos y marginados de Europa y de otras regiones. He aquí la razón por la cual

⁴ Véase la entrevista con Avigur-Rotem al final de este trabajo.

⁵ Véase Sosnowski, *La orilla inminente* 22.

incluyo esta novela en el marco analítico de este trabajo: el enfoque principal de *Mozart no era judío* reside en la aceptación de la experiencia migratoria como una condición básica del ser judío. En este sentido, tanto Israel como Argentina, destinos elegidos para comenzar una nueva vida, son espacios conflictivos en los que los procesos de aculturación e integración social se suman a las dificultades estudiadas anteriormente. La alienación de los inmigrantes que arribaron a Israel durante la década de los cincuenta (como los personajes al final de la novela y en el caso particular de la autora) y aquella marcada por los recién llegados a Argentina a comienzos del siglo XX, elaborada al principio del texto, se inscriben como experiencias similares. No obstante, una diferencia fundamental los separa: mientras que en Argentina el hecho de ser judíos los marca como diferentes, Israel les ofrece la oportunidad de sentirse y ser parte de la mayoría. Estar en el espacio deseado no implica borrar las diferencias sino aprovecharlas para narrar la historia individual. A pesar de que en Israel ser judío implica una relación menos conflictiva con el país,⁶ otras características que definen al recién llegado como *otro*, sí postulan un conflicto interno también allí como, por ejemplo, el provenir de distintas colectividades étnicas y de pertenecer a diferentes clases sociales.⁷

Dujovne Ortiz utiliza los materiales autobiográficos para apropiarse del archivo de un modo que se define como femenino, pero ¿es también este el caso de Avigur-

⁶ En teoría, sino en la práctica, debido a lo que se destacó anteriormente, principalmente tener un papel protagónico en la Historia canónica sionista que les permitió narrar su dolorida experiencia y compartirla con otros que sufrieron de la misma manera.

⁷ Durante la inmigración masiva que llegó a Israel a principios de los 50, los judíos de origen nor-africano o los provenientes de países árabes fueron considerados menos “civilizados” por los judíos *ashquenazí* que entonces dominaban las instituciones oficiales del joven país. En consecuencia, el proceso de aculturación de los inmigrantes *mizrahim* (de la palabra “oriente”, es decir, los inmigrantes del medio oriente) tuvo que ver con el abandono de ciertos ritos tradicionales, el cambio de apellidos y nombres y el aprendizaje forzado del hebreo (obligatorio para todos los inmigrantes al país) como clave para ser parte integral de la sociedad israelí. En otras palabras, la pérdida de su identidad era necesaria para considerarse y ser considerados como “verdaderos” israelíes.

Rotem? Para contestar esta pregunta, me parece fundamental examinar el desarrollo de los personajes femeninos en la obra. Más que cualquier otro, es Ida Gidekel, irónica y paciente, quien mejor representa los dilemas analizados aquí. Sus silencios y su pasividad, contrastados con los caprichos de su esposo y las dificultades de la vida cotidiana en la nueva tierra, se suman a una protesta contenida (“No me encuentro un espacio”, 97) y en la aceptación de que: “ij hob nisht a breire. La vida continúa” (100).⁸ La falta de un espacio propio, concreto y emotivo, que se expresa en el texto de Dujovne Ortiz a través del fluir de la memoria individual, se enfatiza en *Mozart* mediante el silencio de Ida. Es recién con su envejecimiento que se revelan algunos de sus motivos y anhelos. Así, por ejemplo, se anota que el verdadero objeto de su deseo no era su esposo, sino su socio, el señor Weinberg, quien la apoyó durante los años en los que León vagabundeaba por el país (292). Curiosamente, con su muerte, que coincide con el día del fallecimiento de Evita Perón, Ida Gidekel pierde su última oportunidad de ser protagonista en su propia historia. Con la multitud que fluye por las calles de Buenos Aires para velar a la Primera Dama, se impide el comienzo del velorio judío, la *shiva*: Ida enmudece con sus secretos y muere sola sin ningún familiar que la acompañe en sus últimos momentos. El final de la novela propone quebrar ese silencio con la presencia del último piano que cierra la trama. Con la partida de León, apenas enviudado, hacia Israel, se dividen las pertenencias de la casa de los Gidekel, menos el último piano que Ida se negó a vender por su valor sentimental. Éste permanece en la casa como un testimonio de vidas perdidas, de sueños jamás realizados y del dolor enmudecido por la música. El fluir de las palabras y de las notas musicales, tanto como el fluir del tiempo –motivo

⁸ Del idish – no hay alternativas.

recurrente en todas las novelas analizadas en este trabajo–, se convierten en signos de la historia silenciada.

Las mujeres de Avigur-Rotem a menudo representan figuras ausentes, intercambiables y misteriosas, a pesar de que son las que establecen los hogares en la nueva tierra y las que se preocupan por mantener una relativa estabilidad durante los momentos de crisis familiar. Ida Gidekel y Anita, que desaparece una noche y se ausenta hasta que Aarón la encuentra repentinamente años después, así como la amante desaparecida de Moisés y la profesora de piano de la que se enamora León Gidekel, figuran como participantes involuntarias en los acontecimientos históricos cuyos motivos personales se revelan posteriormente cuando desaparecen del mapa. No obstante, dos personajes se distinguen dentro de este conjunto marginado por su silencio. Fanny Gurman y su hija, Gabriela, la India, ofrecen una alternativa a la imagen ausente de la mujer en esta novela. Ambas, sumergidas en la pampa, no solamente protagonizan los acontecimientos de sus vidas, sino que activamente cambian sus destinos al vociferar sus deseos y realizarlos. Fanny es la que determina mudarse a Buenos Aires y quedarse ahí en vez de emigrar a Israel. Gabriela, por su parte, elige desaparecer en el circo y errar por el país hasta que conoce a Rafael y se enamora de él.

Mientras que para la protagonista de *El árbol de la Gitana* la meta de recolectar los fragmentos históricos consiste en la aceptación del origen híbrido y la errancia como fuerzas innegables, *Mozart no era judío* utiliza estos motivos para cuestionar el sueño del origen promisorio. La novela, que se cierra con la llegada a la tierra prometida, el desciframiento de la historia familiar y la construcción del árbol genealógico, regresa al tema de la marginalidad para observar si en ese destino se anula el sentido de alienación.

Finalmente, Israel no propone una reconciliación inmediata, sólo abre la posibilidad de narrar una historia que corresponde, por primera vez, a la Historia oficial del país y que permite reflexionar sobre los dilemas personales como una actitud deseada y necesaria dentro de los nuevos códigos idiomáticos y culturales. Como afirma Avigur-Rotem, este texto, iniciado para celebrar el centenario del renacimiento de la lengua hebrea moderna, *es la expresión par excellence* de la relación problemática con el país de residencia. Israel, un país compuesto por gente venida de distintas culturas, etnias y orígenes, no se concretiza como tierra de promisión, aunque sí como espacio de convergencia de historias individuales con la historia nacional.

IV.5: Lo personal en lo impersonal en *Lenta biografía*

Lo personal, confiesa Chejfec en mi entrevista con él, tiene que ver con “la elaboración de ciertas tensiones importantes, con una presencia, una condición” que se vincula con la familia y se confunde con la nostalgia de la infancia.⁹ La relación con el pasado, tema recurrente en toda su obra, se pone de manifiesto en *Lenta biografía* a través de las moralejas paternas, el idish masticado por los sobrevivientes y la ceremonia familiar al relatar la historia del cabrito en las noches de *Pesaj*, anécdota tradicional transmitida de padre a hijo como parte de un proceso de enseñanza comunal. Mientras que los elementos personales se asocian con la desorganización discursiva en los textos de Dujovne Ortiz y Avigur-Rotem y se establecen como un recurso narrativo que imita el fluir de la conciencia, en el texto de Chejfec es la abstracción la que crea un

⁹ Sergio Chejfec, entrevistado en Nueva York, 12 de abril de 2006. Véase la entrevista completa al final de este trabajo.

efecto *desautomatizante*¹⁰ y que determina el modo de narrar los recuerdos infantiles.

Este procedimiento, según el autor, se explica de la siguiente manera:

Es probable que la delgadez semántica se relacione con su inesperado impacto; es por eso que dudamos sobre el sentido y el significado de lo que vemos [...] El arte de la memoria se construye, en parte, desde un espacio vacío cuya ocupación es motivo de disputa. Es un arte que puede llegar a ser automático, porque a veces para desplegarse resulta suficiente con invocarse a sí mismo. Y como todo arte, precisa forzar sus materiales para imprimir nuevos significados –evidentemente sin por ello tener garantizado el éxito (“El nombre vacío de la memoria” 8-12).

El efecto de extrañamiento, provocado por la abstracción, corresponde en el texto a dos historias paralelas que se centran en padres e hijos. Primeramente, forma parte del relato de la compleja relación entre el protagonista y su padre sobreviviente, cuyo enigmático pasado europeo ocupa el espacio de la *no-palabra*. Asimismo, influye en el modo de narrar la historia del perseguido, quien regresa a la casa del padre sólo para encontrarlo asesinado por los nazis. La ignorancia de los pequeños detalles que determinaron, por un lado, el destino del perseguido y, por otro, el del padre sobreviviente, así como el desconocimiento de los gestos y las caras de los parientes que han desaparecido, marcan un territorio que se define como el espacio del *otro*. En este sentido, la distancia, producto del efecto desautomatizante, es necesaria para acercarse a lo ajeno.

La diferencia mental y ontológica entre lo que se considera como “nosotros” –los hijos, nacidos en la Argentina– y “ellos”, que arribaron del otro lado y que han conservado algo de la experiencia marcada *en ellos y por ellos*, se expresa de la siguiente manera: “si no *nos dábamos* cuenta de todo esto era porque no *nos* interesaba el estado

¹⁰ Uso este término para referirme al efecto desestabilizador de extrañamiento que genera un cuestionamiento personal y rompe con lo convencional y redundante.

moral-mental de quienes participaban de aquellas reuniones, sino más bien lo que *ellos* no decían” (77, mi énfasis). La obsesión con la no-palabra impulsa al narrador a imaginar el probable destino de *su* padre. Del mismo modo y paralelamente, el perseguido, oculto en el sótano, intenta imaginar los últimos momentos de *su* padre concentrándose en *sus* probables pensamientos y sentimientos para poder aproximarse a aquel destino inalcanzable. No obstante, el extrañamiento emerge también al reconocer una paradoja fundamental: “En realidad, en general no hay cosa más imposible que pretender revivir los recuerdos: una vez que los recordamos desaparecen. Cuando lo volvemos a hacer ya el primero no existe: lo mismo pasa –aunque más dramática y fatalmente– con las generaciones. Decadencia” (112). El fracaso, incorporado en la palabra “decadencia”, repetida varias veces en el texto, consiste en la imposibilidad de acercarse por medio de las palabras y los pensamientos a la “vida”, a todo lo que se registre como una experiencia “real”. La artificiosidad que reside en la representación lingüística impide todo intento de reproducir enteramente el pasado:

Yo pensaba que la coincidencia material entre sus gestos y movimientos y los míos podía determinar una coincidencia afectiva y mental en relación a nuestros objetos de pensamiento y la forma de acercarnos a ellos y de incorporarlos a nosotros, que podía inducir a que los dos –mi padre y yo– tuviésemos en nuestras conciencias manchones semejantes como producto de los mismos pensamientos [...] Ahora estas cosas me pueden parecer algo triviales, sin embargo todo no deja de ser dramático; lo dramático descarna lo trivial y lo trivial ridiculiza lo dramático (123).

De aquí surge el efecto desautomatizante, provocado por la suposición de que una similitud genética determina otra mental, y por el descubrimiento de que existe una diferencia fundamental entre las circunstancias inmediatas del entorno en el que se articula la historia y aquellas postuladas por los sobrevivientes como recuerdos fragmentados. La narración del pasado desde la perspectiva del hijo se enriquece por la

admiración al padre, capaz de leer y transmitir el valor educativo de las moralejas, un sentimiento que se relaciona, ante todo, con la capacidad de descifrar la experiencia con las palabras escritas y de revelarla mediante su enunciación. Sin embargo, junto con el lento proceso de reconstruir la biografía paterna, que se expresa de manera evidente por la “tartamudez” del narrador, el texto transmite la dificultad de hablar sobre el pasado como una entidad “real” que efectivamente ocurrió.

Me interesa detenerme en una noción que se repite en varias de las novelas de Chejfec y que se vincula con el efecto desautomatizante ya señalado. Me refiero a la tendencia de dejar abiertas e incompletas la trama y la noción de los personajes. Chejfec afirma que el hecho de que “los personajes estén hechos a medias y se propongan muchas empresas como artificiales, que las historias no cierren, que sean arbitrarias, pero que los mismos personajes las reconozcan como inventadas y arbitrarias” (entrevista, “El escenario de la memoria”, *El ciudadano*), es característico de su obra. Ésta se vincula con la inseguridad, por parte del narrador, respecto a lo que se relata y con la manifestación de dicha inseguridad dentro del texto, como lo afirma a continuación:

Creo que la literatura, como todas las otras artes, la única manera que tiene de garantizar su sobrevivencia es poniendo en escena su propia inseguridad, porque cuanto más taxativa sea, como discurso artístico, menos confianza estética va a suscitar, porque los discursos taxativos ahora pertenecen a otros dominios de lo público: la prensa o la televisión. Estamos llenos de discursos taxativos que nos dicen todo el tiempo que esto es así, blanco o negro. En cambio, el arte me parece que sigue siendo el único lugar, fuera de los espacios de la intimidad, donde el discurso no es taxativo, sino que tiene que representarse como aproximativo, como inseguro, como si tanteara y estuviera constantemente dispuesto a replegarse, a avanzar, a contradecirse, pero que en ese movimiento, no en lo que dice, sino en cómo lo dice, me parece que se esconde una de sus grandes fortalezas... (“El escenario de la memoria”, *El ciudadano*).

Esta es también la diferencia fundamental entre *Lenta biografía* y las novelas de Feierstein, Szichman, Dujovne Ortiz y Avigur-Rotem. El impacto de los nuevos medios de comunicación exige otra forma de acercarse al pasado. Cuando los espacios geográficos y temporales pierden su papel protagónico en la formulación de la identidad personal y colectiva, aceptando lo alternativo, fugaz e instantáneo como “norma”, se destaca la necesidad de pensar en nuevas definiciones para aludir al pasado. En cierto modo, en el contexto actual, caracterizado por lo virtual y la exhibición de “realidades” inmediatas y lejanas (no tanto como representaciones ficticias de aquello que está más allá, fuera del “texto”, sino como si fuera la cosa misma, es decir, la misma “realidad”), se desea una nueva forma de definir las relaciones entre la palabra y su referente.

En suma, el cuestionamiento respecto a la historia, el pasado y la memoria se pone de manifiesto mediante una nueva tendencia en la escritura del siglo XXI, cuya postura frente a la problemática de la autoridad de la palabra (y, por ende, de la historia) varía profundamente frente a todas las actitudes marcadas hasta ahora. Chejfec representa una nueva tendencia, articulada por él como una actitud no costumbrista,¹¹ y propone en su obra un desafío narrativo. No le interesa, para dar un ejemplo, enfocar el carácter testimonial de la memoria, pues éste le parece demasiado simplificado, parte de una tendencia a condensar la complejidad del proceso constructivo de la memoria en una colaboración convencional histórica.¹² Chejfec ofrece en cambio el diálogo *intercontextual* e *intracontextual* al reconocer la imposibilidad de anular la distancia entre lo que ocurrió ahí, fuera del texto, y lo que se intenta recuperar en la narración. Esta

¹¹ Chejfec, entrevista personal en Nueva York, 12 de abril, 2006.

¹² Chejfec, entrevista.

construcción elusiva de la realidad se convierte en un elemento del nuevo discurso sobre la memoria y la historia. El intento engañoso de acercar la experiencia registrada en memoria viva resulta en lo siguiente: lo personal sólo se revela mediante la abstracción y el efecto desautomatizante producido por ella.

IV.6: ¿Nuevas formas de narrar?

La apertura y parcialidad del texto y de los personajes aparecen de una forma particular en la obra de Neuman, miembro de una nueva generación de escritores judeo-argentinos. En la novela de Chejfec, la inseguridad textual, que corresponde al modo de narrar los eventos y los personajes, se relaciona con el *cómo* relatar la historia y qué estrategias usar, más que con el énfasis en el desarrollo de la trama. Neuman, quien acepta desde el principio el carácter elusivo de su historia personal y la de sus personajes, propone relatar una experiencia que jamás se conocerá enteramente. Así, la historia adolescente, cuyos materiales “autobiográficos” están relacionados con el contexto nacional argentino, abre el camino para cuestionar el archivo mediante una visión “inocente” y directa de un joven argentino que se concentra más en la representación evasiva de los acontecimientos y en la manera en que fueron borrados o inscriptos en la memoria. ¿Para qué sirven, entonces, los datos biográficos, que pasan por la nacionalidad y por la residencia argentinas, si para definir la experiencia vivida basta con usar técnicas narrativas para recrear el *efecto* deseado?

El viaje por la memoria, con el que comienza la novela, alude a la nostalgia como una fuerza creativa: “¿Por qué dolerán así? ¿Duelen al regresar? ¿O será tal vez que sanan sólo cuando regresan, y uno comprende entonces que llevaban doliendo hacía

mucho, los recuerdos? Sé que viajamos en su interior. Somos sus pasajeros” (15). No obstante, no se trata de una nostalgia por un espacio físico y concreto, sino por lo ausente, lo olvidado, el país que se imagina, donde uno se relaciona con la historia de sus *otros* para reivindicar lo que se da por sentado desde el principio. La historia biográfica, en este caso, no ofrece recuperar el territorio perdido de la infancia o el país al que uno cree pertenecer. El texto crea lo que nunca ha existido, inclusive el dilema de la exclusión y la crisis personal, para discutir otras problemáticas como, por ejemplo, el extranjerismo voluntario.

Mientras que los elementos personales en las obras de Feierstein, Szichman, Dujovne Ortiz y Avigur-Rotem constituyen la relación dual del “ser judío” y/o “argentino”, Neuman enfatiza la probabilidad de aceptar la condición del “crisol” cultural (con su multiplicidad étnica, religiosa, de géneros y de clases), como un término preliminar para identificarse. La fragmentación de la historia y la aceptación de las raíces flotantes de su propia existencia derivan de una experiencia fugaz: es hispano-argentino, mitad judío, mitad católico, hijo de inmigrantes españoles, rusos y franceses, descendiente de raíces criollas y no cuestiona sus fuentes. Éstas le sirven para desarrollar el árbol familiar basándose en la carta de la abuela materna y en sus propios recuerdos de una forma inverosímil y parcial cuyo carácter artificioso se reconoce desde el principio.

La multiplicidad de las voces narrativas y la diversidad de las versiones relativas a lo que “realmente” pasó al llegar a Argentina reformulan la cuestión de la “verdad” histórica para plantear, desde la perspectiva juvenil, una experiencia inscripta como “recuerdo”. Así, por ejemplo, el autor puede narrar momentos como el recuerdo de su propio nacimiento: “Cuando nací, mis ojos estaban muy abiertos y no tuve a bien llorar.

Era un mediodía de enero de 1977; fecha que, en términos aritméticos, podría ser cercana. Hombre desconfiado, el médico me alzó y me examinó al trasluz, como si en vez de mí se tratara de una gruesa hoja de papel. Yo le respondí con otra mirada” (15). De ningún modo los recuerdos de la infancia en Argentina constituyen un edén, un espacio perdido al que se desea regresar. El “recuerdo” permite definir mejor la experiencia del presente, en España y en la Argentina menemista, y comprender esa experiencia mediante el sueño y la ilusión llamados “pasado”.

¿Importa la veracidad de los hechos? De acuerdo al texto, el significado del pasado reside en el efecto que se conserva al final; por lo tanto, el sueño del narrador de haber estado preso durante la dictadura, sueño provocado por la liberación de los jefes de la Junta, forma parte de su historia familiar y constituye una experiencia inscripta por su impresión “real”: “Soñé que era un subversivo. Un montonero, un militante del ERP o algo así. Yo estaba detenido. Los otros eran dos. Entrecerrando los ojos, éste es el relato de lo que recuerdo que soñé aquella noche caliente de octubre” (195-6, mi énfasis). El estilo narrativo, corto y periodístico, crea un tono de suspenso, que invita a compartir dicha “vivencia”. Poco importa que el relato sea verídico o ficticio, pero conviene que corresponda a lo que se reconoce como la Historia oficial.

Esta actitud es completamente opuesta a la que, por ejemplo, se ha señalado en la obra de Feierstein. Mientras que el atentado contra la AMIA y los escombros son testimonios concretos de la conflictividad que reside, según *La logia del umbral*, en el hecho de ser judío en la Argentina contemporánea, los materiales históricos y biográficos en el texto de Neuman pierden su relevancia para la fijación de la historia en un contexto “real”. Por consiguiente, la expresión “o algo así”, al referirse al marco histórico,

sobresale cuando se narra la “experiencia” de ser combatiente de la izquierda. Una vez más, la preocupación central tiene que ver más con *cómo* relatar los hechos y no tanto con *qué* dejar fuera de la historia. Al despertar del sueño al narrador le queda la sensación de que algo “real” ha ocurrido, a lo que se suman el sudor y el pánico como experiencias palpables. Desde este punto de vista, la concentración en los recuerdos, así como en los sueños y en la imaginación del pasado, apuntan el temor de desaparecer.

Mientras que en los textos producidos por la generación de Feierstein, se recela de la marginalidad y la extranjería, aquí la vacilación consiste en el reconocimiento de la artificiosidad y la fugacidad del nuevo contexto histórico. Para Neuman, meditar el pasado se convierte en la expresión de una “nostalgia *readymade*” (Boym 351), ya que no consiste en dilemas personales en torno a la pertenencia y lealtad nacionales.

De este modo, motivos como “tierra de promisión” o “paraíso perdido” no se concretan en ningún lugar específico, ni en la Argentina de la infancia ni en España, su nuevo país de residencia. El texto, en consecuencia, parte y retorna a la memoria como estrategia literaria para luchar contra un vacío contextual. El estilo narrativo, corto y punzante, irónico a menudo, informativo y lúdico a la vez, que alude al contexto nacional como anécdota personal, sólo verifica lo que ya se destacó aquí respecto a la nueva producción literaria judeo-argentina: la carencia de un verdadero conflicto interno y la falta de la necesidad de definirse permiten “flotar” entre varias orillas sin tener que desembarcar jamás. Esta tendencia establece el nuevo modo para expresar la identidad personal, para crear la comunidad imaginada y para reformular el archivo colectivo y nacional.

Conclusiones

La decisión de emigrar a Argentina para comenzar ahí una nueva vida derivó de las condiciones socio-económicas, políticas y culturales, examinadas en este trabajo. Conforme las circunstancias, los judíos participaron pasiva o activamente en esos procesos. La revisión de las condiciones que influyeron en la determinación de partir revela la poca atención dentro de los estudios históricos y sociales a las facetas subjetivas, motivos esenciales en las novelas que tratan la historia de la inmigración judía a la Argentina, y la forma en que se registró la experiencia migratoria en la memoria personal. Las obras que fueron seleccionadas para este estudio enfocan el tema desde una distancia temporal y espacial para cuestionar la relevancia de las historias personales en la reconstrucción del pasado al cumplirse más de un siglo de presencia judía en Argentina.

Mi primera preocupación ha sido la conciencia de *alteridad*, asociada con el inmigrante/emigrante judío y fundamental en todos los textos. Particularmente me interesó investigar los motivos que impulsaron esa alienación, asumiendo que, a pesar de la aparente aculturación e integración social de los judíos en Argentina, prevalece un tipo de dilema personal, articulado por los autores como “doble identidad”, que influye en el modo de narrar la experiencia del grupo minoritario. Además, me pareció importante revisar las nociones de *argentinidad* y de la conciencia, expresada aquí como “lo judío”, y redefinirlas como distintas modalidades para manifestar la identidad personal y colectiva; es decir, *impresiones* marcadas en el individuo por su entorno inmediato, para comprender mejor ese conflicto personal. La redefinición en este sentido de lo nacional y de lo comunitario estableció el camino para incluir en este trabajo obras como *Una vez*

Argentina, de Andrés Neuman, y *El árbol de la Gitana*, de Alicia Dujovne Ortiz, al considerarlas novelas pertinentes al corpus de textos “judíos” (a pesar de las referencias al origen mixto, judeo-cristiano, y la elaboración del tema del mestizaje dentro de las novelas), debido a su temática y la preocupación por el dilema de la alienación. Asimismo, textos publicados fuera de Argentina que no se dirigían necesariamente a los lectores de ese país, como la novela de Gabriela Avigur-Rotem, *Mozart no era judío*, fueron analizados como si fueran parte integral del discurso sobre la *argentinidad*, por tratar la experiencia migratoria a Argentina y el problema de su integración en ese territorio como motivos que provocaron el sentimiento de extranjería. Así, *Mozart*, a pesar de ser reconocida como obra israelí, escrita en hebreo, mereció un enfoque especial por la cuestión de la “doble identidad” desarrollada en el texto y por el diálogo que crea entre dos procesos paralelos de inmigración y aculturación –en Israel y en Argentina– y el lugar del judío en la formación de ambas sociedades. La revisión de las definiciones individuales y colectivas, en consecuencia, me permitió reexaminar la noción de “identidad” e indagar en el papel que cumple la memoria dentro del proceso de identificación nacional y comunitaria desde distintas perspectivas.

Tres ejes analíticos fueron seleccionados para estudiar la problemática de la alienación vinculada con el proceso migratorio: mi primer enfoque se ocupó del diálogo que establecieron las obras con la Historia oficial y el impacto de la distancia temporal en la reformulación del pasado. Mi siguiente eje analítico evaluó los significados de la distancia geográfica y lingüística al narrar el pasado, y examinó el impacto de la nostalgia sobre el proceso de narrar el hogar perdido y su significado para el narrador de esa historia. Mi tercer objetivo fue categorizar diferentes generaciones de escritores judeo-

argentinos para señalar distintos conflictos personales y estudiar las diferencias derivadas del género (interpretado aquí como un acto performativo y de los datos biográficos, relevantes al análisis de las manifestaciones subjetivas que emergieron de las novelas.

El retorno al pasado migratorio y al proceso de aculturación en Argentina fue un tema común en todas las obras. *Una vez Argentina* (2003), *La logia del Umbral* (2001), *El árbol de la Gitana* (1997), *Mozart no era judío* (1992) y *Lenta biografía* (1990) ofrecen distintas maneras de expresar ese dilema personal, creando una serie de diálogos *inter-* e *intratextuales* para presentar el conflicto identitario. La novela de Szichman, *A las 20:25*, publicada en 1981 antes de la redemocratización, sirvió como un punto de arranque para discutir las transformaciones de varias tendencias narrativas: en primer lugar, permitió examinar cómo durante el siglo XX se rectificó la imagen de la Argentina soñada por los inmigrantes como tierra de promisión, y de qué modo se ha desnudado ese mito de su matiz legendario hacia fines de siglo. A la vez, la comparación de las novelas escritas en la post-dictadura con la obra de Szichman permitió analizar las implicaciones de los cambios políticos y económicos a partir de 1984 en el desarrollo de la nueva identidad nacional y comunitaria.

Cabe destacar, asimismo, la desestructuración de los mitos de origen como una tendencia característica de todas las novelas, ejemplificada por el armar y desarmar de los *lieux de mémoire* nacionales, especialmente el del “crisol de razas” y el lugar que ocupan en la memoria colectiva. *A las 20:20* y *La logia del umbral* presentan la problemática tradicional de la existencia judía –la supuesta “doble” lealtad del judío– como motivo recurrente que impulsa al ser judío a reinventarse y redefinirse constantemente, puesto que en diferentes momentos se le ha negado pertenecer completa e integralmente a la

sociedad argentina. A su vez, *El árbol de la Gitana* ofrece el modelo de la hibridez racial y la aceptación de la historia fragmentada como alternativas posibles para reconciliarse con el pasado, mientras que *Una vez Argentina* enfoca la autonegación y la extranjería en dos patrias que le pertenecen a uno como condiciones deseadas para la era actual. *Lenta biografía* plantea otra alternativa para reconstruir el archivo al proponer la abstracción como el único medio factible para acercarse a la historia y dialogar con los recuerdos. Por último, *Mozart lo hayá yehudí* formula la resolución del conflicto de la doble lealtad mediante la emigración a Israel como una alternativa viable.

La distancia temporal, clave para la evaluación del pasado mediante las alternativas históricas ofrecidas por la ficción, resultó significativa también al examinar el papel de los *lieux de mémoire* reestablecidos a partir de 1984. Al iniciar este trabajo, destacué la relevancia de ciertos elementos como, por ejemplo, el dominio de los códigos idiomáticos y culturales o la participación política en la construcción de la identidad deseada por la “comunidad imaginada”; la nación argentina y sus instituciones oficiales. La penetración de ciertos rasgos de las lenguas de origen dentro del hilo narrativo fue interpretada como representativa de los sentimientos nostálgicos, fenómeno contradictorio a lo que soñó el país: establecer el crisol de razas mediante el dominio del castellano, una de las claves para integrar a la sociedad argentina. Al mismo tiempo, la abundancia de los términos extranjeros comprueba el multiculturalismo y, debido a él, el fracaso del modelo del mestizaje racial como práctica posible para lograr la consolidación nacional. Finalmente, la problemática de la integración se enfatizó a través del uso lingüístico: *A las 20:25*, *La logia del umbral* y *Lenta biografía* aluden a los idiomas del pasado europeo inscriptos explícitamente (Szichman y Feierstein) o sugeridos (Chejfec)

dentro de la narración. *Una vez Argentina* expone con un tono hispano-argentino las raíces mixtas del narrador; *Mozart* relata en hebreo conversaciones en castellano, idish y ruso para marcar los vínculos con el pasado. Asimismo, el juego lingüístico permitió resucitar lo que se ha perdido con el tiempo. En *El árbol de la Gitana* se lamenta la pérdida de un nombre y del tono particular con el que se pronunciaban las palabras, motivo que se repite también en *Mozart*, texto dominado por ausencias y silencios. Así, se interpretó aquí el intento de reescribir los diálogos de la lengua original como consecuencia de la necesidad de recuperar lo que se ha dejado al momento de emigrar.

El crisol, uno de los fundamentos más importantes en la política argentina hacia fines del siglo XIX, recibió una aproximación especial dentro de las obras porque se presentó como otro artefacto que encerraba en sí “respuestas anticipadas”. Basado en la idea de unificación racial, lingüística y religiosa, el crisol apareció en los textos como otro mito de origen imposible de ser realizado debido a las razones que se acaban de mencionar. La obsesión con el pasado y el sentimiento de extranjería que acompañaron al proceso de integración de los recién llegados, fueron las fuerzas necesarias para resistir en el nuevo ambiente y para poder plantar raíces en el nuevo territorio. No obstante, constituyeron las causas principales del fracaso del crisol. Más que nada, el crisol evidenció el hecho de que en Argentina todos se han sentido excluidos alguna vez por ser extranjeros, inmigrantes y exiliados. En vez de borrar las huellas del pasado migratorio y de crear una colectividad original, de acuerdo al sueño de los fundadores, se estableció una sociedad mixta e híbrida que registró ese mito de origen como uno de sus fundamentos más importantes durante el siglo XX, a pesar de haber sido reconocido como un significante vacío.

Otro elemento fundamental en la revisión histórica ha sido la figura del judío errante y su representación. Conservado en el imaginario colectivo como ser mitológico sin raíces locales y sin lealtad a ningún territorio estatal, este personaje fue utilizado para expresar el sentimiento de extranjería y la exclusión sufrida por los que arribaron a la orilla rioplatense. Los Pechof, en *A las 20:25* como las familias Gurman y Gidekel en *Mozart*, y los Schvel en *La logia*, no fueron presentados como personajes impulsados a vagar por un afán inexplicable; dejaron el suelo europeo por ser perseguidos política y religiosamente, cruzaron el Atlántico por desear un mejor futuro en el país de las oportunidades infinitas y arribaron a Argentina con el mismo sueño de millares de inmigrantes de “hacer la América”. En consecuencia, he interpretado al judío errante como recurso novelístico para evaluar la acusación de la doble lealtad de los inmigrantes en Argentina y, específicamente, el reproche hacia los judíos. Al mismo tiempo se destacó la manipulación de este elemento por parte de los escritores para expresar otra problemática: el venir de una sociedad de extranjeros y el sentirse desconectados de esa sociedad a pesar de su carácter multicultural. Por ello propuse el tema de la errancia para representar tanto la experiencia judía en el país como la formulación, posterior, de la noción de *argentinidad*.

A las 20:25 se enfoca en los Pechof, familia judeo-polaca y pequeñoburguesa al margen de la sociedad argentina que atraviesa una crisis nacional. La trama que comienza justo con la desaparición del escenario público de una de las figuras políticas más poderosas de su época –Evita Perón– y con su renacimiento inmediato como otro mito de origen; un momento al que alude el título de la obra que juega con las coincidencias históricas a nivel personal y colectivo. Al vivir como judíos en un país católico

traumatizado por la desaparición de su líder espiritual, como “libre pensadores” que luchan por ser reconocidos en la Argentina peronista, a los Pechof no les queda otra opción que convertirse o desaparecer. La desestabilidad narrativa con respecto a la construcción de los personajes enfatiza la tendencia literaria (así como social y política) de borrar y reinventar las identidades personales. De igual forma, sirve como técnica narrativa para discutir la imagen de la identidad colectiva deseada por la nación y a la cual aspiran los propios inmigrantes.

El cruce del Atlántico y la emigración de Buenos Aires al interior, actos repetidos varias veces por Dora, Jaime y sus parientes, señalan el verdadero destino: alcanzar el corazón de la *argentinidad*. Más que cualquier otro texto, esta obra de Szichman destaca la errancia perpetua como una condición rechazada y aborrecida pero inevitable. Para los Pechof emigrar significa, ante todo, huir de los enfrentamientos cotidianos hacia la imaginación, por lo que, cuando se derrumban los “proyectos” de Jaime, se requiere el cambio de identidad para poder comenzar de nuevo en otra parte de la ciudad. De la misma forma, Dora reacomoda su pasado como prostituta en los burdeles de la Zwi Migdal, al reinventarse como propietaria de una casa. La novela destaca la marginalidad de los personajes y su expulsión voluntaria de la ciudad y del archivo para enfatizar cierta realidad extra-textual: Szichman, quien dejó la Argentina durante la década del sesenta para radicarse en Venezuela y los Estados Unidos, cuestiona mediante sus personajes a la *argentinidad*. ¿Cómo pensar las diferencias en un entorno que las anula constantemente? Según *A las 20:25*, salvo la conversión religiosa o el exilio, no existen alternativas para enfrentar el dilema de la “doble” identidad y, por consiguiente, uno debe afiliarse con el modelo argentino-católico-hispano o partir. Los Pechof desaparecen del mapa cuando

comprenden que jamás podrán transformarse en Gutiérrez Anselmí. De esta forma, la figura del judío errante, manipulada en este texto, permite discutir la problemática de exclusión (sufrida dentro y fuera de la ficción) y la identificación con un modelo ajeno que no responde al caso particular judío argentino.

La logia del umbral manipula la imagen del judío errante para revisar un centenario de activismo social y comunitario en Argentina. Mientras que los Pechof representan la desviación de las normas sociales y la exclusión debido a las condiciones políticas, los protagonistas de Feierstein figuran como un conjunto vibrante y activo que acepta vivir en la zona limítrofe y que reinventa la imagen popular del judío para beneficiarse y protegerse de la sociedad que los rodea. A diferencia de la novela de Szichman, este texto no trata el ser errante como una experiencia contraria a la noción de pertenencia nacional, sino que propone ver el perpetuo cruce de fronteras y el espacio intermedio del “umbral” como símbolos del nuevo *modus operandis*. La novela regresa al momento de la destrucción de la AMIA para desencadenar su cuestionamiento en torno a la medida en la que se han integrado los judíos en el país y a la imagen de Argentina como nueva tierra de promisión. Mientras que la obra de Szichman presenta el perpetuo errar de un lugar a otro como condición detestable pero inherente al modo de ser judío, Feierstein trata la imagen del judío errante desde la perspectiva opuesta: los Schvel se identifican con la inexistente “Logia del umbral”. De este modo enfatiza el carácter fantasmagórico de la figura del judío errante y a la vez lo conserva como pequeño mito cuya mayor importancia reside en el sentido de unificación y seguridad que da a sus principales usuarios –los inmigrantes judíos.

De esta manera, sobresale otra diferencia fundamental entre las dos perspectivas novelísticas: como se ha notado, a los Pechof no les queda otra alternativa que desaparecer al darse cuenta de que su intento integrador había fracasado. La novela de Feierstein, en cambio, admite la desintegración social a principios de siglo XXI al singularizar a los judíos y marcarlos como víctimas luego del atentado terrorista contra la AMIA. Sin embargo, también interpreta estos acontecimientos como signos de la muerte definitiva del crisol de razas como modelo identitario y la derrota de una política que propuso consolidar múltiples identidades en una nacional. El verdadero desafío, de acuerdo a este texto, radica en el descubrimiento de que la fragmentación de la sociedad argentina no es el resultado de la presencia de un agente extraño dentro del corpus nacional (sea éste el judío errante o el inmigrante), como se formuló a fines del siglo XIX, sino que es la consecuencia de la imposibilidad de realizar el sueño de los fundadores de la nación.

La novela de Alicia Dujovne Ortiz toma otro curso y utiliza la figura del judío errante como símbolo universal. En vez de ver la errancia, el conflicto y el destierro como rasgos inherentes a la sociedad de *otros* en plena colisión cultural, alude al mestizaje racial y a la hibridez cultural que resultó ser la nación argentina. El errante perpetuo, por ende, no es necesariamente judío, de acuerdo a Dujovne Ortiz, pues deviene de un largo linaje judeo-gitano-cristiano-pagano de aventureros políticos, de perseguidos conversos y conquistadores españoles, de jazaríes mitológicos y colonizadores pampeños, que apartaron de sus “viejos” mundos para recomenzar sus vidas en otras latitudes. La narradora reevalúa la condición de “centauro” (equivalente a la de la zona limítrofe del umbral) para examinar las raíces de la condición errante. Los

relatos de la Gitana, en consecuencia, se proponen explicarlo: Micer Nicoló Oderigo, representante del Banco di San Giorgio y embajador genovés, explora el mundo por razones económicas y políticas; los Dujovne, perseguidos en la Rusia zarista, huyen de los pogroms para llegar a la tierra sin fin de la colonia; el padre de la protagonista, Carlos Dujovne, vuelve a exiliarse por su activismo político y, como su hija después, descubre la pérdida al partir. La pérdida de tierras, cartas, dinero y lengua, de la propia identidad, del idealismo y de la fe sólo se reconoce gracias a la memoria, única posesión que le queda al errante por su incesante necesidad de empacar y desplazarse. Al mismo tiempo, el reconocimiento de que el verdadero hogar es virtual y de que no existe fuera de la imaginación culmina en la siguiente conclusión: el presente, caracterizado por el cruce de fronteras y la desterritorialización solamente puede ofrecer espacios temporales para reflexionar. Todos son “judíos errantes”, parten y retornan para dialogar con la Historia, para recrearla desde el prisma personal y plantar así una raíz en el archivo de la comunidad imaginada.

También para el narrador de *Una vez Argentina*, la errancia representa un tipo de sensibilidad actual; ser extranjero en la patria que le pertenece a uno, ser “hecho de orillas”, expresa para Neuman una ciudadanía que no corresponde a ningún país en especial. La exploración de la hibridez cultural y racial que compuso su familia y el rechazo de una definición personal u otra, le sirve a este narrador para declarar su distanciamiento de cualquier forma de identificación nacional unívoca: con su doble residencia hispano-argentina y una herencia religiosa y cultural mixta, este joven narrador se define por la extranjería dentro de su propio país. No obstante, esta alienación voluntaria no significa una crisis personal, como sugieren las novelas de Szichman,

Feierstein y Dujovne Ortiz, sino lo contrario; es decir: esa es la mejor alternativa para vivir en un mundo fragmentado y transcultural. El dolor expresado por los autores de la generación nacida alrededor de 1945 desaparece al estudiar esta nueva forma de identidad. Para Neuman la inmigración y el constante cruce de fronteras bordean un nuevo territorio: el de ninguna parte, espacio que se distingue, asimismo, del destierro o la Diáspora, entendidos como destinos forzados y, por lo tanto, portadores de un valor negativo. En el caso de Neuman, la alusión nostálgica al hogar dejado atrás resulta de otro temor: el miedo a omitir el pasado deriva del carácter fugaz e instantáneo del nuevo contexto.

Los motivos literarios de la tierra de promisión, del paraíso perdido y del judío errante no se concretizan en ninguna imagen específica en esta obra; Argentina es solamente un destino intermedio entre la Europa de la que arribaron los antepasados y España, elegida como país de residencia por el autor. Si alguna vez Argentina fue soñada como “El Dorado”, esta ilusión se evapora definitivamente cuando el narrador emigra del país durante los noventa y critica el proceso de privatización que barrió a la Argentina menemista. La desmistificación de los relatos fundadores, por ende, se entiende como fruto de los actos de una nación que dejó de apreciar sus propios *lieux de mémoire* y que se satisface con mitos *ready-made*, creados para cumplir con la demanda populista de “recordar”.

Neuman no presta mucha atención a la condición especial de los judíos; los considera parte integral de la sociedad argentina. Cuando la novela alude a la condición “anfibia” de los judíos, se revela la ignorancia con respecto a su origen; tampoco presta mayor atención al conflicto interior de la “doble” lealtad. Más aun, la experiencia

migratoria no se interpreta como un acto irreversible e inevitable sino, más bien, como una etapa temporal y circular: el protagonista emigra de Argentina al país de sus antepasados españoles y cierra así un episodio en su historia familiar. Sus primos que regresan a Argentina con la redemocratización, vuelven a partir pocos años después por su propia voluntad. Nada fantasmal o legendario se halla en el repetido acto de partir y ningún destino se define exclusivamente como la meta final.

La novela de Chejfec, *Lenta Biografía*, enfatiza otros aspectos del tema de la errancia, principalmente, el de la *arbitrariedad* de cualquier destino de inmigración. Argentina, elegida azarosamente por los sobrevivientes del Holocausto, adquiere significado sólo por el mero acto de ser el hogar de los hijos y, por ello, el espacio de esta narración. El pasado migratorio, ausente en esta historia, carece de sentido, a excepción de aquello que corresponde a los acontecimientos que antecedieron a la partida. De este modo, Argentina se registra como una escala más, accidental y desconocida, en la larga trayectoria del ser judío hacia un destino incógnito. La novela de Chejfec no trata el motivo de la tierra de promisión, pues éste dejó de existir para los sobrevivientes en el momento que desaparecieron las certidumbres y el orden conocido, lo que explica, además, por qué la obra no se ocupa de la desilusión de los recién llegados y los desafíos en el nuevo país. Para los protagonistas de *Lenta biografía*, la importancia del pasado reside en el proceso de evocación y en su narración como moraleja para las futuras generaciones. La *Shoá*, con sus múltiples significados sobredeterminados, forma parte integral de esa historia del judío errante, cuya dolorosa jornada no termina en Argentina. Su persistencia nace de la capacidad de recordar y relatar su versión del pasado, de la posibilidad de escribir su historia y transmitirla como una lección singular y universal a la

vez. He aquí asimismo la razón por la cual las identidades personales y nacionales carecen de sentido en esa obra, pues al destacar la dimensión universal de las atrocidades del pasado, desaparecen las diferencias sociales, étnicas y culturales y sólo se conserva el intento de recordar qué ocurrió.

A diferencia de las obras anteriores, *Mozart lo hayá yehudí* propone una solución para todos los judíos “errantes” del mundo mediante la emigración a Israel. Esta obra ve en la residencia argentina un estado provisorio puesto que también en ese país se repiten los actos discriminatorios. Israel, por otro lado, presenta una alternativa para reconciliarse con el pasado, un espacio donde la historia personal coincide con la versión oficial sionista, y en el que el judío finalmente constituye parte de una fuerza mayor. Originalmente deseada como la bíblica tierra prometida, Israel propone la concretización del sueño mitológico. Los dilemas de integración y aculturación no desaparecen al momento de llegar al destino deseado; sin embargo, la búsqueda espiritual (por lo menos dentro del texto) acaba ahí. El judío deja de vagar al regresar a la tierra de sus antepasados.

Avigur-Rotem crea una doble equivalencia al comparar mito y realidad en dos espacios distintos: en Argentina, se revelan los conflictos de la “doble” identidad y la marginalidad social; en Israel, se confrontan los sueños del retorno a la tierra bíblica con las condiciones políticas y económicas del país. El crisol, modelo anhelado para culminar en la unificación nacional en ambos países, pierde su importancia al demostrar el mestizaje racial (Argentina) y étnico (Israel) que terminó por dominar a cada una de esas sociedades. Por último, tanto el hebreo como el castellano se descubren como signos de

sociedades en vía de transformación, de lenguas penetradas por términos extranjeros y palabras que acarrearán el pasado migratorio.

Mi siguiente preocupación correspondió a la noción de “comunidad imaginada” y la revisión de los archivos colectivos, particularmente a través del diálogo que se estableció entre la mirada privada expresada en las novelas y la interpretación de acontecimientos nacionales mediante el enfoque personal. Las novelas aluden a distintos episodios del pasado y cuestionan su relevancia para la historia personal. De este modo, procesos como la recepción de las olas de inmigrantes a principios del siglo XX, el establecimiento de las colonias agrícolas, la Semana Trágica de 1919, el Holocausto y la posguerra, el peronismo y la muerte de Evita en 1952, las sucesivas dictaduras militares, el Proceso y los exilios políticos de los sesenta y setenta, la redemocratización y el menemismo, los atentados terroristas contra la comunidad judía, la crisis económica y la desintegración social –resultados de la política neoliberal– aparecen en los textos como telón de fondo para relatar otra historia, una que tiene que ver con la experiencia personal. La relevancia de los sucesos históricos, por lo tanto, reside en aquellos momentos en los que convergen lo privado y lo colectivo.

Para los Pechof, la muerte de Evita marca el inicio de la batalla para enterrar a su muerta y el fracaso de ser aceptados como iguales en la sociedad que los rodea. Para los Gidekel, marca el final del episodio argentino cuando Ida fallece sin poder compartir sus últimas horas con sus seres queridos, debido al velorio nacional. La Semana Trágica aparece como evento transformador en varios textos: en *Mozart* señala el desenmascaramiento del verdadero carácter del país; *La logia* propone ver ese acontecimiento como otra instancia que contribuye a la desilusión con Argentina, proceso

que culmina en el atentado terrorista contra la AMIA, y en *A las 20:25*, la Semana Trágica se registra como otro pogrom que impulsa el exilio hacia las provincias. Por otro lado, la redemocratización determina para la protagonista de *El árbol de la Gitana* el final del exilio político, pero no el del destierro interior y voluntario, al darse cuenta de que su ciudad natal (como otros *lieux de mémoire*) ya no es la misma con la que ha soñado y de la cual había partido. *Una vez Argentina* destaca 1984 como un punto fugaz que permitió soñar de nuevo un mejor país, seguido por la desilusión política y la emigración.

La perspectiva personal, por ende, que entreteje memorias de infancia, nostalgia por el hogar perdido, voces e imágenes del pasado olvidado, junto con eventos históricos interpretados por la mirada privada, determina de qué modo se recuerda el pasado y cómo será narrado. Es así que se abre la oportunidad de reconocerse dentro del archivo de la *argentinidad* y sentirse parte de la comunidad nacional y de su Historia. Asimismo, la reacomodación de los “monumentos” nacionales de acuerdo al prisma personal (por estar ausentes del canon o haber sido descartados de la versión oficial) implica la validación de la historia individual como versión legítima del pasado. *Lenta biografía* examina el Holocausto y el pasado europeo de los sobrevivientes que acabaron de llegar a Argentina como acontecimientos ocurridos fuera de la historia. La revelación del pasado consiste en la imaginación de la multiplicidad de posibilidades relativas a lo que “realmente” le sucedió a los parientes desaparecidos o al perseguido, memorizado en las tertulias. El texto arma el pasado mediante los vacíos destacados en los relatos de los sobrevivientes. De este modo, los verdaderos horrores de la guerra, la travesía marítima a Argentina y la nueva vida de los que salieron de la Europa nazi carecen de importancia como materiales

literarios. Su relevancia reside, primero, en el reconocimiento de que realmente ocurrieron en algún espacio y tiempo incapaces de ser eludidos en el presente y que, debido a ellos, ese presente es tal como es.

La falta de evidencias concretas que verifiquen el pasado induce a dejar una “huella” mediante la inscripción de la experiencia individual de la misma forma que se la narra, reconociendo, desde el principio, la imposibilidad de cumplir esta tarea. He aquí la razón por la cual recurren a la imaginación. Los sobrevivientes intentan, en cada una de sus reuniones, recrear el pasado a través de la narración de los últimos días del perseguido y de sus pensamientos mientras estaba oculto en el sótano de su casa. La insistencia de regresar a esa historia y revivirla corresponde al intento de captar los significados de su propio pasado, suponiendo que con la revelación de lo ocurrido realmente en esos momentos se iluminarán otros misterios y se explicará el porqué de esa catástrofe.

Los vacíos también son parte de la historia familiar y nacional en *El árbol de la Gitana*. El deseo de descubrir las verdaderas raíces de su árbol genealógico impulsa a la narradora a salir en una jornada hacia su pasado para revelar los motivos de su condición de desterrada. Este texto propone ver en la repetición de la experiencia migratoria a lo largo de los siglos una explicación posible del presente. Así, el pasado adquiere otra dimensión al sugerir que la condición errante es hereditaria y perpetua. El enfrentamiento con los recuerdos personales (inventados y verdaderos) implica revisar el marco histórico oficial, junto con sus mitos nacionales, para pensar en posibles “puntos de fuga” que llevarán desde el doloroso pasado a otro lugar y que enseñarán cómo sobrevivir en un presente desconocido. El exilio, visto como una “misión” personal, representa un camino

posible para descifrar el pasado y para recuperar el hogar perdido mediante la nostalgia. La utilización de los elementos fantásticos sirve, desde entonces, para repensar el concepto de *argentinidad* y el sentido de ser judío rompiendo con las distinciones entre lo político y lo privado, lo ficticio y lo real. De esta forma, lo que prevalece es la anti-historia que se revela en la obra.

Vivir en realidades paralelas, la que ocupa la patria concreta –la Argentina del siglo XX–, y la que enfoca la imagen nostálgica de un país deseado, fue otro tema común a estas novelas. La distancia entre esos dos espacios correspondió a distintas relaciones entre el individuo que narra esas realidades y su entorno inmediato, como la relación del argentino que vive en la Diáspora y su país natal o del que vive en una Argentina con la cual ya no se identifica más. En consecuencia, el umbral, el estar “hecho de orillas”, la condición de sirena y de centauro, expresaron una posición con miras a superar dichas diferencias mediante la reterritorialización en la zona limítrofe. Con una excepción: el caso de los que arribaron a Israel, donde parecieron converger por primera vez la historia personal y la documentada en el archivo nacional.

Al ubicarse en la zona del umbral se destaca el cruce de distintas fronteras (nacionales, culturales, lingüísticas, psicológicas) sin arribar necesariamente a un destino específico. Más que nada, esa sensibilidad que abunda en todos los textos analizados aquí señala la búsqueda de alternativas, el cuestionamiento personal y la incertidumbre como procesos inevitables del modo de vivir. Asimismo, esa vacilación responde a los espacios vacíos de la memoria y a la nostalgia provocada por ellos. La Buenos Aires soñada por los exiliados (Dujovne Ortiz, Szichman), por los “insiliados” (Feierstein), y por los emigrantes (Neuman, Chejfec, Avigur-Rotem) termina siendo la ciudad ausente de los

recuerdos, reemplazada por otros espacios urbanos temporales (Jerusalén, Nueva York, Granada y París) que ofrecen un alivio fugaz: la anulación de la distancia geográfica como creadora del sentimiento de alienación.

Deseo concluir este trabajo con las últimas palabras de Neuman en nuestra conversación y vincularlas con el epígrafe de *A las 20:25*, la novela de Szichman con la que he comenzado mi investigación. Con una cita del poeta Wilhelm Müller, Neuman resume la manera en la que entiende los conceptos de “nacionalidad” y “cultura” actuales: “Extranjero he llegado, extranjero me voy”, y opta por la dispersión y el mestizaje de los países de acogida para expresar lo que se siente con respecto a su lugar en el mundo y su oficio como escritor. Es la búsqueda eterna luego de las respuestas posibles relativas al origen y el saber que probablemente sería un ejercicio fútil que llevará de nuevo al punto cero, lo que se destaca como la misión de cualquier excavador del pasado. El verdadero camino para pertenecer al archivo, propone Levinas, se oculta en la libertad del ser humano de juzgar la historia en vez de permitir ser juzgado por ella (227). Reside en nuestra capacidad de criticar, repetir y crear una huella de lo que se ha vivido y experimentado, una impresión, admitiendo que a pesar de marcar el archivo con esa última inscripción, éste siempre se abrirá para futuros desafíos interpretativos y mutaciones de sus elementos constitucionales. ¿Es la historia de los judíos inmigrantes otro “monumento” en el archivo de la *argentinidad*, abierto para una nueva reformulación? ¿Hasta qué punto se puede dialogar con el pasado, fragmentarlo y rearmarlo sin que se pierda su carácter *conservador*, sin que se transforme en pura ilusión? ¿Qué implica ese entrar y salir del archivo para nuestro intento de obtener una identidad? ¿Dónde acaba nuestra imagen privada y comienza el reflejo de nuestra

colectividad? Tal vez sean la errancia y la desterritorialización las que mejor definen nuestra sensibilidad contemporánea, las que ofrecen una respuesta posible. Si la meta es el origen, según propone el epígrafe de *A las 20:25*, ¿no sería conveniente aceptar la vacilación y el cuestionamiento como destinos inevitables?

Del partir y regresar al archivo prevalece sólo una impresión: la historia sigue permaneciendo abierta para futuras interpretaciones.

Apéndice I

Entrevista telefónica con Andrés Neuman, Washington D.C.-Granada: 9 de junio de 2006.

Amalia Ran: *¿Cómo llegaste a escribir esta historia y qué tiene que ver con tu biografía personal?*

Andrés Neuman: Para mí, ha sido mi situación biográfica y cultural; un proceso que yo lo he vivido como muy casual, muy tortuoso, de cierta forma, y lleno de oscuridades que han ido iluminándose. Cuando yo escribí *Bariloche*, mi planteamiento no fue que soy un escritor hispano-argentino y por lo tanto voy a escribir en dos dialectos, sino que yo estaba pensando en una historia que iba suceder en Buenos Aires, y cuando me senté a escribirla, me di cuenta de que tenía un problema lingüístico. Entre paréntesis te digo que mi situación es diferente de la del escritor argentino exiliado que se exilia siendo adulto y con una obra ya comenzada. Yo, en España, terminé de formarme, incluso como persona, por lo cual soy un híbrido de educación, no un exiliado que se ha aclimatado a otro país. Yo tengo dos países o ninguno.... Te decía que, en general, al hablar con la gente en España y al escribir, tengo un dialecto suave de español. Cuando me senté a escribir esta historia, me di cuenta de que habitualmente no tengo problema de escribir mis narraciones en este dialecto de español que no es muy marcado, porque no me gusta que el habla sea muy marcada, la española, porque tengo mucha conciencia del lector latinoamericano. Pero este relato sucedió en Argentina. Jamás había escrito sobre Argentina en los seis años que llevaba aquí, lo cual es también interesante señalar. Cuando vine aquí no me puse a recordar, sino que estuve con la memoria perpleja, esperando a una señal. Cuando comencé a escribir me di cuenta de que no podía escribirla como estos relatos, porque no, yo no iba creer en eso, porque no me podía imaginar a ningún personaje argentino hablando como un español. Tampoco podía escribir en un “argentino” puro, porque yo ya ni hablaba así, ni mis amigos hablaban así, ni mi vida funcionaba así. Esta manera de escribir no fue una decisión que tuviera que ver con una teoría de la literatura, sino con el orden de las emociones. Fue una decisión completamente íntima, no teórica. Es un conflicto y lo asumo como un conflicto.

a. r.: *¿Te defines como escritor judío? ¿Argentino? ¿Hispano-argentino?*

a. n.: Una reserva ante las definiciones. Cuando uno habla de dónde pertenece, cuando se refiere al inconsciente o al alma, está tentado de suponer que en el fondo recóndito del alma va a haber una esencia que te señala realmente de donde perteneces, como si las raíces fueran permanentes. Si no creo ni siquiera que el pasado sea estático, porque una inmigración no es una etapa cerrada que se abre para dar inicio a otra, sino que son etapas que van fusionando sus límites hasta el punto de que sientes que tu infancia argentina está incluida en tu presente español, porque tu mirada española ha releído y reescrito tu infancia argentina. Si no creo en esas esencias ni en formar raíces, me inquieta la idea de definición porque eso parece dar por sentado que uno ha alcanzado un estado permanente.

a. r.: *¿Te limitan las definiciones personales?*

a. n.: No se trata de una limitación, sino que cuando hablamos sobre la evolución de tu sensibilidad o la construcción de tu identidad emocional, uno sabe que está tratando con una materia fluctuante. Entonces, ¿cómo me defino?, primero, me defino como alguien muy celoso con las definiciones nacionales y con el discurso de las raíces como algo estático y con el discurso del inconsciente como algo que pertenece a una parte fija. Supongo que tiene que ver la idea de hibridación en ese sentido muy radical, porque mi propia formación pertenece a dos países, así que ni siquiera puedo distinguir mi infancia argentina de mi infancia española. Esto me produce, pues, cierta esquizofrenia, pero también cierta amplitud a la hora de pensar en cuál es el lugar de uno. Yo me iba haciendo entre la doble nacionalidad y la completa extranjería. La experiencia de tener dos patrias es más compleja de lo que parece. Uno va pasando entre varias fases: la primera fase es la de pensar que tienes que elegir, lo normal es que al principio el inmigrante elija su patria originaria y niegue el lugar al que ha llegado. Pasado el tiempo, se produce, sobre todo si es un niño, la reacción contraria, llegar completamente al pasado y fingir que has empezado de nuevo, eso sería la elección de la segunda patria, la escogida, lo cual es tan falso como la primera opción. Luego está la fase de pensar que no tienes que elegir un lugar, sino que cualquiera de los dos puede ser el tuyo, que en el momento de sumar los lugares, entonces, en este momento, tendrías dos patrias y no una por la exclusión de la otra. Quizás en este estado escribí *Bariloche y Una vez Argentina*. La última fase, la más compleja, es en la que estoy ahora, la de no tener ninguna patria, de sentirme extranjero en las dos, no en el sentido negativo del rechazo, sino de una convicción íntima de que nunca más de tu vida te sentirás identificado con la cultura nacional. Nunca. En sentido estructural, estoy integrado (derechos civiles, familia, amigos – a.r.), pero emocionalmente, he desarrollado un escepticismo de una distancia radical acerca de la posibilidad de identificarse con un colectivo nacional. En este sentido, creo que he llegado a una extranjería de la que no hay retorno. Es ser extranjero en dos países que te pertenecen, es la ambigüedad que vivo ahora. Para nuestra sociedad y época estéticas es mucho más enriquecedora la extranjería absoluta. Estamos tan híbridos y vivimos un mestizaje tan radical, que es inútil empeñarse en aunar nacionalidades, porque estéticamente caminamos hacia la desaparición de las nacionalidades, no como comunidades políticas o estatales, sino como una clase de sensibilidad. Por eso me siento satisfecho con la fase en la que estoy, por no tener que identificarme con ninguna sensibilidad estatal ni ser un escritor errante. Yo ya no busco ninguna patria perdida.

a. r.: *¿Una distancia física y mental de Argentina es significativa entonces?*

a. n.: Yo creo que mucho. Seguramente, a mí no me hubiese sido tan urgente volver a pensar y entender mi infancia argentina o la vida de mis ancestros, si no me hubiera alejado de ellos. Por supuesto que mi mirada sobre Argentina no ha cambiado solamente con la distancia, que es inaugurada, a mí no me había preocupado tanto el tema de haber estado ahí. En cuanto a la distancia crítica, creo que también es muy importante. Cuando abro un periódico argentino, es como si no me podía identificar con el discurso nacional

ahí y tampoco con la mirada que se proyecta sobre Europa. Ese ejercicio es muy saludable hacerlo respecto al lugar donde uno vive, es decir, no es que sólo pueda tomar distancia con respecto a la Argentina como toda persona que vive fuera de Argentina desde hace mucho tiempo. Es que procuro ejercer esta distancia también con el país en el que vivo ahora. Procuro no olvidar que soy extranjero también en España y, por lo tanto, tomar distancia acerca de los rituales culturales.

a. r.: *¿Qué problemáticas te interesan trabajar en tu obra?*

a. n.: No me interesa trabajar en ellas, me las voy encontrando. Ahora, por ejemplo, tienen que ver con la ausencia del lugar. Tenía la preocupación por el olvido. Mientras yo iba formándome como español, iba asistiendo a la transformación de mi memoria argentina y esa memoria no quería que se perdiese. Primero, lo hice lingüísticamente con *Bariloche*, y luego genealógicamente con *Una vez Argentina*, ya más allá de mí, intentando ver en ese proceso mío cuánto había de repetición de procesos de mis ancestros. No hice nada más que repetir lo que hicieron mis abuelos y tatarabuelos: salir de su lugar. Además de una ruptura (romper con mi residencia argentina) es una continuación. Es paradójico. Ahora me preocupan cuáles son los efectos emocionales de sentir que no tienes un lugar. Los efectos ya no nacionales o lingüísticos, sino psicológicos y emocionales.

a. r.: *¿Qué importancia tienen la memoria colectiva y el “bagaje” sentimental, psicológico en ese proceso?*

a. n.: Bueno, en *Una vez Argentina*, creo que hay una visión de eso, acerca de la relación de los desarraigos individuales con los desarraigos colectivos, de cómo la ruptura política del país o la fracturas políticas influyen en las fracturas familiares, de infancia, y cómo todo es una repetición, una consecuencia de todo lo que ha vivido y sentido una comunidad anteriormente. Por otro lado, esta experiencia del individuo que no tiene patria es algo colectivo también, porque ahora la gente se mueve más que nunca, estamos asistiendo. Dentro de Latinoamérica, por ejemplo, estamos asistiendo a un nuevo éxodo como aquel que vivimos en los años setenta por motivos políticos, y como lo hubo por motivos bélicos en Europa ante la Primera Guerra Mundial. Ahora hay un éxodo por motivos primeramente económicos.

a. r.: *¿Te parece que el vivir en la zona limítrofe sin la necesidad de definirnos caracteriza a nuestra generación?*

a. n.: Sí, yo me siento identificado con esa idea de estar en la frontera como el lugar de residencia permanente, no como paso previo a cruzar hacia alguna parte, porque la frontera también es un país. La idea de nacionalidad sigue pesando mucho y no falta que te hable de los conflictos como el palestino-israelí, que son conflictos que se basan en la idea de la diferencia religiosa, étnica y nacional. En mi sentimiento y visión simbólica de la realidad, yo me siento identificado con lo que te he dicho de la frontera, pero muy consciente de que ella no es todavía la realidad cotidiana de los inmigrantes.

a. r.: *¿Qué lugar ocupa la tradición judía en tu obra y tu sensibilidad cultural?*

a. n.: Si no me defino como escritor español o argentino, tampoco me defino como judío o católico. Me resisto a identificarme con una nacionalidad, a pesar de que tengo dos legalmente, mucho menos me voy a identificar con una cultura que pertenecía a mis ancestros, no porque rechazo la cultura judía, obviamente que no, sino porque para mí sería un paso atrás o algo contradictorio con mis sentimientos. Yo no estoy bautizado, tampoco me circuncidaron, o sea, yo no tengo bautismo ni católico ni judío. Nunca asistí a rituales religiosos de ningún tipo y, además, hice la escuela en ambos países. Me cuesta mucho decir que soy tal cosa o pertenezco a tal otra. Así que definirme como escritor judío, no, como tampoco me defino como escritor español o argentino. No me identifico, me interrogo. Tampoco me hace falta identificarme, no creo que yo pueda identificarme. Ahora, con respecto a mi relación con la memoria de mis ancestros judíos, me siento muy interesado en la experiencia que tuvieron mis ancestros judíos en Argentina, cómo tuvieron que adaptarse a otra lengua, por ejemplo, no sólo porque eran judíos, sino porque eran extranjeros y porque, por supuesto, la cultura judía es una cultura muy inmigrante, de tradición muy inmigrante. Me identifico más, no con el judío de Israel, que ha encontrado su lugar, sino con el judío que tuvo que ir a otro lugar. Con esa memoria judía me siento simpatía. Me imagino que la experiencia que hicieron mis abuelos judíos para adaptarse a Argentina tuvo que parecerse a la experiencia que tuve que hacer yo luego para adaptarme a España, con la peculiaridad que ellos tuvieron que adaptarse a otro idioma. Te cuento una anécdota personal: mi bisabuelo judío, Jonás Kovansky, quien fue un líder en la comunidad y participó en la construcción del estado de Israel también, parece que fue el primer representante de la comunidad judía que dio un discurso en Buenos Aires entre los miembros de la comunidad en castellano. En lugar de hablar a sus compañeros en idish, él les habló en castellano. Ese acto generó mucha polémica. Le preguntaron: “Por qué nos hablamos en castellano si todos nos entendemos en idish”, y él dijo: “Pero si vivimos en Argentina”. Él no entendió el judaísmo desde una perspectiva esencial, sino que dijo “bueno, somos judíos, estamos en Argentina, seamos judíos que hablen en castellano. No se pierde ninguna esencia, nuestro judaísmo se transforma, se contamina, se enriquece, pierde unas cosas, gana otras”. Con ese discurso yo puedo identificarme. Sé que dentro del judaísmo caben muchas actitudes que no tienen que ver con ir a la sinagoga, estar circuncidado o aprender el idish. Hay otras maneras mucho más retorcidas, distantes y extrañas de relacionarse con la cultura judía. Si algo me gusta de la cultura judía es que hay muchas maneras de relacionarse con ella. Más allá de la ortodoxia judía, es una cultura que admite muchas actitudes en su seno. Hay judíos de toda clase, incluso judíos que detestan el judaísmo. Esa parte descompuesta, dispersa, que es la Diáspora propia del judaísmo, me interesa, porque tiene que ver con la manera que entiendo la cultura y la nacionalidad. Cuanto más disperso sea, más mezclado con los países de acogida, más se parece a lo que yo me siento.

a. r.: *Última pregunta, ¿qué te gustaría que estuviese escrito como tu propio epitafio?*

a. n. (riéndose): Quizá, “trató de buscar”.

Apéndice II

Entrevista con Sergio Chejfec, Nueva York: 20 de Abril de 2006.

Amalia Ran: *La historia y la memoria son temas recurrentes en tu obra, junto con la problemática de acercarse al pasado, a su carácter impalpable. ¿Qué estrategias utilizas como escritor para alcanzar aquello que no puede ser pronunciado?*

Sergio Chejfec: Yo no utilizo las nociones de memoria e historia como estrategias preconcebidas, más bien, te diría que me manejo alrededor de intuiciones narrativas, con un vago conjunto de construcciones que me sirve para orientarme al momento de escribir, un sistema que tiene que ver más con mi lectura de escritores que han trabajado alrededor de la cuestión de la memoria, como Juan José Saer y Felisberto Hernández, para referirme a literatura latinoamericana. No me interesan tanto testimoniales, es decir, enfocar en el valor histórico sino, más bien, construir un relato, una elaboración que ayude a testimoniar el pasado, no como un valor convencional, sino como una construcción elusiva y engañosa de la realidad, para trabajar lo personal. Me interesa enfocarme en la memoria como una experiencia que viva mientras se crece, una memoria que viva mientras se selecciona, que enfrenta a lo que no puede olvidar, que entierra mientras recuerda, pero también mientras no puede recordar. Las múltiples relaciones confusas y ambiguas me parecen muy enriquecedoras para trabajar tanto al pasado personal como al grupal, comunitario.

a.r.: *¿Cuál es la importancia de la distancia temporal para la narración de una historia, según tu opinión?*

s.c.: Los mejores relatos alrededor de acontecimientos históricos, los más perdurables, traumáticos y no traumáticos, se escriben con una distancia. Pero también puedes encontrar lo contrario, escribir desde la inmediatez histórica, como los cuentos de Joseph Roth sobre la Primera Guerra Mundial. La mejor literatura sobre el Holocausto se ha escrito sólo desde una distancia, cuando el tema del Holocausto se ha instalado como un tema literario. En *Lenta biografía*, la distancia es significativa, puesto que, como una construcción narrativa, establece el intento cronológico de narrar con un extrañamiento. La dificultad de narrar esa historia forma parte de mi experiencia, como primera novela, y tiene que ver con el intento de crear una narración complicada para pensar la dificultad de relatar como una estética textual, gráfica. Tiene que ver con mi ambición como nuevo escritor de crear una literatura para presentar y ocultar.

a.r.: *¿En qué contribuyó la distancia geográfica, entonces, para narrar esa experiencia?*

s.c.: Si bien mis obras ya tenían un tipo de distanciamiento, la distancia física de Argentina me ayudó a que tomara una forma más perdurable, escribible. Me ayudó estar fuera del país, una experiencia muy rica... No era tanto la cuestión de estar en Venezuela, podría ser la distancia desde cualquier otro país, pero esa equivalencia física, la condición

de extranjería, era necesaria. Tiene que ver también con la condición judía, de ser un extranjero. De una manera, se trata de un “exilio” voluntario por la gana de vivir fuera de Argentina, por el agobio, una experiencia que crea otra relación con la nostalgia. Saer dijo algo muy interesante y obvio: él, estando fuera de Argentina, se dio cuenta que, en realidad, durante mucho tiempo había vivido en Argentina como extranjero. Una vez que estás fuera de tu país, toda tu lectura cambia, todo tu pasado se observa de otra manera. No obstante, con una diferencia fundamental: yo sí tenía la posibilidad de quedarme, era mi opción de salir, la nostalgia en mi caso es voluntaria.

a.r.: *¿Qué papel cumplieron la abstracción estilística y las repeticiones en la reproducción de la historia?*

s.c.: La dificultad de escribir se debe en parte a mi experiencia como escritor en esta primera novela, un primer intento un poco pretencioso. Quería hacer una novela compleja, a lo mejor concebía que la dificultad era un valor positivo, una manera de traducir literalmente el extrañamiento. La distancia cronológica era significativa, por ende, para poder narrar ese extrañamiento. La experiencia de *Lenta biografía* me sirvió para establecer mis propias estrategias narrativas, al distanciarme del objeto de mi narración. Por otro lado, tenía que ver con el valor estético que está presente en la novela, que sirve para presentar y dificultar la representación literaria. Mi forma de escribir no se relaciona con el avance de la intriga, sino a partir de la expansión del texto. Lo que ayuda es la repetición de motivos, de tópicos, que anulan la distorsión, hay una necesidad constructiva para que la novela no se desarme. Por otro lado, se relaciona con el sentido múltiple, no unívoco de la historia. No conocemos el sentido profundo de lo que ocurrió, de aquí la necesidad de repetir, para estimular la reproducción narrativa.

a.r.: *Me pareció curioso el juego que estableciste en la novela entre el fluir del agua y el fluir del tiempo, metáfora de la imposibilidad de acercarse al pasado. En tu presentación en la universidad de George Washington enfatizaste también este tema mediante los cuadros de Ignacio Iturria. ¿Puedes ampliar un poco más esta idea?*

s.c.: La idea de la fluidez tiene que ver con la cosa reflexiva, el formato narrativo de la autobiografía, que se relaciona, a su vez, con la escritura que fluye, con la corriente reflexiva.

a.r.: *Lenta biografía desarrolla un mapa de la infancia argentina y la cuestiona. Como segunda generación en el país, ¿qué significados adquiere la argentinidad en tu obra?*

s.c.: Mi relación con la argentinidad tiene que ver con mi pasado, con la comunidad lingüística a la cual pertenezco, con una presencia más verificable. Escribo pensando en Argentina, algo un poco vago. La comunidad argentina, lingüística y cultural, es más presente para mí, tiene que ver con la comunidad en la cual escribo y con mi público de lectores. No se trata pues del país, del territorio ni de la lengua ni de la gente. Es una imagen bastante fantasmagórica, una presencia un poco difusa que me sirvió para escribir. Dentro del ámbito latinoamericano, la literatura argentina tiene una gran importancia, por sus diferentes tipos de propuestas y de tradiciones, pertenecer a este campo implica ser parte de una tradición importante.

a.r.: *¿Y ser heredero de la tradición judía, a su archivo?*

s.c.: Por supuesto que a lo que llamas el “archivo” judío no equivale a lo argentino, tiene menor importancia, por lo menos en términos literarios. Una presencia más elusiva. Yo no me defino como autor judío, si con el concepto “autor judío” se refiere a alguien que escribe sobre temas judíos constantemente. En la literatura latinoamericana, ser escritor judío significa casi ser escritor costumbrista, tendencia celebrada aquí [en los Estados Unidos – a.r.] abiertamente. Pero, si ser escritor judío significa la elaboración estética de una serie de construcciones, donde lo judío toma un papel importante, entonces sí me considero un autor judío. De hecho, nadie tiene la capacidad para poner etiquetas a uno o a otro, soy un escritor judío particular, no convencional. Para mí, tiene que ver con la elaboración de ciertas tensiones importantes, con una presencia, una condición. De otra manera, ya estoy distanciado de este archivo, éste se relaciona con mis opciones personales. Mi relación con el judaísmo tiene que ver con la familia, con la comunidad, con el vínculo a Israel. Después de muchos años de vida laica, lo judío se confunde con la nostalgia hacia la infancia, la juventud. Para mí, lo judío no es una problemática metafísica, como puede pasar a otros escritores no costumbristas, no se trata de un pensamiento que me lleva a meditar en la vida cotidiana, es algo que tiene que ver con el pasado.

a.r.: *Según tu opinión, ¿qué lugar ocupa tu obra, y la literatura en general, en el contexto actual?*

s.c.: La literatura tiene hoy un papel muy reducido, minimizado, desde hace unas décadas. Hay otro compromiso con la sociedad, tiene que ver menos con la realidad concreta y el público. Por lo tanto, trato de que mis libros traten de ciertas estéticas, como la indecibilidad del sentido, las multiplicaciones de identidades políticas, sexuales y religiosas, de comunidades y de sus sistemas de preocupación.

Apéndice III

Entrevista con Gabriela Avigur-Rotem, Moshav Avtalyon: 3 de marzo de 2005
(traducción de la entrevista original en hebreo).

Amalia Ran: *¿Cómo llegaste al tema de Mozart no era judío y por qué lo elegiste?*

Gabriela Avigur-Rotem: *Mozart* relata la historia migratoria de dos familias judías del oriente de Europa a Argentina durante los principios del siglo. Esta historia está vinculada con mi autobiografía. Los apellidos de los protagonistas, por ejemplo, son mis apellidos familiares –Gurman, por la rama paterna, y Gidekel, por parte de mi madre. Quise crear un homenaje a mi familia para que tenga un recuerdo de su existencia. Al principio, no destacué este acto, en la obra no se intentó recrear sus vidas, sino tomar prestados ciertos elementos, como los nombres, y avanzar con ellos. Cuando era una escritora joven, escribía poesía. Un día (que para mí fue un momento catalítico), después de participar en una exhibición en la escuela en la cual enseñaba, una exposición que conmemoraba los cien años de colonización judía en Israel, volví a casa emocionada. Fue una fecha mística que me llevó a la obra *Cien años de soledad*. Me dije, “También nosotros tenemos nuestros cien años de soledad de la lengua hebrea. Pensé en escribir un libro sobre el desarrollo de la lengua hebrea, la antigua, la dura, la que no pudo entonarse en un nivel de tono adecuado, la que hablaba en el volumen de la Biblia porque no tenía nada de la cotidianidad, la que fue penetrada por el idish por no encontrar las equivalencias lingüísticas en hebreo. Y entonces, se reveló la imagen de mi abuelo materno, Gidekel, quien inmigró a Israel cuando cumplió 86 años, que quiso casarse de nuevo por cuarta vez. Él vivió aquí hasta que cumplió 93 y habló el hebreo de la *Haskalá* (el movimiento de ilustración judía – a. r.). Con esa lengua, volví a los libros de la época para retrazar su pasado, y con su figura entraron otros personajes de la familia.

a. r.: *En la entrevista que hizo contigo en 1992, Edna Aizenberg destacó el hecho de que tus personajes narran una historia antitética a la que presentó Alberto Gerchunoff en Los gauchos judíos. ¿Cómo describirías a tus personajes?*

g. a. r.: Desconozco la obra de Gerchunoff y, por eso, no me inspiró para la escritura de *Mozart*. Con respecto a mis personajes, creo que Gurman, el padre de la familia en la pampa, es idealista, tiene sus sueños, pero no está desconectado de la realidad que los rodea. Sin embargo, Gidekel, el padre de la familia en Buenos Aires, es un soñador. El motivo de los jazaríes que aparece en este contexto es ficticio, pero me sirvió para crear dentro de la obra la tensión entre el arte y la vida. Mis personajes tienen que enfrentarse con ese deseo poco práctico de crear. Este elemento deriva de mi propia experiencia. Para mí, el arte es un modo de ser legítimo, éste existe también en las familias de mis personajes. Te cuento una anécdota sorprendente: cuando tradujeron mi libro al árabe en Egipto, apareció un prólogo doble por parte de la editorial y del traductor, manipulando el motivo jazarí para postular que esta obra verifica que el origen de los judíos es de Jazaría y no de la tierra de Israel...

a. r.: *Hablando de Israel, parece que ofrece una solución al dilema de identificación de los personajes como judíos y como argentinos. Junto con la imagen de Argentina que se convierte de la nueva “tierra de promisión” a un “paraíso perdido”, Israel emerge como un país de refugio, la vuelta al origen, el verdadero destino. El espacio donde convergen la historia, la lengua y el lugar de pertenencia, ¿qué papel cumple en la reformulación de la identidad de los personajes?*

g. a. r.: La tierra de Israel, para mí, es la tierra prometida original, según postula el Sionismo tradicional. Hay una relación histórica con este lugar. Mientras que en Argentina el proceso de colonización judía se fracasó, aquí tuvo éxito. Cuando escribía la obra, intentaba no pensar en eso, porque referirme a esa realidad en el proceso de narración era un acto surrealista. Le pregunté a mi primo argentino, mientras estaba en este proceso, cómo se definía él mismo, y me contestó: “Primero, argentino”. Me pareció muy extraño escucharlo, porque me sentía que había llegado de otra parte. Me trajeron a Israel cuando era muy joven y por eso me identificaba de otra manera. Tal vez, si hubiera llegado a otra edad, hubiese sido diferente. Por otro lado, cuando los argentinos en Israel me excluyen del grupo migratorio que arribó a Israel y cuando me dicen que soy israelí, me quejo. Me identifico con este grupo también. A pesar de venir a Israel cuando tenía tres años, fui una inmigrante. Mi familia era una familia pequeñoburguesa de Buenos Aires, que llegó a un kibutz socialista, cerca de la frontera con Gaza. Todavía me acuerdo del choque durante el primer día en la guardería, habían muchos niños salvajes ahí, y el hogar de los niños era un lugar violento para mí (Hasta hace unos años, existía en los kibuzim la práctica de alojar juntos a todos los niños de la misma edad. En estos centros recibían todos los servicios necesarios, incluso aquellos cumplidos tradicionalmente por su propia familia – a.r.). Recuerdo la experiencia de subir a la torre de vigilancia en el kibutz, el miedo de los árabes alrededor, los perros guardianes, las serpentinatas y el sentimiento que habíamos llegado a un lugar subdesarrollado y que no había suficiente para comer. Llegamos durante los cincuenta. Israel entonces era un país joven, no había azúcar o dulces, por ejemplo. Me acuerdo que amisté mucho con las vacas, y les solía robar las frutas del algarrobo que se les ponía en su comida para tener algo dulce para masticar. Mi inmigración se relaciona con estas impresiones infantiles. Si nos hubiéramos mudado a la ciudad, tal vez habría sido diferente, pero mis padres vendieron todo lo que tenían en Buenos Aires y regalaron el resto cuando llegamos al kibutz. Esta es mi experiencia de inmigración. No me acuerdo ningún problema lingüístico, puede ser porque en mi kibutz, Mefalsim, todos eran argentinos y hablaban castellano.

a. r.: *¿Qué tipo de influencias culturales había en tu casa? ¿Qué recuerdas de Argentina? ¿Regresaste ahí después de tu aliya?*

g. a. r.: Mis padres me trajeron a Israel cuando tenía tres años. En enero de 1950, cruzamos el Atlántico en el barco *Conte Grado*. Mis padres eran instructores en el movimiento juvenil *Macabi* e hicieron su *aliya* por motivos sionistas, por supuesto. Soñaban en emigrar durante años, pero cuando comenzó la Guerra de Independencia de Israel, decidieron esperar por mi causa. Cuando llegamos, nos instalamos en kibutz Mefalsim. Mi padre trabajaba en la agricultura, aunque era abogado. Mi madre nunca más regresó a Argentina. Ambos aprendieron el hebreo en Argentina y hablaron este idioma también ahí, incluso con nosotros, los hijos. Si entiendo castellano hoy es

principalmente por la familia que siempre iba a visitarnos. Hace seis años regresé por primera vez a Argentina para visitar, una visita organizada por el Ministerio de Relaciones Exteriores para participar en la Feria Internacional del Libro en Buenos Aires. Me paré por primera vez en las calles del barrio La Boca y me acordé de los caminos empedrados como una foto de la infancia. En mi casa, teníamos libros en castellano, pero mis padres no se preocupaban en conservar la argentinidad, pues desde que llegaron a Israel ésta se convirtió inmediatamente en su patria. Despreciaban a los argentinos que seguían festejando juntos en Israel. Ellos quisieron transformar su argentinidad en una israelidad, aunque, en efecto, ésta nunca ocurrió. Personalmente, no me siento argentina, pero hay otros motivos de identificación que sí importan. Soy israelí, pero no me siento como si hubiera nacido aquí. Hay diferencias minúsculas. En mi visita a Buenos Aires, por ejemplo, a pesar de la alta seguridad que me rodeaba como escritora israelí, podía identificarme con el calor humano argentino, con la amabilidad. En Israel, como inmigrantes, hay un choque cultural con la agresividad israelí, es otra mentalidad. A veces, con amigos nativos de Israel siento la diferencia entre nosotros en el nivel del tono, como si fuera de otro lugar. Tengo todavía una familia en Argentina. Buenos Aires no me era extraña, reconocí palabras de mi infancia, la comida típica, me dio la sensación de no haber llegado a un lugar completamente desconocido. Cuando escribí *Mozart*, no tuve la necesidad de regresar a Argentina o verificar mi historia con las versiones familiares. Quería que la imaginación funcionara. Utilicé varios nombres y detalles de la realidad, pero no quise que me limitara. Mi visita fue consecuente a la publicación de la obra y no al contrario.

a. r.: *Tu obra novelística enfoca los conflictos de la aculturación de la primera y segunda generación en el país. ¿Cómo ves esa problemática?*

g. a. r.: La segunda generación de los inmigrantes en Israel la conformamos mis amigos y yo. Se relaciona con las costumbres y las tradiciones. Una parte de *Mozart* ocurre en Israel, pero la mayoría de la obra acontece en Argentina, incluso el final. Esta novela expresa mis sentimientos como segunda generación en el país, “estoy entre dos patrias”, como dijo la poeta Lea Goldberg. Es un conflicto enriquecedor y complicado a la vez, de aquí deriva mi interés de crear. Como segunda generación puedo escribir libremente sobre eso.

a. r.: *¿Cómo se entretrejen lo personal y lo colectivo en tu obra?*

g. a. r.: Cuando comencé a escribir, verifiqué los cuentos de la familia con mi primo. *Mozart no era Gidekel* habría tenido que ser probablemente el título de esta obra.... Me faltaban los datos históricos, desde principios del siglo hasta los cincuenta. La imagen de Evita Perón, por ejemplo, entró porque me hizo recordar lo bella que la consideraba cuando era niña. La reconocía de las estampas que llegaban con las cartas de Argentina, siempre esperaba que la estampilla del correo no cubriera su cara.... Al principio del proceso de escritura, leí materiales históricos –*mémoires*, periódicos de la época, libros de historia–, y luego decidí qué usar y qué no. Para fabular de una manera creíble, era necesario anclar el relato en ciertos datos históricos. En Israel, hasta hubo un historiador que me invitó a presentar en su clase, pensando que *Mozart* era una novela histórica. Cuando la trama estaba cumplida, busqué más información, por ejemplo, sobre la

educación en Argentina. Mientras tanto, descubrí que mi abuelo fundó una guardería infantil hebrea en Buenos Aires. Irónicamente, cuando falleció en Israel, nombraron a la guardería en Avtalyon (lugar de residencia de la autora –a.r.) con su nombre, en homenaje. Por otra parte, la figura de Ida, por ejemplo, nació de mis recuerdos de mi abuela.

a. r.: *Tus novelas fueron traducidas a diferentes idiomas, incluso al portugués, ¿por qué no al español?*

g. a. r.: *Mozart fue traducido al chino, árabe, portugués e italiano, pero mi editor tomó la decisión de no traducirla al castellano. Para mí era importante escribirlo en hebreo porque mi público de lectores está aquí. Mi familia argentina que leyó la novela reaccionó bien, algunos lamentaron que no haya puesto más parientes en la trama, como un recordatorio de ellos.*

a. r.: *¿Cómo te identificas, entonces, como una mujer judía, israelí, argentina? ¿Inmigrante? ¿Sionista? Y, ¿cómo definirías a tus personajes?*

g. a. r.: *Mis protagonistas son primeramente judíos. Con respecto a mi forma de identificación, es difícil de determinar. Depende de la situación, depende de donde esté en cierto momento. A veces, me siento judía, a veces, israelí, a veces, mujer.*

Bibliografía

- Abad de Santillan, Diego. *Estudios sobre la Argentina: La inmigración europea. Trayectoria del movimiento obrero argentino. La Argentina de mañana*. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr., 1967.
- Abel, Ernest L. *The Roots of Anti-Semitism*. Carnbury: Associated UP, 1975.
- Agosín, Marjorie, ed. *Memory, Oblivion, and Jewish Culture in Latin America*. Austin: Texas UP, 2005.
- . *Passion, Memory, Identity: Twentieth-Century Latin American Jewish Women Writes*. Albuquerque: New Mexico UP, 1999.
- Aguinis, Marcos. "De la legitimación apologética a la crítica reparadora." *Hispanamérica* 14.42 (1985): 57-64.
- Ainsa, Fernando. "La tierra prometida como motivo en la narrativa argentina." *Hispanamérica* 18.53-54 (1989): 3-23.
- Aizenberg, Edna. *Books and Bombs in Buenos Aires: Borges, Gerchunoff, and Argentine-Jewish Writing*. Hanover: Brandeis UP, 2002.
- . *Parricide on the Pampa: A New Study and Translation of Alberto Gerchunoff's Los gauchos judíos*. Madrid: Iberoamericana, 2000.
- Alberdi, Juan Bautista. *La revolución del 80*. 2nd ed. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1964.
- Almog, Shmuel. *Nationalism and Antisemitism in Modern Europe 1818-1845*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish Identity, 1988.
- Altamirano, Carlos, y Beatriz Sarlo. "La Argentina del Centenario: Campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos." *Hispanamérica* 25-26 (1980): 33-59.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 1991.
- Apter-Cragolino, Aída. *Espejos naturales: Ideología y represión en la novela argentina (1884-1919)*. Nueva York: Meter Lang, 1999.
- Arendt, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Ed. and Int. Ron H. Feldeman. New York: Grove Press, 1978.
- Avigur-Rotem, Gabriela. *Mozart lo hayá yehudí*. Jerusalem: Keter Publishing, 1992.

- Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía 1810-1950*. Jerusalén: Editorial Magnes, 1983.
- . *Argentine "The Promised Land": Baron de Hirsch's Colonization Project in the Argentine Republic*. Jerusalem: Editorial Magnes, 1973.
- Baily, Samuel L. "Italian Immigrants in Buenos Aires and New York City, 1870-1914: A Comparative Analysis of Adjustment." *Mass Migration to Modern Latin America*. Eds. Samuel L. Baily and Eduardo José Míguez. Wilmington: A Scholarly Resources Inc., 2003. 69-80.
- . *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*. Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 1984.
- Baily, Samuel L., and Eduardo José Míguez, eds. *Mass Migration to Modern Latin America*. Wilmington: A Scholarly Resources Inc., 2003.
- Balibar, Etienne, and Emmanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.
- Barisone, Alberto José. "Reformulación de la categoría de lo fantástico en una novela de Cesar Aira." *Primeras jornadas internacionales de literatura argentina/comparatística* 18.2 (1996): 137-42.
- Barrenechea, Ana María. "Ensayo de una tipología de la literatura fantástica (A propósito de la literatura hispanoamericana)." *Textos hispanoamericanos: De Sarmiento a Sarduy*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1978. 87-103.
- Bashevis, Isaac Singer. *Scum*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1991.
- Ben-Dror, Graciela. *Católicos, nazis y judíos: La iglesia argentina en los tiempos del tercer reich*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere S.A., 2003.
- Bergero, Adriana, Fernando Reati, y Andrés Avellaneda, eds. *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1997.
- Bhabha, Homi. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation." *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990. 291-322.
- , ed. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- Bilsky, Edgardo. *La Semana Trágica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.

- Birmajer, Marcelo. Entrevista. *Diario Clarín: El broli argentino*. 2 ene. 2000. 13 mar. 2005. <<http://elbroli.free.fr/escritores/birmajer/escritor.html>>.
- . Entrevista. *Jai.com.uy.: El sitio de la comunidad judía en Uruguay*. 13 mar. 2005. <<http://www.jai.com.uy/entrevista29.htm>>.
- . “No me olviden: Mucho más que tres palabras con Marcelo Birmajer.” *Imaginaria: Revista quincenal de literatura infantil y juvenil* 131. 23 jun. 2004. <<http://www.imaginaria.com.ar/13/1/birmajer.htm>>.
- . *Ser judío en el siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Milá, 2002.
- . *Tres mosqueteros*. Madrid: Editorial Debate, 2001.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- Bra, Gerardo. *La organización negra: La increíble historia de la Zwi Migdal*. Buenos Aires: Corregidor, 1982.
- Braylan, Marisa, y Adrián Jmelinzky. *DAIA y CES: Informe sobre antisemitismo en la Argentina: 2003*. Buenos Aires: Marcelo Kohan, 2004.
- Brennan, Timothy. “The National Longing for Form” *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990. 44-70.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 2nd ed. New York: Routledge, 1999.
- Carlebach, Elisheva, John M. Efron, and David N. Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover: Brandeis UP, 1998.
- Carrier, Peter. “Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory.” *Memory and Methodology*. Ed. Susannah Radstone. Oxford: Berg, 2000. 37-58.
- Chab, Silvia. *Entre la crisis y la esperanza: La comunidad judeoargentina tras el atentado a la AMIA*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.
- Chejfec, Sergio. “El escenario de la memoria.” Entrevista por Pablo Makovsky. *El ciudadano*. 21 jul. 2004. 13 mar 2005. <<http://archivo-elciudadano.com.ar/21-09-2004/cultura/memoria.php>>.
- . *Lenta biografía*. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1990.
- . “El nombre vacío de la memoria.” Universidad de George Washington. Washington DC. 4 nov. 2005.

- . *Los planetas*. Buenos Aires: Alfaguara, 1999.
- . *El punto vacilante: Literatura, ideas y mundo privado*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005.
- Cixous, Hélène, and Jacques Derrida. *Veils*. Trans. Geoffrey Bennington. Stanford: Stanford UP, 2001.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Anti-Semitism: A History*. Sparkford: Sutton Publishing, 2002.
- Cook, Albert. *Myth and Language*. Bloomington: Indiana UP, 1980.
- Darío, Rubén. *Poesías completas*. Ed. and Int. Alonso Méndez Plancarte. Madrid: Aguilar, 1975.
- De Certeau, Michel. *Heterologies: Discourse on the Other*. Trans. Brian Massumi. Int. Wlad Godzich. Minneapolis: Minnesota UP, 1986.
- . *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven Rendall. Berkeley: California UP, 1984.
- . *The Writing of History*. New York: Columbia UP, 1988.
- Degiovanni, Fernando. "Inmigración, nacionalismo cultural, campo intelectual y el proyecto creador de Alberto Gerchunoff." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 367-79.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Kafka: Por una literatura menor*. Trans. Jorge Aguilar Mora. México D. F: Ed. Era, 1978.
- Della Pergola, Sergio. *World Jewry Beyond 2000: The Demographic Prospects*. Oxford: Oxford Center for Hebrew & Jewish Studies, 1999.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Trans. Eric Prenowitz. Chicago: Chicago UP, 1995.
- . *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*. Trans. Patrick Mensah. Stanford: Stanford UP, 1996.
- . *On the Name*. Ed. Thomas Dutoit. Trans. David Wood, John P. Leavey Jr., and Ian McLeod. Stanford: Stanford UP, 1995.
- . "A Testimony Given..." *Questioning Judaism: Interviews*. Elisabeth Weber. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004. 39-58.

- Deutsch, Karl W. "Social Mobilization and Political Development." *The American Political Science Review* 55.3 (1961): 493-507.
- Devoto, Fernando. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- . "A History of Spanish and Italian Migration to the South Atlantic Regions of the Americas." *Mass Migration to Modern Latin America*. Eds. Samuel L. Baily and Eduardo José Míguez. Wilmington: A Scholarly Resources Inc., 2003. 29-50.
- . *Movimientos migratorios: Historiografía y problemas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- . *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: Una historia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina Editores, 2002.
- DiAntonio, Robert, and Nora Glickman. *Tradition and Innovation: Reflections on Latin American Jewish Writing*. New York: New York UP, 1993.
- Donghi, Tulio Halperin. *El espejo de la historia: Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1987.
- Dujovne, Alicia Ortiz. *El árbol de la Gitana*. Buenos Aires: Aguilar, 1997.
- . Entrevista con Jason Weiss. *Hispanamérica* 28.82 (1999): 45-58.
- . "Las tribulaciones de un centauro argentino exiliado en París." *Noaj* 2.2 (1988): 86-92.
- Duncan, Cynthia K. "Hacia una interpretación de lo fantástico en el contexto de la literatura hispanoamericana." *Texto crítico: Centro de investigaciones lingüístico-literarias* 16.42 (1990): 53-64.
- Falck, Colin. *Myth, Truth and Literature: Towards a True Post-Modernism*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- Feierstein, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Ameghino Editora S. A., 1999.
- . *Judaísmo 2000*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 1988.
- . *La logia del umbral*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 2001.
- . *Mestizo*. Buenos Aires: Editorial Milá, 1988.

- . *Mestizo: A Novel*. Intro. and Trans. Ilan Stavans. Albuquerque: New Mexico UP, 2000.
- Feierstein, Ricardo, y Stephen A. Sadow, comps. *Encuentro: Recreando la cultura judeoargentina: 1894-2001: En el umbral del segundo siglo*. Buenos Aires: Editorial Milá, 2002.
- . *Encuentro: Recreando la cultura judeoargentina/2: 1894-2001: Literaturas y artes plásticas*. Buenos Aires: Editorial Milá, 2004.
- Felman, Shoshana, and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1991.
- Ferlis, Isac. Rev. of *Mozart lo hayá yehudí*, by Gabriela Avigur-Rotem. *Leket Divrei Bikoret* 27 mar. 1992: 9-10.
- Filer, Malva. "Funciones de lo fantástico en la narrativa argentina posterior al proceso: *La ciudad ausente* de Ricardo Piglia." *Alba de América* 19.35-36 (2000): 155-62.
- Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. Tel Aviv: Tel Aviv UP, 2001.
- Finzi, Patricia, Eliahu Toker, y Marcos Faerman, eds. *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990.
- Fishbane, Michael. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford UP, 2003.
- Fishburn, Evelyn. *The Portrayal of Immigration in Nineteenth Century Argentine Fiction (1845-1902)*. Berlin: Colloquium Verlag Otto H. Hess, 1981.
- Flori, Mónica. "La identidad judía argentina en la ficción de Mario Szichman." *Selecta: Journal of the PNCFL* 6.1 (1985): 111-15.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Freud, Sigmund. *Moses and Monotheism*. Trans. Catherine Jones. New York: Random House, 1967.
- Friedman, Edward. "The Novel as Revisionist History: Art as Process in *A las 20:25 la Señora entró en la inmortalidad* and *Tiempo al tiempo*." *Yiddish* 9.1 (1993): 24-33.

- Funes, Patricia. "Nunca más: Memorias de las dictaduras en América latina. Acerca de las comisiones de verdad en el cono sur." *La imposibilidad del olvido: Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. Eds. Bruno Groppo y Patricia Flier. La Plata: Ediciones Al Margen, 2001. 43-62.
- Gálvez, Manuel. *El diario de Gabriel Quiroga: Opiniones sobre la vida argentina*. Buenos Aires: Taurus, 2001.
- García, Geman. *El inmigrante en la novela argentina*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1970.
- García, Nestor Canclini. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Gerchunoff, Alberto. *Los gauchos judíos*. Ed. bilingüe. Tel Aviv: Lewin-Epstein Ltd., 1997.
- Germani, Gino. *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- . *The Sociology of Modernization: Studies on Its Historical and Theoretical Aspects with Special Regard to the Latin American Case*. New Brunswick – London: Transaction Books, 1981.
- Giardinelli, Mempo. *Santo oficio de la memoria*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1991.
- Glickman, Nora. "Andando se hacen los caminos de Alicia Dujovne Ortiz." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 381-405.
- Glickman, Nora, Leib Maloj y Rosalia Resenbuj. *La trata de blancas: Estudio crítico*. Buenos Aires: Editorial Pardés, 1984.
- Godio, Julio. *La semana trágica de enero de 1919*. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.
- Goldberg, Florinda F. "Literatura judía latinoamericana: Modelos para armar." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 309-34.
- . "Una perspectiva de la literatura judía." *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. Eds. Patricia Finzi, Eliahu Toker y Marcos Faerman. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990. 164-67.
- Goloboff, Gerardo Mario. "Mi condición es, ya, la Diáspora." *Noaj* 2.2 (1988): 96-100.
- González, Roberto Echevarría. *Myth and Archive: a Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.

- Graham, Richard, ed. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. 4th ed. Austin: Texas UP, 1996.
- Gramuglio, María Teresa. Estudio preliminar. "El diario de Gabriel Quiroga: Opiniones sobre la vida argentina. Manuel Gálvez. Buenos Aires: Taurus, 2001.
- Grosso, Bruno, y Patricia Flier, eds. *La imposibilidad del olvido: Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2001.
- Grüner, Eduardo. *La cosa política o el acecho de lo real*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Grunwald, Kurt. *Türkenhirsch: A Study of Baron Maurice Hirsch Entrepreneur and Philanthropist*. Jerusalem: Israel Program for Scientific Translations, 1966.
- Guy, Donna. *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. Lincoln: Nebraska UP, 1991.
- Helg, Aline. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction." *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. 4th ed. Ed. Richard Graham. Austin: Texas UP, 1996. 37-70.
- Horowitz, Irving Louis. "Modernización, antimodernización y estructura social: Reconsiderando a Gino Germani en el contexto actual." *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social de la Argentina: Homenaje a Gino Germani en el 35 aniversario de la primera edición de su obra Estructura social de la Argentina*. Comps. Jorge Raúl Jorrat y Ruth Sautu. Buenos Aires: Paidós, 1992. 41-57.
- Hutcheon, Linda. "Ironie, satire, parodie." *Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraires* 12.46 (1981): 140-55.
- Jackson, Rosemary. *Fantasy: The Literature of Subversion*, London: Methuen, 1981.
- Jameson, Frederic. "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism." *Pretexts* 3.1-2 (1991): 82-104.
- Jameson, Frederic, and Slavoj Žižek. *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Jitrik, Noé, ed. *Historia crítica de la literatura argentina: La narración gana la partida*. 11 vols. Buenos Aires: Emecé Editores, 2000.
- Jorrat, Jorge Raúl, y Ruth Sautu, comps. *Después de Germani: Exploraciones sobre estructura social de la Argentina: Homenaje a Gino Germani en el 35 aniversario de la primera edición de su obra Estructura social de la Argentina*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

- Kantaris, Elia Geoffrey. *The Subversive Psyche: Contemporary Women's Narrative from Argentina and Uruguay*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Kaplan, Caren. "The Poetics of Displacement in Alicia Dujovne Ortiz's *Buenos Aires*." *Discourse* 8 (1986-87): 84-100.
- Klein, Alberto. *Cinco siglos de historia argentina: Crónica de la vida judía y su circunstancia*. Buenos Aires: Klein, 1980.
- Kleiner, Alberto, comp. *El antisemitismo en la Argentina*. 2-5 vols. Buenos Aires: Instituto Hebreo de ciencias, 1985.
- . *Los políticos argentinos y el antisemitismo*. Buenos Aires: Libreros y Editores del Polígono SRL, 1984.
- Knox, John. *Myth and Truth: An Essay on the Language of Faith*. Charlottesville: Virginia UP, 1964.
- Kohn, Hans. *Nationalism: Its Meaning and History*. Rev. ed. Mouis L. Snyder. Princeton: Van Nostrand Company, 1965.
- Kovadloff, Santiago. "Un lugar en el tiempo: La Argentina como vivencia de los judíos." *Hispanamérica* 14.42 (1985): 79-89.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. Trans. Alan Sheridan. New York: Tavistock Publications, 1977.
- . "God and Woman's Jouissance." *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*. 10 vols. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Bruce Fink. New York: Norton and Company, 1998.
- Laikin, Judith Elkin. *The Jews of Latin America*. Rev. ed. New York: Holmes and Meier, 1998.
- Lanata, Jorge, y Joe Goldman. *Cortinas de humo: Una investigación independiente sobre los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA*. Buenos Aires: Planeta, 1994.
- Langmuir, Gavin. *Towards a Definition of Antisemitism*. Berkeley: California UP, 1990.
- Lestschinsky, Jacob. *Jewish Migrations in Recent Generations* (Hebrew). Tel-Aviv: Aleph, 1965.
- Levi, Primo. *The Drowned and the Saved*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1986.

- Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: Chicago UP, 1966.
- Levinas, Emaanel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Seán Hand. Baltimore: John Hopkins UP, 1990.
- . "Humanity is Biblical." *Questioning Judaism: Interviews*. Elisabeth Weber. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004. 77-86.
- Levy, Richard, ed. *Antisemitism in the Modern World: An Anthology of Texts*. Lexington: D. C. Heath and Company, 1991.
- Lewin, Boleslao. *Cómo fue la inmigración judía a la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1971.
- Lindstrom, Naomi. *Jewish Issues in Argentine Literature: From Gerchunoff to Szichman*. Columbia: Missouri UP, 1989.
- Lojo, María Rosa. *La "barbarie" en la narrativa argentina (siglo XIX)*. Buenos Aires: Corregidor, 1994.
- López-Calvo, Ignacio. "La negociación de las diferencias sociales en Marcos Aguinis." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 393-405.
- López-Grigera, Luisa, ed. *La Hora de todos y la Fortuna con seso*. Francisco de Quevedo. Madrid: Editorial Castalia, 1987.
- Lugones, Leopoldo. *Odas seculares*. Buenos Aires: Editorial Babel, 1923.
- Lvovich, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara, 2003.
- Lyotard, Jean-François. "Before the Law, After the Law." *Questioning Judaism: Interviews*. Elisabeth Weber. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004. 104-121.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1954.
- Martínez, Ezequiel Estrada. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.
- . *Sarmiento: Meditaciones sarmientinas: Los invariantes históricos en el Facundo*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2001.
- Mejía, José M. Ramos. *Las multitudes argentinas*. Pro. José María Bolaño. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft, 1952.

- Melamed, Diego. *Irse: Cómo y por qué los argentinos se están yendo del país*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2002.
- . *Los judíos y el menemismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999.
- Metz, Allan. *Leopoldo Lugones y los judíos: Las contradicciones del nacionalismo en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Milá, 1992.
- Mirelman, Victor. *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Editorial Milá, 1988.
- Montaldo, Graciela. *Intelectuales y artistas en la sociedad civil argentina en el fin de siglo*. Working Paper 4. College Park: Latin American Studies Center, 1999.
- Morello-Frosch, Marta. "Las caretas de la historia de Mario Szichman." *Folio* 17 (1987): 49-56.
- . "Texts Inscribed on the Margins of Argentinian Literature: A las 20:25 la Señora entró en la inmortalidad." *Yiddish* 9.1 (1993): 34-43.
- Moyano, Daniel. *Libro de Navíos y borrascas*. Buenos Aires: Editorial Legasa, 1983.
- Neuman, Andrés. "No creo en las patrias ni en las entidades absolutas." *VivirCultura*. 8 dic. 2003. 54.
- . "Un país desde los borbotones de la memoria." Entrevista con Luis de la Peña. *La Razón*. Nov. 2003.
- . *Una vez Argentina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2003.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.
- Norman, Theodore. *An Outstretched Arm: A History of the Jewish Colonization Association*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Nunca más: The Report of the Argentinean National Commission on the Disappeared*. New-York: Farrar Straus Giroux, 1986.
- O'Connell, Patrick. "The Recuperation of Immigrant Identity: Remembering with a Purpose in Argentina." *RHM* 54.2 (2001): 499-509.
- Ofrat, Gideon. *The Jewish Derrida*. Trans. Peretz Kidron. Syracuse: Syracuse UP, 2001.
- Olivera-Williams, María Rosa. "La literatura uruguaya del Proceso: Exilio e insilio,

- continuismo e invención.” *Nuevo texto crítico* III.5 (1990): 67-83.
- Onega, Gladis. *La inmigración en la literatura argentina 1880-1910*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969.
- Orgambide, Pedro. *Aventuras de Edmund Ziller en tierras del nuevo mundo*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1977.
- Oryan, Yehudit. Rev. of *Mozart lo hayá yehudí*, by Gabriela Avigur-Rotem. *Yediot Acharonot* 14 feb. 1992: 5-6.
- Patiño, Roxana. *Narrativas políticas e identidades intelectuales en Argentina (1990-2000)*. Working Paper 10. College Park: Latin American Studies Center, 2003.
- Peréz, Adolfo Esquivel, Hernan Shiller, y Marshal Meyer. *Conferencias y reportajes sobre los derechos humanos en Argentina 1976-1983*. Buenos Aires: Libreros y Editores del Poligono SRL, 1983.
- Piglia, Ricardo. “Ficción y política en la literatura argentina.” *Cuadernos hispanoamericanos* 517-19 (1993): 514-16.
- Piñero, Octavio. *Los orígenes y la trágica semana de enero de 1919*. Buenos Aires: Bellsolá, 1956.
- El Plan Andinia: Estrategia sionista para apoderarse de la patagonia argentina y chilena*. Santiago: Alfabeto Impresores, 1987.
- El Plan Andinia o el nuevo estado judío*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden, 1965.
- Prieto, Adolfo. *Estudios de literatura argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969.
- . *La literatura autobiográfica argentina*. Rosario: Universidad Nacional de Litoral, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Letras, 1962.
- Los protocolos de los sabios de Sion: El Plan Andinia: La invasión judía*. Equipo de redacción “Suchus”. Buenos Aires: Graphos Editora, 1989.
- Quintana, Isabel Alicia. “Ciudad y memoria en *Los planetas* de Sergio Chejfec.” *Latin American Literary Review* 32.63 (2004): 24-38.
- Quinziano, Franco. “Manuel Gálvez: La Argentina del centenario y la ‘nueva raza latina’.” *Rilce* 18.1 (2002): 87-96.
- Radstone, Susannah, ed. *Memory and Methodology*. Oxford: Berg, 2000.
- Rama, Ángel. *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Montevideo: Arca, 1998.

- Ramos, Arturo García. "Memorias del futuro." *Blanco y negro cultural* 27 dic. 2003: 13.
- Rein, Raanan. *Argentina, Israel y los judíos: Encuentros y desencuentros. Mitos y realidades*. Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2001.
- ."The Eichman Kidnapping: Its Effects on Argentine-Israeli Relations and the Local Jewish Community." *Jewish Social Studies*. 7.3 (2001): 101-30.
- Renan, Ernest. "What is a Nation?" *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990. 8-22.
- Richard, Nelly, ed. *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000.
- Ricoeur, Paul. "Explanation and Understanding: On some Remarkable Connections Among the Theory of the Text, Theory of Action, and Theory of History." *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Eds. Charles Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978. 149-67.
- Rojas, Ricardo. *Blasón de plata*. 2nd ed. Buenos Aires: Editorial Losadas, 1946.
- Rozitchner, León. *Ser judío*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1967.
- Russel, Ford. *Northrop Frye on Myth: An Introduction*. New York: Garland Publishing, 1998.
- Said, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- Saona, Margarita. *Novelas familiares: Figuraciones de la nación en la novela latinoamericana contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2004.
- Sarlo, Beatriz. "El campo intelectual: Un espacio doblemente fracturado." *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*. Comp. Saúl Sosnowski. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988. 95-132.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Conflicto y armonías de las razas en América*. Int. José Ingenieros. Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915.
- ." *Facundo: Civilización y barbarie*. Int. Roberto Yahni. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Sarramone, Alberto. *Los abuelos inmigrantes: Historia y sociología de la inmigración argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos Azul, 1999.
- Schalom, Myrtha. *La polaca*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2003.

- Sebreli, Juan José. *La cuestión judía en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1968.
- Segal, Robert A. *Encountering Jung on Mythology*. Princeton: Princeton UP, 1998.
- Seibel, Beatriz. *Crónicas de la semana trágica: Enero de 1919*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1999.
- Senkman, Leonardo. *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables 1933-1945*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- . "Escribir en español en Israel." *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. Eds. Patricia Finzi, Eliahu Toker y Marcos Faerman. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990. 186-89.
- . "Exilio y literatura judía." *Noaj* 2.2 (1988): 2-3.
- . *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Ediciones Pades, 1983.
- . "La nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 279-98.
- . "Una literatura de la memoria y del olvido." *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. Eds. Patricia Finzi, Eliahu Toker y Marcos Faerman. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990. 106-11.
- Shalom Argentina: Huellas de la colonización judía*. La Nación Argentina, Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte. Buenos Aires: Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte, 2001.
- Shua, Ana María. *El libro de los recuerdos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994.
- Simcovich, Debora Marta. "La otra frontera." *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. Eds. Patricia Finzi, Eliahu Toker y Marcos Faerman. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990. 131-33.
- Smith, Paul J. *Representing the Other: 'Race', Text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Solberg, Carl. *Immigration and Nationalism: Argentina and Chile, 1890-1914*. Austin: Texas UP, 1970.
- Solominsky, Nahum. *La Semana Trágica*. Buenos Aires: Ejecutivo Sudamericano del Congreso Judío Mundial, 1971.

- Sommer, Doris. "Irresistible Romance: The Foundational Fictions of Latin America." *Nation and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1990. 71-98.
- . *The Places of History: Regionalism Revisited in Latin America*. Durham: Duke UP, 1999.
- Sorenson, Diana Goodrich. "La construcción de los mitos nacionales en la Argentina del Centenario." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 24.47 (1998): 147-66.
- Sosnowski, Saúl. "Contemporary Jewish-Argentine Writers: Tradition and Politics." *Latin American Literary Review* 6.12 (1978): 1-14.
- . "Fronteras en las letras judías-latinoamericanas." *Revista iberoamericana* 66.191 (2000): 263-78.
- . "Gerardo Mario Goloboff: Hacia el décimo mes en la Diáspora." *Escritura: Teoría y crítica literarias* 4 (1977): 255-282.
- . "Latin American Jewish Literature: On Ethnic and National Boundaries." *Folio: Essays on Foreign Languages and Literatures* 17 (1987): 1-8.
- . "Latin American Jewish Writers: A Bridge toward History." *Prooftexts: A Journal of Jewish Studies* 4.1 (1984): 71-92.
- . *La orilla inminente: Escritores judíos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Legasa S. A., 1987.
- . "Políticas de la memoria y del olvido." *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Eds. Adriana Bergero, Fernando Reati y Andrés Avellaneda. Rosario: Beatriz Viterbo, 1997.
- , comp. *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.
- Stavans, Ilan. "Alberto Gerchunoff and the Jewish Writers in Argentina." *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 9.2 (1989): 184-94.
- Stoliar, Irene. "Israel-América latina: Dos miradas peligrosas." *El imaginario judío en la literatura de América latina: Visión y realidad*. Eds. Patricia Finzi, Eliahu Toker y Marcos Faerman. San Pablo: Grupo Editorial Shalom, 1990. 182-85.
- Szapu, Julio. *El camino de un inmigrante*. Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano, 1985.

- Szichman, Mario. *A las 20:25, la señora entró en la inmortalidad*. Hanover: Ediciones del Norte, 1981.
- . *Crónica falsa*. Buenos Aires: Editorial Álvarez, 1969.
- . *Los judíos del Mar Dulce*. Buenos Aires- Caracas: Galerna- Síntesis, 2000.
- . *La verdadera crónica falsa*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1972.
- Timerman, Jacobo. *Preso sin nombre, celda sin número*. Nueva York: Random Editores, 1981.
- Tizón, Eloy. “Una vez Andrés Neuman.” Presentación de *Una vez Argentina*. Café Hispano, Madrid. 15 dic. 2003.
- Tizón, Héctor. *La luz de las crueles provincias*. Buenos Aires: Alfaguara, 1995.
- Todorov, Tzvetan. *Les Abus de la Mémoire*. Paris: Arléa, 1995.
- . *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Ithaca: Cornell UP, 1973.
- Trochan, Yvette. *Las rutas de Eros: La trata de blancas en el Atlántico Sur: Argentina, Brasil y Uruguay (1880-1932)*. Montevideo: Tauros, 2006.
- Versión argentina de la mayor superchería del siglo: Radiografía del “Plan Andinia” y de otros infundios*. Buenos Aires: DAIA, 1975.
- Vezzetti, Hugo. *Historia y memorias del terrorismo de Estado en la Argentina*. Working Paper.2. College Park: Latin American Studies Center, 2001.
- . *Pasado y presente: Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Viñas, David. *Literatura argentina y realidad política: Apogeo de la oligarquía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1975.
- . *Literatura argentina y realidad política: De Lugones a Walsh*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996.
- Weber, Elisabeth. *Questioning Judaism: Interviews*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004.
- Weisbrot Robert. *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón*. Philadelphia:

- The Jewish Publication Society of America, 1979.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins UP, 1978.
- Winsberg, Morton. *Colonia Baron Hirsch: A Jewish Agricultural Colony in Argentina*. Gainesville: Florida UP, 1964.
- Yavetz, Zvi. *Then and Now: Judeophobia in Antiquity: Studies, Essays, Lectures*. Tel-Aviv: Dvir, 2002.
- Yerushalmi, Yosef Haim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven: Yale UP, 1991.
- . *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: Washington UP, 1982.
- Zadoff, Efraim. *A Century of Argentinean Jewry: In Search of a New Model of National Identity*. Jerusalem: Institute of the World Jewish Congress, 2000.
- . "Identidad nacional y social judía en Argentina y México, la sociedad civil, y la escuela judía." (versión actualizada). *Kivunim* 3 (2000): 157-171.
- . "Israel y la violación de los derechos humanos en Argentina." ed. Ministerio de Relaciones Exteriores: Estado de Israel. 30 marzo 2004 <<http://www.mfa.gov.il/desaparecidos/dincommispen>>.
- Zohar, Marcel. *Shalaj et ami la'azazel: begidah be-khahol lavan: Yisra'el ve-Argentinah: kaj hufkeru Yehudim nirdefei shilton ha-generalim*. Tel-Aviv: Tzirin, 1990.