

LA LITERATURA DE LA INMIGRACION JUDÍA A MÉXICO: DOS MOMENTOS

Gilda Waldman M.

Introducción

La literatura mexicana del siglo XX se ha interesado relativamente poco en la vida de los inmigrantes que llegaron al país en diferentes etapas de su historia. En especial, desde la perspectiva de la narrativa, parecería que México fuera un país homogéneo, sin integración cultural, étnica o religiosa, como si todo lo que representase una alteridad hubiese sido inexistente.

No obstante lo anterior, desde hace ya algunos años, segundas o terceras generaciones de inmigrantes han comenzado a desarrollar una obra literaria al respecto, quizá porque la figura del inmigrante vuelve a ser uno de los grandes personajes anónimos de nuestro fin de siglo o porque la sociedad mexicana ha llegado a reconocer, paulatinamente, el mosaico de culturas, tradiciones, historias y costumbres que la conforman. Entre estas obras narrativas que tocan las vivencias de personajes extranjeros que llegaron a vivir a México cabe destacar *Exilio interior*, de Federico Patán,¹ referido a la inmigración española; *Las hojas muertas*, de Bárbara Jacobs,² y *En el verano, la tierra*, de Carlos Martínez Assad,³ éstas dos últimas referidas a la inmigración libanesa.

Con respecto a la inmigración judía, la literatura reciente con relación al tema ha sido relativamente vasta, incluyéndose en ella tanto poesía como narrativa. En el primer caso, se puede mencionar la obra poética de

1 Federico Patán, *El exilio interior*, México, Universidad Veracruzana, 1986, 120 pp.

2 Bárbara Jacobs, *Las hojas muertas*, México, Ed. Era, 1988, 103 pp.

3 Carlos Martínez Assad, *En el verano, la tierra*, México, Ed. Planeta, 1994, 151 pp.

Gloria Gervitz, *Izkor*⁴ y de Myriam Moscona, *Las visitantes*.⁵ En el segundo, cabe destacar los textos de Margo Glantz, *Las genealogías*,⁶ de Sabina Berman, *La Bobe*⁷ y de José Woldenberg, *Las ausencias presentes*.⁸

Esta reciente creación literaria en torno de la inmigración judía en México, busca, al igual que la literatura creada por sus padres y abuelos llegados como inmigrantes al país durante las primeras décadas del siglo XX, encontrar los núcleos de su pertenencia judía; pero se tratará, en ambos casos, de una búsqueda diferencial, mediada por las condiciones cambiantes del tiempo histórico, en que se ubica su inserción en la sociedad mexicana.

El primer momento: los inmigrantes

Ciertamente, la inmigración judía a México tiene una larga historia, que se remonta a los conversos que llegaron de España y Portugal y que, en

- 4 Gloria Gervitz, *Izkor*, México, Esnard editores, 1987, 102 pp. Nacida en 1943, es hija de un inmigrante judío-ruso. Traductora y ensayista, es reconocida por su obra poética, en la que destacan los poemarios *Shajarit*, *Fragmento de ventana* e *Izkor*.
- 5 Myriam Moscona, *Las visitantes*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1989, 70 pp. Nacida en 1955, es hija de inmigrantes búlgaro-sefarditas. Periodista cultural y poeta, ganó en 1988 el prestigiado Premio de Poesía de Aguascalientes con su libro *Las visitantes*. Ha publicado también *De frente y perfil* (semblanzas de 75 poetas mexicanos), *El árbol y los nombres* y *Último jardín*.
- 6 Margo Glantz, *Las genealogías*, México, Martín Casillas editores, 1981, 246 pp. Nacida en 1930, hija de inmigrantes judío-rusos, ha desarrollado su carrera académica en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido directora de Literatura del Instituto Nacional de Bellas Artes y agregada cultural de la embajada de México en Londres. Ha publicado textos de crítica literaria, ensayos, fragmentos, narrativa y otros.
- 7 Sabina Berman, *La Bobe*, México, Ed. Planeta, 1990, 126 pp. Nieta de inmigrantes judío-polacos, Sabina Berman es poeta, cronista, guionista cinematográfica y destacada dramaturga. Entre sus obras de teatro cabe mencionar *Yanki Bill*, *Herejes*, *Águila sol*, *Un actor se repara* y otras.
- 8 José Woldenberg, *Las ausencias presentes*, México, Ed. Cal y Arena, 1992, 104 pp. Académico en la Universidad Nacional Autónoma de México, ha publicado textos sobre política mexicana, sindicalismo universitario y procesos electorales. Actualmente es presidente del Instituto Federal Electoral, organismo encargado de organizar y supervisar las elecciones en México.

su vida criptojudía, dejaron un legado literario en clave cifrada, como fue el caso de Luis de Carbajal, sujeto a proceso inquisitorial a fines del siglo XVI.⁹ El proceso migratorio que formó a la comunidad judía moderna en el país fue lento, paulatino, y se dio bajo modalidades diversas. La presencia judía en México se hizo evidente en las postrimerías del siglo XIX, cuando el gobierno del general Porfirio Díaz otorgó concesiones a capitalistas extranjeros para invertir en México, política que atrajo a judíos europeos —franceses, ingleses y alemanes— a participar en el desarrollo del país. Emancipados y cosmopolitas, su identidad judía se manifestó sólo en la esfera privada de la religión, y su notable asimilación a la sociedad circundante limitó toda forma de asociación comunitaria.¹⁰

Fue en los albores del siglo XX cuando comenzaron, como fenómeno colectivo, las primeras inmigraciones de judíos de Siria, quienes escapaban de la decadencia del Imperio Otomano, la expansión colonial, la intolerancia religiosa y la marginación social y política.

Pero la inmigración judía más importante a México se dio durante la década de 1920 y parte de 1930, constituida por quienes escapaban de las guerras europeas, la revolución y los pogromos en Rusia, el nacionalismo y el antisemitismo en Polonia y Hungría, la pobreza en Galizia, etc. De hecho, si bien el destino anhelado era los Estados Unidos, este país había restringido a mediados de la década de 1920 su cuota de inmigración, y México —puerta y frontera con el país del norte— se convertía en el lugar donde habrían de resolverse sus destinos. Factor determinante para abrir la inmigración fue, en aquel momento, la política de puertas abiertas de los presidentes Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, interesados en que los inmigrantes contribuyesen al desarrollo nacional, en especial en lo referente a los esfuerzos de colonización.¹¹

Sin conocer bien dónde se encontraba México, movidos por la necesidad o la desgracia, miles de inmigrantes judíos cruzaron el océano en busca de supervivencia física y espiritual. Su primera incorporación a la vida del país fue económica y ocupacional, (comercio ambulante,

9 Luis de Carbajal, poeta místico criptojudío, padeció prisión y muerte en la hoguera en 1595, junto con su madre y dos de sus hermanas, por practicar el judaísmo de manera secreta.

10 Gloria Carreño, “La formación de la comunidad judía mexicana”, en: *La presencia judía en México*, México, Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, Tribuna Israelita, Multibanco Mercantil de México, 1987, pp. 29-34.

11 Judit Bokser, “Identidad nacional y política migratoria. El encuentro con el grupo judío”, en: *La Jornada Semanal*, México, 7 de febrero de 1993, pp. 29-36.

buhonería, actividades artesanales, puestos fijos en un mercado, pequeñas tiendas, etc.). Simultáneamente, los recién llegados buscaban formar instituciones que dieran sustento a su vida comunitaria en los más diversos ámbitos: religioso, educativo, social, recreativo y espiritual. De esta suerte se generó una intensa vida cultural, manifestada en la impartición de conferencias, la creación de bibliotecas, la traducción al yídish de obras de la literatura mexicana, la publicación de periódicos y semanarios según las distintas tendencias políticas, la creación en 1931 de la Unión de Literatos y Artistas Judíos, etc. En este marco es donde se inserta la prolífica creación literaria de la primera generación de inmigrantes, la cual dejó, en voz de escritores como Jacobo Glantz,¹² Isaac Berliner,¹³ Moisés Glikowsky¹⁴ o Moisés Rubinstein,¹⁵ un importante testimonio en el cual, dando voz a una historia colectiva, se conjuntaba literariamente la memoria del universo dejado atrás y la necesidad de encontrar nuevas raíces y certidumbres. La literatura se convirtió, así, para esta generación, en una “tierra natal”¹⁶ que encontró en la poesía su género de expresión más idóneo,¹⁷ como si hubiese sido

12 Jacobo Glantz nació en 1902 cerca de Odesa y llegó a México en 1925. Comerciante de puerta en puerta, profesor de hebreo y posteriormente dentista, desarrolló una intensa actividad cultural en la vida comunitaria judía, como activista social, crítico literario, periodista y traductor. Entre su obra poética en yídish cabe destacar los libros: *Banderas ensangrentadas*, *Cantares de ausencia y de retorno*, y su poema *Cristóbal Colón*. Entre su creación poética en español, destacan *Bloque de llanto y Voz sin pasaporte*. Al final de su vida incursionó en la pintura y la escultura. Falleció en 1982.

13 Isaac Berliner, nacido en Lodz en 1899, arribó a México durante los primeros años de la década de 1920 y murió en este país en 1957. Autor de canciones, ensayos y cuentos, se destacó fundamentalmente por su creación poética, en la que cabe mencionar los siguientes títulos: *La ciudad de los palacios*, *Ad matai*, *Shtil zol zain*, *Guezang fur mentsch*, etc.

14 Moisés Glikowsky, autor multifacético, escribió novelas (*La vida de los inmigrantes judíos en México*), una autobiografía (*Daniel Shtapler*) y cuentos (*Bloishendike Gaister*) aunque fue su creación poética la que le hizo merecer un lugar destacado en la vida cultural judía en México.

15 Moisés Rubinstein, *Mexicaner Temes*, 1940.

16 George Steiner, “El texto, tierra de nuestro hogar”, en: *Pasión intacta*, Madrid, Ed. Siruela, 1996, pp. 347-379.

17 Si bien la prosa no estuvo excluida, fue la poesía el género predominante y en el que mejor se expresó el sentir de la generación de los inmigrantes.

necesario expresar en un lenguaje metafórico el pronunciamiento sobre el desarraigo.¹⁸

Escrita en yídish, ese idioma del que Isaac Bashevis Singer decía que “es la lengua del exilio, carente de tierra y de fronteras”,¹⁹ la poesía de los inmigrantes judíos en México se convirtió en portavoz de una comunidad humana y cultural que, colocada entre dos aguas -su pasado, su tierra original, su lengua y sus costumbres, y la tierra a la que acababa de llegar — se preguntaba: ¿qué significa ser judío en esta nueva diáspora de elección?²⁰

La literatura escrita por los inmigrantes, primordialmente testimonial, plasmó tanto las vivencias del pasado como el horizonte de su encuentro con México y sus contactos iniciales con el nuevo mundo. Al descender del barco, el inmigrante cargaba, junto con su escaso equipaje, tanto una larga historia de miedos y persecución como un reciente pasado que la obligaban a inmigrar, los cuales se transformaron, en primera instancia, en uno de grandes temas de la literatura de la generación de los inmigrantes.

Así, por ejemplo, Jacobo Glantz señalaba en el primer poema escrito al llegar a México:

Yo vengo de una calle que no tiene nombre
Allí se instalaba cada año una feria
y cada año un pogromo.²¹

18 Cabe señalar que en el caso del exilio español en México, fue también la poesía el medio de expresión por excelencia de la generación inmigrante. Recuérdese, por ejemplo, a León Felipe, Luis Cernuda y Pedro Garfias.

19 Isaac Bashevis Singer, “Discurso de aceptación del Premio Nóbel Literatura 1978”, en: Joshua Fishman, *A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life*, New York, Mouton, 1981.

20 No existe hasta el momento ningún estudio amplio sobre la literatura en yídish de la primera generación de los inmigrantes judíos a México. Si bien cabe destacar la traducción realizada por Becky Rubinstein de algunos poemas de Jacobo Glantz, Isaac Berliner y Moisés Glikowsky y publicada bajo el título *Tres caminos. El germen de la literatura judía en México* (México, Ed. el Tucán de Virginia, 1997), el estudio introductorio resulta insuficiente para comprender la magnitud e importancia de esta creación literaria.

21 Citado en: Glantz, *op. cit.*, p. 177. Escrito originalmente en yídish y traducido por el propio autor.

Y agregaba en otro poema:

No podía ya más quedarme
 con tus ojos silenciosos, maternos.
 Hogares lejanos, ajenos,
 me llamaban, me atraían....
 Me dirigí a los caminos
 que me extendían las manos
 tómenme, llévenme
 adonde les plazca.²²

Moisés Glikowsky, por su parte, escribía:

En el silencio sepulcral de un despoblado,
 en la palidez de la nieve,
 al final de la ruta
 fulgura el negro sol de la tristeza...
 ¡Continúa tu camino!
 ¿Qué buscas aquí en la barbarie de noche y montañas?
 ¡Continúa tu viaje!²³

Ligados con lo anterior, arraigo y desarraigo fueron otros de los principales motivos literarios de este primer momento de la literatura de la inmigración judía en México. Desgarrado de su lugar de origen, el inmigrante posaba una mirada melancólica en el ayer, recordando el paisaje conocido, al tiempo que se enfrentaba con sonidos y calles desconocidos, se incorporaba a un mundo que aún no era el de él, y sus pies se hundían en el nuevo suelo: ¿guarida temporal o estancia definitiva?

Jacobo Glantz escribía:

¿Por qué eternizar
 en mi poesía
 la tierra de leyendas lejanas
 cuando la tierra que me vio nacer
 ya me es ajena?²⁴

22 Citado en: Bokser, Judit (coord.), *Imágenes de un encuentro*, México, UNAM, Tribuna Israelita, Comité Central Israelita de México, Multibanco Mercantil Probusa, 1992, 382 pp. Escrito en yídish y traducido por Paloma Sulkin.

23 Rubinstein, Becky *op. cit.*, p. 123. Escrito originalmente en yídish y traducido por Becky Rubinstein.

24 Rubinstein, *op. cit.*, p. 75.

Y agregaba:

No más extraviarse en aterciopelado césped,
en los valles primaverales de Ucrania.
Hace tiempo que te perdí, hogar mío,
¿a quién lanzaré mis lamentos?
No logro cantarte, ni describirte.
Tierra extraña, tierra de tumultuosas tempestades,
no habré de sumergirme en tu trópico salvaje.
Ajeno soy al verdor de tu yerba.
Ajenas me son tus alturas de nieve inmortal
ajeno, el horizonte de Ucrania a los ojos de mi hija.
Jamás gozaré de su alegría.
Jamás lograré adueñarme de sus lágrimas.²⁵

Y Moisés Rubinstein, a su vez, escribía:

México, recorro tus calles, que nunca pisaron mis antepasados,
deseo
poner sus pasos sobre tu suelo, mas no arraigan. Deambulo por una
ciudad
cuyo aliento me es extraño,
no nací en esta tierra;
ni siquiera en sueños te vi
y sin embargo te me has vuelto tan propia y cercana.
Dejé mi calle sin saber que la cambiaría por tus amplias avenidas.
Perdí mi aldea y deseo encontrarla aquí siquiera en mi ima-
ginación.
Mi país nunca fue realmente mío y ahora lo es menos.
Traigo en mí el aroma de mi medio desenraizado
y lo llevo en mis cuatro costados, en los que habita mi esqueleto.²⁶

Para los inmigrantes judíos, la lucha por la supervivencia constituyó, sin duda, una preocupación esencial. Se trataba de una situación amarga y difícil, pues eran pocas las opciones que tenían, dada la carencia de recursos y de profesión. Los inmigrantes se vieron obligados, pues, a una profunda readaptación de sus actividades laborales previas. El abonero judío que recorría las calles de México se convirtió en una figura familiar entre los sectores más modestos de la sociedad mexicana, y el comercio

25 Ibid., *ibid.*, p. 77.

26 Bokser, Judit: *Imágenes de un encuentro*, p. 104.

ambulante se filtró a la literatura a través de imágenes plenas de cotidianeidad.

Escribía Isaac Berliner:

Golpea Godl con una ramita
la puerta de madera.
A través de la barandilla
asoma la cara de una muchacha
de grandes ojos negros, encendidos como cobre rojizo
en una cara redonda,
e inmediatamente desaparece
dentro del negro agujero
de la casita de barro.
y Godl escucha una voz:
“¡Mamá
mamá, mamacita, llegó el alemán!”
El cuerpo enterrado en la oscuridad,
sólo una envejecida cara femenina
llena de arrugas
se asoma de la casita.
No se enoje, señor alemán
regrese mañana...
Y Godl continuó su camino
con el segundo, con el tercero.
con el décimo,
a través de valles y montañas.²⁷

Rostros anónimos, oscuros y ajenos, cientos de personajes escondidos, incrustados y petrificados desde décadas en las entrañas del país, saltaban al encuentro del inmigrante. Una realidad desconocida se desdoblaba para éste en asombro, y él la estudiaba, desconcertado, reinterpretaando sus contenidos sociales y culturales a la luz de su propia visión de mundo.

Así, el poeta Isaac Berliner escribía:

Una puerta abierta y en medio dos paredes cuarteadas,
una puerta abierta y adentro siete mujeres “palmean”
con sus manos morenas,
tortillas redondas de maíz, el pan de cada día.
Con sus caras morenas llenas de arrugas

27 Ibid., íbid., p. 124.

esculpidas en zigzag,
siete mujeres -ídolos de cobre y piedra-
cantan canciones tristes al ritmo de su palmear.
Un niño en el suelo envuelto en harapos
las acompaña con su llanto.
En medio de la casa, un horno cuadrado de barro gris,
sobre él una lámina negra que se quema con el rojo encendido.
Están siete mujeres ahí sin lecho ni hogar propio
horneando días enteros con canciones tristes el pan ajeno.²⁸

México, país en el que convivían el trópico, el mar acapulqueño, el mecimiento de los cocoteros de Veracruz, el desierto norteño y los cactus de San Luis Potosí, con sus paisajes, olores y sabores dispares, representaba un enigma a descifrar. ¿Cómo abrirse a los nuevos códigos culturales? ¿Cómo ser parte constitutiva del nuevo mundo?

El poeta Moisés Rubinstein lo expresaba de la siguiente manera:

México, tu aire llena mis pulmones, respiro los olores
de tus vientos semitropicales, paseo de noche por las calles escondidas
te hablo como si tú me pudieras responder:
Enigma inexplicable que eres, dime:
¿Dónde estoy? ¿Qué hago en tu espacio? ¿Quién eres?²⁹

De la antigua Europa los inmigrantes llegaban a la ciudad de México, una de las más antiguas de América, con sus siglos sobrepuestos, sus antiguos palacios, sus mercados que recordaban al viejo mercado de la antigua Tenochtitlán, su cultura popular y sus tradiciones recreadas en sus espaciosas plazas, etc. ¿Cómo dotar de significado a la ciudad? ¿Cómo aproximarse a ella, luminosa, tropical, e ininteligible?

Jacobo Glantz escribía:

¡Oh, ciudad de ciudades que me ha cautivado en su raudo paso!
Donde voy, donde estoy
me habla con voz demasiado estridente y nadie la escucha
nadie, nadie, como a mi copla.
Y la ciudad, ciudad de ciudades,
tan sólo me habla y me habla
con voz por demás estridente.

28 Ibid., *ibid.*, p. 108.

29 Ibid., *ibid.*, p. 104.

Y aquí, en el verde valle,
¿sabrá alguien dónde pernocta la calma?³⁰

A los inmigrantes judíos, la ciudad de México -ciudad-país que agoniza y resucita a diario, oscilante entre riquezas y miserias, resonancias placenteras y herejías- al mismo tiempo que los fascinaba, los indignaba por sus contrastes e injusticias. Así, por ejemplo, Jacobo Glantz escribía:

Cielo y flores
flotando en lago de espejos.
Montes y nativos
parque
y ocaso.
Cantos.
Góndolas doradas
se deslizan,
cortan trozos de sol y de cielo,
rayos de luz:
canales de Xochimilco.³¹

Y por su parte, Isaac Berliner escribía:

Ciudad de palacios, cajón de piedra
valle rodeado de una cadena montañosa.
Tus entrañas están llenas de salvajes contrastes
de soledad, de hambre, de alegría plena.
Corren a través de tus pavimentadas calles
tranvías y autos de prisa, impetuosos: posees sin embargo
callejuelas y sucios patios donde se revuelca harapiento el día.
Alberga tu vientre iglesias y templos
y casas de mármol y piedra construías.
En calles polvorientas, los hombres como gusanos,
en casuchas de barro, en pozos de inmundicias.
Oh, ciudad de palacios, portadora de la soledad,
se ha multiplicado tu peso sobre tus espaldas.
Tienes habitantes que duermen en mullidas camas
pero muchos más que yacen entre la tierra y la basura.³²

30 Rubinstein, *op. cit.*, p. 86.

31 Bokser, Judit: *Imágenes de un encuentro*, p. 134.

32 *Ibid.*, *ibid.*, p. 110.

Si el eje de tensión entre las vivencias del pasado y las del encuentro con México fue uno de los rasgos fundamentales de la literatura escrita por los inmigrantes, hubo un segundo eje de tensión dado por el tipo de encuentro que se dio entre la realidad nacional mexicana y el proceso de inserción de los judíos en ella. Si bien, como se ha señalado, México alentó en las primeras décadas del siglo la inmigración para favorecer su desarrollo, una tradición filosófica y política iniciada en el siglo XIX y que adquirió mayor fuerza en el siglo XX, identificaba sustancialmente la identidad nacional con el mestizaje, no sólo como dimensión étnica sino también como proyecto político. Uno de los elementos fundamentales en la búsqueda de integración nacional fue, precisamente, el modelo del mestizaje, encarnación del ideal patrio, como punto de partida para la disolución de las diferencias étnicas, base de la identidad nacional. En este sentido, la aspiración a la homogeneidad étnica se convirtió en sinónimo de mexicanidad, y una cultura monolítica y homogeneizante reforzó el concepto de “identidad nacional”.³³ En esta línea, la inmigración deseada fue la de aquellos grupos humanos que exhibiesen semejanzas étnicas y religiosas que favoreciesen su asimilación.³⁴

No fue éste el caso de la inmigración judía, comprometida con su propia continuidad histórica, religiosa y cultural. Si bien después de la revolución mexicana llegaron al país ciudadanos norteamericanos, españoles, árabes, antillanos, etc., el judío fue siempre el “otro”, el “extraño”, “extranjero”, es decir, quien no formaba parte de la identidad nacional; de allí que la presencia judía en México representase una otredad virtualmente imposible de asumir.

Pero, por otra parte, la homogeneidad condujo a la delimitación de los márgenes de integración de los judíos en el país, reforzada por el desarrollo autónomo, casi de enclave, de la comunidad judía en México. La vibrante vida cultural en la cual se insertó la creación literaria de los inmigrantes se dio fundamentalmente, como ya se ha señalado, dentro de los marcos de las instituciones comunitarias y en idioma yídish, el cual constituyó, ciertamente, un referente sustancial de identidad. El marco

33 Bokser, Judit: “Identidad nacional y política migratoria. El encuentro con el grupo judío”, en: *La Jornada Semanal*, México, 7 de febrero de 1993, pp. 9-36.

34 En el caso del protagonista de la novela de Martínez Assad, referida a la inmigración libanesa, éste exclama: “Si vivimos en México es porque los mexicanos han sabido y han querido compartir su pan con nosotros. Además, nos parecemos mucho y tenemos la misma religión”. Martínez Assad, Carlos, op. cit., p. 46.

comunitario fue, pues, el enclave desde el cual se observó al mundo mexicano circundante.

En esta línea, la realidad mexicana y la dinámica de inserción del grupo judío fueron procesos que corrieron de manera paralela durante largas décadas. La primera, sin violentar, pero también sin aceptar cabalmente a la otredad hebrea. La segunda, incluso al acercar la experiencia migratoria a la realidad del país, sin abandonar su tradición espiritual, ni su historia ni identidad colectivas. En este sentido, y de manera esencial, la literatura de la generación de los inmigrantes no fue solamente una literatura de minorías dentro del contexto mayoritario, sino que, más aún, fue absolutamente marginal dentro de las corrientes principales de la literatura mexicana de la época, a pesar de los vínculos que algunos escritores (por ejemplo, Jacobo Glantz) pudiesen haber tenido con figuras importantes de los medios artísticos y culturales del país.³⁵

El segundo momento: los hijos y nietos de inmigrantes

Fue necesario el largo transcurrir del tiempo para que el desencuentro entre la realidad mexicana y la del grupo judío pudiera llegar a su fin. Condición para ello la representó una sustancial modificación de la cultura política mexicana sustentada en un doble reconocimiento: en primer término, que la homogeneidad es virtualmente imposible cuando ya existen en la sociedad mexicana substratos culturales, étnicos y religiosos previos y, por tanto, una pluralidad religiosa, cultural y étnica *de facto* en su interior. En segundo término, que la diversidad (incluida la proveniente de la inmigración) puede enriquecer la configuración nacional de la sociedad. Por otra parte y al mismo tiempo, hijos y nietos de inmigrantes judíos nacidos ya en el país alcanzaban lugares importantes en la vida artística, intelectual, académica, profesional y política de México, trascendiendo los ámbitos comunitarios y generando aportaciones que forman ya parte de la cultura mexicana nacional.³⁶

35 Desde sus primeros años en México, Jacobo Glantz se relacionó con personajes importantes de la vida cultural e intelectual de México; entre ellos cabe mencionar a los pintores Diego Rivera (quien lo tomó como modelo para pintar a Trotsky), José Orozco, David Alfaro Siqueiros, Matías Goeritz, y a los escritores Homero Aridjis y Octavio Paz.

36 Cf.: Anhalt, Nedda: "Los premios", y Rabell Malkah: "Presencia judía en el teatro en México", en: *La presencia judía en México*, pp. 69-82 y 83-85, respectivamente.

En esta línea, una nueva generación de escritores, a la vez judíos y mexicanos, que acepta su pertenencia a México como derecho innato pero que también adopta la tradición de sus antepasados como parte constitutiva de su ser (ya sea comprendiéndolo como cosmovisión de mundo o como heterodoxia de un pensamiento libre) transforma las facetas monolíticas de la cultura nacional y crea una obra literaria que recupera la experiencia migratoria de sus padres o abuelos; pero ahora desde una nueva perspectiva: escribiendo en español, asumiendo al país como propio pero preguntándose desde allí sobre su legado judío, quizá no desconocido, pero tampoco próximo. A su mexicanidad agregan la búsqueda de sus raíces judías. Desde su incuestionable arraigo al lugar de su nacimiento intentan descifrar su pasado. En el marco de una historia nacional pluricultural, su herencia judía entreteje los mandamientos religiosos con los recuerdos folclóricos de sabores culinarios; sus fuentes judaicas provienen de historias familiares, de una leve educación judía o de instantáneas literarias, más que de un canon literario forjado en el idioma yídish del inmigrante.

Se da, así, en la literatura en torno a la inmigración judía a México, una extraordinaria paradoja. Si la generación de inmigrantes testimoniaba literariamente en un primer momento su experiencia desde una perspectiva profundamente enraizada en su compromiso espiritual con el judaísmo y desde una estructura grupal comunitaria, la literatura de las generaciones siguientes, en un segundo momento, recuperaba la experiencia de la inmigración desde su amplia inserción en la sociedad mexicana, pero con una nostalgia cultural, histórica y familiar tan profunda en búsqueda de su identidad y a una recuperación de su trayectoria histórica, que llevaba a una escritora como Margo Glantz a aseverar: “Todos, seamos nobles o no, tenemos nuestras genealogías”.³⁷

En ambos momentos se trata de una literatura que da voz a la “otredad”. En el primero se trata de la voz del inmigrante: extranjero en un país siempre ajeno y quien contempla el presente desde el pasado dejado atrás, descubriendo México. En el segundo, se trata de la voz de sus descendientes mexicanos nostálgicos de un territorio espiritual que no ha sido el suyo pero que sienten que les pertenece y a través de cuya memoria tienden puentes con su pasado generacional, cultural y familiar, reconstruyendo la relación entre la historia y su propia y mexicana contemporaneidad. Ellos recuperan una memoria trasminada por el

37 Glantz, op. cit., p. 15.

tiempo, recreándola desde su propia historia e interrogándose en torno a una pregunta fundamental: ¿qué significa no haber nacido en México y provenir de territorios geográficos y espirituales distintos?

Uno de los rasgos particularmente interesantes de este segundo momento de la literatura de la inmigración judía a México es el predominio de la autoría femenina. Salvo el caso de la novela de José Woldenberg, el resto de la creación literaria judeo-mexicana de las segundas o terceras generaciones en torno a la inmigración ha sido escrita por mujeres. Por otra parte, la poesía sigue siendo un género especialmente privilegiado. En el caso de Gloria Gervitz y Myriam Moscona, por ejemplo, la poesía tiene como centro la experiencia de las mujeres judías que, queriéndolo o no, inmigraron buscando horizontes nuevos al otro lado del mar. En el poemario de Gloria Gervitz, *Izkor*, el punto nodal son los recuerdos olvidados de las mujeres que llegaron al continente desgarradas por el exilio, el viaje sin retorno y la soledad. *Izkor* concentra la voz de una cadena de mujeres que, en su exilio, llevan en la palma de su mano líneas en las que se entrecruzan el olvido, la memoria y el encuentro con su nueva realidad.

Así, escribe Gloria Gervitz:

¿Adónde llegué?
 ¿Adónde había que llegar?
 Se me están olvidando los recuerdos.
 Las palabras.
 Qué sentido tienen los días si ya no puedo recordar.
 Ah nostalgias.
 Llegué en agosto.
 Desembarcamos en Veracruz.
 Nunca más me embarcaré en aquel mar tan soñado.
 ¿Qué es llegar?³⁸

Izkor no es solamente la biografía de una o varias mujeres, sino el recorrido de una generación de madres, abuelas e hijas, que hablan de la confusión del tiempo y del espacio y que llegaron a refugiarse a un mundo lejano a su idioma, a sus referencias, a sus costumbres, cargando una herencia cuidadosamente continuada.

Escribe Gloria Gervitz:

Ella que no sabía decir *Kaddish*

38 Gervitz, op. cit., p. 42.

despidiéndose en una estación de tren que después fue
bombardeada,
despidiéndose de padres y hermanos a quienes nunca más volvería
a ver.

No habría de regresar.
El niño duerme tranquilamente a su lado.
Más allá del mar
la otra orilla de la nostalgia.
Irá a morir al otro lado del mar.
Ésa es su única certidumbre.
Ella sólo escribió cartas que no se atrevió a enviar y
quedaron allí
arribadas, escritas en un yídish que ya nadie habla.
No tuvo las palabras para decir lo que sentía.³⁹

Remembranza testimonial, texto que intenta dar voz a los recuerdos que no puede callar, el poema *Izkor* de Gloria Gervitz recoge el doble legado de la autora. El texto está escrito desde “el vértigo de *Kol Nidrei*”, pero también desde “el color blanco de la lluvia en la Plaza del Carmen [donde] mi abuela [reza] el rosario de las cinco”. En el monólogo interior del poema, desde un estado de voluntaria ambigüedad entre la vigilia y el sueño, conviven la hostia junto al *Kaddish*, la ciudad de Kiev junto a la de Veracruz, la abuela paterna que emigró de Rusia y cierta “abuela poblana” católica. A los recuerdos bíblicos se unen recuerdos mexicanos; a lo ancestral, lo inmediato. El *shofar* canta en la Plaza del Carmen recuerdos y quejumbres, y las pequeñas aldeas de Europa Oriental desembocan en la ciudad mexicana de Guanajuato. *Izkor* recupera las oscuras figuras familiares del pasado como una manera de entender el presente; en este sentido, el poema hace desfilar los cantares de todas las generaciones pasadas, de todos los países y todos los idiomas. El trasfondo de la trama poética son esos recuerdos, pero también la conciencia judía y una consecuente situación de exilio. El poema de Gloria Gervitz arraiga en la vida de la tierra de su nacimiento pero reconstruye también, y de manera esencial, la condición de inmigrante judía en México, de la cual la poeta se asume como heredera.

A su vez, Myriam Moscona, autodefinida como hija de una larga cadena de extranjeros que, empujados por la guerra, vinieron a establecerse en América, re-elabora su pasado familiar e histórico, y

39 Gervitz, op. cit., p. 36.

recupera también el pasado en su libro *Las visitantes*, dándole voz a las múltiples generaciones que la precedieron y recreando la memoria de las mujeres -siempre migrantes, siempre de paso- que se debaten entre estancias y partidas, que miran el pasado para recordar lo que quedó atrás.

Escribe Myriam Moscona en uno de los fragmentos interrumpidos de su genealogía:

Habla un español aprendido en la posguerra
 limpia las paredes
 cuelga cuadros
 cambia el tapiz de su sillón:
 prepara la estenografía de su muerte.
 Su vejez
 avanza como la sangre en una arteria contraída.
 Sus muertos
 revividos en los marcos de Estambul.
 Retratos oscuros.
 Fotografías de una pareja
 abrazada en un jardín del mar.
 Una muchacha
 tomada de la mano de su hija.
 Las dos vestidas para el frío.⁴⁰

Sin embargo, si bien la poesía de Myriam Moscona se encuentra obsesionada por registrar el trasterramiento que le dio origen y con el cual se liga al tiempo de sus ancestros, su voz se desdobra, marcada por la visión simultánea de amor y enraizamiento en tierra mexicana.

Escribe Myriam Moscona:

Las hijas de extranjeras nacimos con agujas minuciosas.
 También nosotras crecimos en la adversidad
 y sonreímos con rictus previsibles.
 Si la guerra nos empujó del viejo continente
 un soplo nos condena a duplicar nuestra visión.
 Permanecemos a perpetuidad.
 Nos debatimos entre estancias y partidas.
 Deseamos dar a luz en la intemperie
 para que la sangre caiga en tierra firme
 hasta que las raíces se pierdan en la memoria.⁴¹

40 Moscona, op. cit., p. 36.

41 Ibid., íbid., p. 70.

recupera también el pasado en su libro *Las visitantes*, dándole voz a las múltiples generaciones que la precedieron y recreando la memoria de las mujeres -siempre migrantes, siempre de paso- que se debaten entre estancias y partidas, que miran el pasado para recordar lo que quedó atrás.

Escribe Myriam Moscona en uno de los fragmentos interrumpidos de su genealogía:

Habla un español aprendido en la posguerra
 limpia las paredes
 cuelga cuadros
 cambia el tapiz de su sillón:
 prepara la estenografía de su muerte.
 Su vejez
 avanza como la sangre en una arteria contraída.
 Sus muertos
 revividos en los marcos de Estambul.
 Retratos oscuros.
 Fotografías de una pareja
 abrazada en un jardín del mar.
 Una muchacha
 tomada de la mano de su hija.
 Las dos vestidas para el frío.⁴⁰

Sin embargo, si bien la poesía de Myriam Moscona se encuentra obsesionada por registrar el trasterramiento que le dio origen y con el cual se liga al tiempo de sus ancestros, su voz se desdobra, marcada por la visión simultánea de amor y enraizamiento en tierra mexicana.

Escribe Myriam Moscona:

Las hijas de extranjeras nacimos con agujas minuciosas.
 También nosotras crecimos en la adversidad
 y sonreímos con rictus previsibles.
 Si la guerra nos empujó del viejo continente
 un soplo nos condena a duplicar nuestra visión.
 Permanecemos a perpetuidad.
 Nos debatimos entre estancias y partidas.
 Deseamos dar a luz en la intemperie
 para que la sangre caiga en tierra firme
 hasta que las raíces se pierdan en la memoria.⁴¹

40 Moscona, op. cit., p. 36.

41 Ibid., íbid., p. 70.

Por otra parte, la prosa — en diferentes manifestaciones — ocupa también un lugar importante en la creación literaria de los descendientes de los inmigrantes judíos en México. Así, por ejemplo, el testimonio literario de Sabina Berman, dramaturga de notable éxito en el teatro mexicano,⁴² rescucita a su *Bobe*, traduciendo a través de ella las corrientes subterráneas de un judaísmo profundamente volcado sobre sí mismo. La nostalgia de Sabina Berman por su *Bobe* y por el mundo en que su abuela vivía inmersa, expresa la necesidad de buscar los orígenes de su propia identidad. El recuerdo de la *Bobe* -figura emblemática de una cultura diferente- la hace consciente de su propia realidad, carente de una mística que encuentra a Dios en la vida cotidiana. En su búsqueda de pertenencia, la escritora recrea literariamente la figura de la abuela y a través de ella, el río secreto de las infinitas generaciones de mujeres judías. La abuela es, en palabras de la escritora, una mujer:

... adherida a lo inmediato, a las cosas, a historias personales: no a la Historia... ella, la abuela, que el día de su boda dio siete vueltas en silencio alrededor de su esposo, como promesa de subordinación, y renunció a las opciones. En esas siete vueltas regresó el tiempo hasta el momento en que Eva sostenía en su mano la manzana del árbol del Bien y el Mal, y no la mordió, se la entregó, íntegra, a Adán.⁴³

El texto de Sabina Berman se convierte en una biografía personal en la que la autora se contrasta a sí misma — y a su madre: laica, secular, moderna y psicoanalizada — con la luminosidad interna de una mujer abnegada y tradicional que sacraliza cada detalle de la vida cotidiana en busca permanente del *Ein-Sof*. Detrás de la conquista de los nuevos espacios seculares y modernos que han marcado el tránsito desde la generación de los inmigrantes hasta sus descendientes, el testimonio de la escritora da cuenta de la exploración de sus orígenes judíos primigenios. El libro de Sabina Berman es, en esencia, un extenso *Kaddish* por la *Bobe* y su visión de mundo, simbolizada metafóricamente por su relato de viejas leyendas jasídicas, sus secretos en torno a los sufrimientos vividos en la guerra, la bendición en torno a las velas del sábado, la preparación religiosa de la comida, y los rituales cuatro terrones de azúcar con que le servía al abuelo su té.

42 Cuatro obras de teatro de Sabina Berman han merecido el Premio Nacional de Teatro otorgado por el Instituto Nacional de Bellas Artes.

43 Berman, op. cit., p. 59.

Por su parte, Margo Glantz también se pregunta por sus “genealogías” y, al hacerlo, se interroga por su propia identidad, la misma que reconoce un presente y un pasado judíos pero también una pertenencia profunda a México. En Margo Glantz se conjugan el alma judía y el alma mexicana. Profunda impresión le causan las persecuciones antisemitas en México en la década de 1930, de las que su padre fue víctima, pero también hace la primera comunión como parte de diversiones infantiles secretas; experimenta una intensa nostalgia gastronómica, pero simultáneamente reconoce la desolación que le producía no recibir juguetes el 6 de enero, fecha tradicional mexicana en la que se entregan regalos a los niños recordando la llegada de los Reyes Magos a Belén. La tradición de sus antepasados deviene referencia obligada, pero yuxtapuesta ahora con la incorporación a tradiciones y rituales esencialmente mexicanos. Escribe Margo Glantz al respecto:

Yo tengo en mi casa algunas cosas judías heredadas, un shofar, trompeta de cuerno de carnero casi mítica, para anunciar con estridencia las murallas caídas, un candelabro de nueve velas... También tengo un candelabro antiguo, de Jerusalén, que mi madre me prestó y aquí se ha quedado, pero el candelabro aparece al lado de algunos santos populares, unas réplicas de ídolos prehispánicos, unos retablos y unos monstruos de Michoacán... Y todo esto es mío y no lo es y parezco judía y no parezco y por eso escribo -éstas — mis genealogías.⁴⁴

Desde su presente mexicano, desde su exitosa inserción en los círculos académicos e intelectuales del país, desde sus dos matrimonios con no judíos -es decir, desde la distancia, la periferia, la heterodoxia- Margo Glantz se convierte en testigo de la inmigración de sus padres, inmigración que se convierte en historia simbólica de todos los inmigrantes. En la casa familiar, con una grabadora y en torno al rito compartido de la comida como fuente y pretexto para la charla, la escritora abre un álbum de familia -remontando el linaje a la tradición oral- fija los recuerdos de sus padres sobre su vida en Rusia, los avatares de su inmigración y, en el caso particular de Jacobo Glantz, la construcción de una existencia sustentada tanto en la cultura judía como en la participación en la vida cultural mexicana. El texto de Margo Glantz enlaza el viejo y el nuevo mundo, rescata tradiciones judías y las

44 Glantz, *op. cit.*, p. 20.

incorpora a este continente. Lo colectivo y lo individual se funden en un pasado que deviene historia íntima y memoria doméstica.

De aquellos judíos ucranianos a esta mexicana atípica se agolpan todas las historias, están presentes todos los exilios y desarraigos del pueblo judío, que Margo Glantz intenta revertir a través de la escritura. Las palabras le dan la posibilidad de territorializarse y su patria se funda, así, en los espacios en los que la memoria se vuelve relato. En un estilo que mezcla el testimonio, los recuerdos y la narración biográfica, Margo Glantz emprende una concienzuda y nostálgica búsqueda de los espacios distintos y lejanos de sus raíces y procedencias. La memoria se convierte, así, en un sedimento que imprime su huella sobre el presente, como también en un puente entre generaciones, orientado a evitar que un desvanecimiento momentáneo de la memoria se convierta en amnesia absoluta.

Si la sociedad mexicana había silenciado la presencia de los inmigrantes judíos en el país, con José Woldenberg (intelectual destacado y figura clave en el escenario político nacional) se le hace justicia a su invisibilidad. En su novela *Las ausencias presentes*, Woldenberg devuelve la palabra a los inmigrantes judíos, trazando a través de una figura ficticia, sin nombre, la biografía colectiva de la generación que inmigró. El autor parte de un supuesto inicial: la experiencia es imposible de transmitir, y menos aún a quienes provienen de una cultura distinta. Sin embargo, Woldenberg se apodera de esta experiencia reivindicando la palabra silenciada y reviviendo tiempos, imágenes y emociones de quienes, al emigrar, se encontraban entre dos horizontes: el presente y el pasado.

Como señala el protagonista: “Si bien ésta no parecía la tierra prometida, estaba seguro de que aquello no había sido el paraíso perdido”.⁴⁵

A través de una constelación de recuerdos imposibles de ordenar, el inmigrante ficticio de José Woldenberg entreteje su lengua, su tierra original, sus costumbres y su dolor con la otredad de su experiencia vital en un nuevo país, primero encontrado y luego elegido. Ubicado en la frontera entre dos aguas, el personaje de la novela -nueva metáfora de una biografía colectiva- se mueve entre el extrañamiento y el encuentro entre dos universos que giran en órbitas diferentes: el judío y el mexicano. El personaje de Woldenberg, como todo migrante, vive entre la cultura, el

45 Woldenberg, op. cit., p. 18.

idioma y la cotidianeidad de la que sale y aquélla a la que arriba; se integra paulatinamente al país en un proceso contradictorio, lento y errático.

Conservar las costumbres no impide que el personaje se acomode dentro del nuevo mundo. El judaísmo constituye para él, ciertamente, una indiscutible tabla de valores, pero la llegada a México significa la libertad para ejercerlos. Ubicado en la frontera entre dos aguas, el personaje de la novela aviva el fuego del recuerdo, entremezclando la historia de México y la vivencia de una inmigración que decanta sus propias raíces culturales y se confronta con la problemática recepción de la sociedad mexicana. Lo que había aparecido en la poesía escrita por la generación de los inmigrantes en yídish, y con ojos ajenos, aparece aquí en prosa y con las palabras de quien pertenece a una tercera generación: la llegada a Veracruz con el samovar y el descubrimiento de la luminosidad mexicana, el tránsito de la tradición religiosa a una secularización que deja atrás la barba ritual, el gusto por la carnosidad de las frutas sin comprender cabalmente la historia del país.

La novela de José Woldenberg revive acontecimientos distintivos de la historia mexicana a partir de la mirada del “otro”. Refiriéndose a la guerra cristera, por ejemplo, en la que a fines de la década de 1930 el gobierno persiguió a la Iglesia, señala el personaje: “Me invadía un sentimiento de misericordia mezclado con algunos gramos de alivio. Por el momento, los judíos eran los otros”.⁴⁶

Pero, al mismo tiempo intenta comprender cómo la sociedad mexicana visualiza al “otro” judío:

“En un camión rumbo a Laredo, va un hombre corpulento que al amanecer se envuelve en un manto blanco y en el brazo y la cabeza se enreda unas tiras de cuero. ¿Qué piensa y se imagina el resto del pasaje? Lo mínimo: que se trata de un loco. Por asuntos como ése, de vez en vez, me pregunto ¿qué somos los judíos a los ojos de los otros?”⁴⁷

Lo que José Woldenberg quiere subrayar desde su inserción en la vida nacional y, al mismo tiempo, desde su intensa empatía por el mundo judío de sus orígenes, es la posibilidad de la coexistencia, en México, de diferentes realidades culturales y religiosas. José Woldenberg se reconoce

46 Ibid, p. 36.

47 Ibid, *ibid.*, p. 53.

a sí mismo en la experiencia judía del inmigrante y, simultáneamente, en su pertenencia a un México que puede reconocer la pluralidad.

Dos generaciones después de la llegada de su abuelo, el escritor reconstruye su historia y se instala plenamente en el jardín de los suyos, al tiempo en que encuentra espacios para una pertenencia nacional que se modela para recibir y asimilar influencias diversas.

Conclusiones

La inmigración judía a México ha quedado plasmada en la memoria literaria en un doble momento. Por un parte, como expresión de una generación que llegó a un país mucho más comprometido con la unidad nacional que con la diversidad y la pluralidad. En esta línea, la creación literaria de esta primera generación -fundamentalmente poética- se dio en los ámbitos comunitarios, en idioma yídish, transmitiendo lo que fue una experiencia personal y colectiva marcada por el exilio, la vulnerabilidad y los dilemas de la llegada a un mundo nuevo y desconocido. Por otra parte, décadas después, cuando México atraviesa intensas transformaciones políticas que abren el espacio para el reconocimiento de la diversidad que, *de facto*, existe en su interior, hijos y nietos de inmigrantes crean una nueva literatura judeo-mexicana que asume una doble presencia: aporta su registro a la literatura mexicana desde la pertenencia incuestionable al país, al tiempo que se abre a sus orígenes judíos para encontrar los horizontes de su compleja y multifacética identidad. Ya sea como afirmación, frontera o rechazo, la herencia cultural e intelectual del judaísmo está presente, entretrejida con el arraigo a una sociedad y a un país que se asumen como plurales. Hoy, la literatura judeo-mexicana (cuya temática va, incluso, más allá de la experiencia de la inmigración), forma parte de la cultura nacional ocupando un lugar de absoluta visibilidad. Ella ha trascendido los ámbitos comunitarios y sus aportaciones forman parte tanto del mundo judío como del mexicano, enriqueciendo a ambos.

Dra. Silvia Schenkolewski-Kroll

Docente titular, Departamento de Ciencias de la Información, Universidad de Bar Ilan, y Escuela de Bibliotecología, Archivística e Información, Universidad Hebrea de Jerusalem; investigadora asociada, Instituto de Investigaciones Históricas del Keren Kayemet LeIsrael.

Lic. Enrique Testa

Profesor Titular de Derecho Comercial, Facultad de Derecho, Universidad de Chile; presidente del Consejo de Defensa Fiscal de Chile, bajo la presidencia de Salvador Allende.

Dr. Alfredo Tiomno Tolmasquin

Investigador y coordinador de información y documentación, Museo de Astronomía, Río de Janeiro.

Dra. María Encarnación Varela

Docente titular, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada; directora del grupo de investigación Estudios Judíos Contemporáneos.

Dra. Berta Waldman

Docente de Literatura Hebrea, Universidad de San Pablo; docente de Teoría Literaria, Universidad del Estado de Campinas.

Dra. Gilda Waldman

Docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México; miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Dr. Efraim Zadoff

Docente, Departamento de Historia Judía, Universidad de Haifa; coordinador de documentación de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en la Argentina.

Por otra parte, la prosa — en diferentes manifestaciones — ocupa también un lugar importante en la creación literaria de los descendientes de los inmigrantes judíos en México. Así, por ejemplo, el testimonio literario de Sabina Berman, dramaturga de notable éxito en el teatro mexicano,⁴² rescucita a su *Bobe*, traduciendo a través de ella las corrientes subterráneas de un judaísmo profundamente volcado sobre sí mismo. La nostalgia de Sabina Berman por su *Bobe* y por el mundo en que su abuela vivía inmersa, expresa la necesidad de buscar los orígenes de su propia identidad. El recuerdo de la *Bobe* -figura emblemática de una cultura diferente- la hace consciente de su propia realidad, carente de una mística que encuentra a Dios en la vida cotidiana. En su búsqueda de pertenencia, la escritora recrea literariamente la figura de la abuela y a través de ella, el río secreto de las infinitas generaciones de mujeres judías. La abuela es, en palabras de la escritora, una mujer:

... adherida a lo inmediato, a las cosas, a historias personales: no a la Historia... ella, la abuela, que el día de su boda dio siete vueltas en silencio alrededor de su esposo, como promesa de subordinación, y renunció a las opciones. En esas siete vueltas regresó el tiempo hasta el momento en que Eva sostenía en su mano la manzana del árbol del Bien y el Mal, y no la mordió, se la entregó, íntegra, a Adán.⁴³

El texto de Sabina Berman se convierte en una biografía personal en la que la autora se contrasta a sí misma — y a su madre: laica, secular, moderna y psicoanalizada — con la luminosidad interna de una mujer abnegada y tradicional que sacraliza cada detalle de la vida cotidiana en busca permanente del *Ein-Sof*. Detrás de la conquista de los nuevos espacios seculares y modernos que han marcado el tránsito desde la generación de los inmigrantes hasta sus descendientes, el testimonio de la escritora da cuenta de la exploración de sus orígenes judíos primigenios. El libro de Sabina Berman es, en esencia, un extenso *Kaddish* por la *Bobe* y su visión de mundo, simbolizada metafóricamente por su relato de viejas leyendas jasídicas, sus secretos en torno a los sufrimientos vividos en la guerra, la bendición en torno a las velas del sábado, la preparación religiosa de la comida, y los rituales cuatro terrones de azúcar con que le servía al abuelo su té.

42 Cuatro obras de teatro de Sabina Berman han merecido el Premio Nacional de Teatro otorgado por el Instituto Nacional de Bellas Artes.

43 Berman, op. cit., p. 59.

Por su parte, Margo Glantz también se pregunta por sus “genealogías” y, al hacerlo, se interroga por su propia identidad, la misma que reconoce un presente y un pasado judíos pero también una pertenencia profunda a México. En Margo Glantz se conjugan el alma judía y el alma mexicana. Profunda impresión le causan las persecuciones antisemitas en México en la década de 1930, de las que su padre fue víctima, pero también hace la primera comunión como parte de diversiones infantiles secretas; experimenta una intensa nostalgia gastronómica, pero simultáneamente reconoce la desolación que le producía no recibir juguetes el 6 de enero, fecha tradicional mexicana en la que se entregan regalos a los niños recordando la llegada de los Reyes Magos a Belén. La tradición de sus antepasados deviene referencia obligada, pero yuxtapuesta ahora con la incorporación a tradiciones y rituales esencialmente mexicanos. Escribe Margo Glantz al respecto:

Yo tengo en mi casa algunas cosas judías heredadas, un shofar, trompeta de cuerno de carnero casi mítica, para anunciar con estridencia las murallas caídas, un candelabro de nueve velas... También tengo un candelabro antiguo, de Jerusalén, que mi madre me prestó y aquí se ha quedado, pero el candelabro aparece al lado de algunos santos populares, unas réplicas de ídolos prehispánicos, unos retablos y unos monstruos de Michoacán... Y todo esto es mío y no lo es y parezco judía y no parezco y por eso escribo -éstas — mis genealogías.⁴⁴

Desde su presente mexicano, desde su exitosa inserción en los círculos académicos e intelectuales del país, desde sus dos matrimonios con no judíos -es decir, desde la distancia, la periferia, la heterodoxia- Margo Glantz se convierte en testigo de la inmigración de sus padres, inmigración que se convierte en historia simbólica de todos los inmigrantes. En la casa familiar, con una grabadora y en torno al rito compartido de la comida como fuente y pretexto para la charla, la escritora abre un álbum de familia -remontando el linaje a la tradición oral- fija los recuerdos de sus padres sobre su vida en Rusia, los avatares de su inmigración y, en el caso particular de Jacobo Glantz, la construcción de una existencia sustentada tanto en la cultura judía como en la participación en la vida cultural mexicana. El texto de Margo Glantz enlaza el viejo y el nuevo mundo, rescata tradiciones judías y las

44 Glantz, *op. cit.*, p. 20.

incorpora a este continente. Lo colectivo y lo individual se funden en un pasado que deviene historia íntima y memoria doméstica.

De aquellos judíos ucranianos a esta mexicana atípica se agolpan todas las historias, están presentes todos los exilios y desarraigos del pueblo judío, que Margo Glantz intenta revertir a través de la escritura. Las palabras le dan la posibilidad de territorializarse y su patria se funda, así, en los espacios en los que la memoria se vuelve relato. En un estilo que mezcla el testimonio, los recuerdos y la narración biográfica, Margo Glantz emprende una concienzuda y nostálgica búsqueda de los espacios distintos y lejanos de sus raíces y procedencias. La memoria se convierte, así, en un sedimento que imprime su huella sobre el presente, como también en un puente entre generaciones, orientado a evitar que un desvanecimiento momentáneo de la memoria se convierta en amnesia absoluta.

Si la sociedad mexicana había silenciado la presencia de los inmigrantes judíos en el país, con José Woldenberg (intelectual destacado y figura clave en el escenario político nacional) se le hace justicia a su invisibilidad. En su novela *Las ausencias presentes*, Woldenberg devuelve la palabra a los inmigrantes judíos, trazando a través de una figura ficticia, sin nombre, la biografía colectiva de la generación que inmigró. El autor parte de un supuesto inicial: la experiencia es imposible de transmitir, y menos aún a quienes provienen de una cultura distinta. Sin embargo, Woldenberg se apodera de esta experiencia reivindicando la palabra silenciada y reviviendo tiempos, imágenes y emociones de quienes, al emigrar, se encontraban entre dos horizontes: el presente y el pasado.

Como señala el protagonista: “Si bien ésta no parecía la tierra prometida, estaba seguro de que aquello no había sido el paraíso perdido”.⁴⁵

A través de una constelación de recuerdos imposibles de ordenar, el inmigrante ficticio de José Woldenberg entreteje su lengua, su tierra original, sus costumbres y su dolor con la otredad de su experiencia vital en un nuevo país, primero encontrado y luego elegido. Ubicado en la frontera entre dos aguas, el personaje de la novela -nueva metáfora de una biografía colectiva- se mueve entre el extrañamiento y el encuentro entre dos universos que giran en órbitas diferentes: el judío y el mexicano. El personaje de Woldenberg, como todo migrante, vive entre la cultura, el

45 Woldenberg, op. cit., p. 18.

idioma y la cotidianeidad de la que sale y aquélla a la que arriba; se integra paulatinamente al país en un proceso contradictorio, lento y errático.

Conservar las costumbres no impide que el personaje se acomode dentro del nuevo mundo. El judaísmo constituye para él, ciertamente, una indiscutible tabla de valores, pero la llegada a México significa la libertad para ejercerlos. Ubicado en la frontera entre dos aguas, el personaje de la novela aviva el fuego del recuerdo, entremezclando la historia de México y la vivencia de una inmigración que decanta sus propias raíces culturales y se confronta con la problemática recepción de la sociedad mexicana. Lo que había aparecido en la poesía escrita por la generación de los inmigrantes en yídish, y con ojos ajenos, aparece aquí en prosa y con las palabras de quien pertenece a una tercera generación: la llegada a Veracruz con el samovar y el descubrimiento de la luminosidad mexicana, el tránsito de la tradición religiosa a una secularización que deja atrás la barba ritual, el gusto por la carnosidad de las frutas sin comprender cabalmente la historia del país.

La novela de José Woldenberg revive acontecimientos distintivos de la historia mexicana a partir de la mirada del “otro”. Refiriéndose a la guerra cristera, por ejemplo, en la que a fines de la década de 1930 el gobierno persiguió a la Iglesia, señala el personaje: “Me invadía un sentimiento de misericordia mezclado con algunos gramos de alivio. Por el momento, los judíos eran los otros”.⁴⁶

Pero, al mismo tiempo intenta comprender cómo la sociedad mexicana visualiza al “otro” judío:

“En un camión rumbo a Laredo, va un hombre corpulento que al amanecer se envuelve en un manto blanco y en el brazo y la cabeza se enreda unas tiras de cuero. ¿Qué piensa y se imagina el resto del pasaje? Lo mínimo: que se trata de un loco. Por asuntos como ése, de vez en vez, me pregunto ¿qué somos los judíos a los ojos de los otros?”⁴⁷

Lo que José Woldenberg quiere subrayar desde su inserción en la vida nacional y, al mismo tiempo, desde su intensa empatía por el mundo judío de sus orígenes, es la posibilidad de la coexistencia, en México, de diferentes realidades culturales y religiosas. José Woldenberg se reconoce

46 Ibid, p. 36.

47 Ibid, *ibid.*, p. 53.

a sí mismo en la experiencia judía del inmigrante y, simultáneamente, en su pertenencia a un México que puede reconocer la pluralidad.

Dos generaciones después de la llegada de su abuelo, el escritor reconstruye su historia y se instala plenamente en el jardín de los suyos, al tiempo en que encuentra espacios para una pertenencia nacional que se modela para recibir y asimilar influencias diversas.

Conclusiones

La inmigración judía a México ha quedado plasmada en la memoria literaria en un doble momento. Por un parte, como expresión de una generación que llegó a un país mucho más comprometido con la unidad nacional que con la diversidad y la pluralidad. En esta línea, la creación literaria de esta primera generación -fundamentalmente poética- se dio en los ámbitos comunitarios, en idioma yídish, transmitiendo lo que fue una experiencia personal y colectiva marcada por el exilio, la vulnerabilidad y los dilemas de la llegada a un mundo nuevo y desconocido. Por otra parte, décadas después, cuando México atraviesa intensas transformaciones políticas que abren el espacio para el reconocimiento de la diversidad que, *de facto*, existe en su interior, hijos y nietos de inmigrantes crean una nueva literatura judeo-mexicana que asume una doble presencia: aporta su registro a la literatura mexicana desde la pertenencia incuestionable al país, al tiempo que se abre a sus orígenes judíos para encontrar los horizontes de su compleja y multifacética identidad. Ya sea como afirmación, frontera o rechazo, la herencia cultural e intelectual del judaísmo está presente, entretrejida con el arraigo a una sociedad y a un país que se asumen como plurales. Hoy, la literatura judeo-mexicana (cuya temática va, incluso, más allá de la experiencia de la inmigración), forma parte de la cultura nacional ocupando un lugar de absoluta visibilidad. Ella ha trascendido los ámbitos comunitarios y sus aportaciones forman parte tanto del mundo judío como del mexicano, enriqueciendo a ambos.

AARON ZEITLIN'S CUBAN EXILE

Alan Astro

Aaron Zeitlin (1898-1973), active in Warsaw before the start of World War II and in New York thereafter, is one of the rare poets to have written significant works in both Hebrew and Yiddish. Even more exceptionally in the context of the secularizing tendencies of modern Jewish literature, Zeitlin combined a keen knowledge of European classics with an assertion of faith steeped in the Kabbalah.

At the time of the Nazi invasion of Poland, Zeitlin found himself in New York, working on the play, *Esterke*, produced by the famous Yiddish actor and director, Maurice Schwartz. Its music was composed by Sholom Secunda, who had won great fame with the crossover hit *Bay mir bistu sheyn*, sung by the Andrew Sisters in an English rendition that conserved the Yiddish title and refrain.¹

Zeitlin's text of *Esterke* included lyrics to several songs, one of which might well be recognized to this day by a general American audience. The song in question, *Dona, dona* (originally called *Dana, dana, dana*), was popularized in the 1950s and '60s by the folksingers Theodore Bikel (in the Yiddish original) and by Joan Baez (in an English translation).²

This *gilgl fun a nign*, this "migration of a melody" – the performance of a Zeitlin song by the *chicana*, Joan Baez – is not the poet's sole connection to Latin America. After working on *Esterke*, Zeitlin departed for Cuba to await a permanent U.S. visa, and while there he penned some

1 The title is usually cited in the German spelling, *Bei mir bist du schön*.

2 The song is included in *Theodore Bikel Sings More Jewish Folk Songs* (Bainbridge Records, CD #BCD 2508, orig. released on Electra Records #EKS 7165 in 1959), *Joan Baez: Volume 1* (Vanguard Records, CD #VMD 2077). Baez's English version, *Donna donna*, was translated by Arthur Keves and Teddi Schwartz. For the original Yiddish lyrics, see *Dona, dona* in Eleanor Gordon Mlotek and Joseph Mlotek, eds., *Pearls of Yiddish Song* (New York: Education Department of the Workmen's Circle, 1988), p. 175.

poems. He placed most, but not all, of them under the rubric *In goles-Kuba* (“In Cuban Exile”).³

A student of Yiddish literature cannot neglect the avatars of a tune through time and space. Such transformations constitute the subject of one of the masterpieces in the language, the classic writer Y. L. Peretz’s story *A gilgl fun a nign* (“Migrations of a Melody”). Peretz recounts the intergenerational transmission of a Hassidic melody; as the tale ends, we wonder whether anything will remain of the tune or of its Jewishness, for the girl who sings it has been orphaned: *Di muter hot shoyt lang nit gelebt un der foter iz shoyt lang geven in Amerike* (“Her mother was no more among the living and her father had long ago emigrated to America”).⁴

The migration of a melody to far-off America is the subject of one of the poems Zeitlin wrote in Havana: *Karmensita, oder di doyres-keyt* (“Carmencita, or The Generational Chain” [1: 326-27]). Listening to a dark-skinned singer in a basement cabaret, the poet detects in her song *an alter al-khet, fartsaytishe kol-nidres* (“an old *al-khet*, *kol-nidres* from long ago” [1: 327]) – sounds of the *mea culpa* prayers intoned on Yom Kippur. In a forward to one of the volumes of his collected works, Zeitlin explains that the poem *Karmensita* is “based on the widespread, though academically unproved assumption that the *kol-nidre* melody comes from Marrano times in Spain” (2: xi). Yet just as we may wonder whether Joan Baez fully grasped *Dona, dona* as an allegory of Jewish fate, so the poet asks, “What could a Carmencita know” of the song she sings? (*Vos veys a Karmensita?* [1: 327]). However, the poet can decode – *ikh eyner veys* (“I know”) – the transgenerational Marrano message that the dark singer conveys: *Zingt oys Karmensita/ an umes groyn/ fun Shpanye biz Poyln* (“Carmencita sings out [or: Out of Carmencita sings forth (both readings are possible⁵)]/ a people’s terror/ from Spain to Poland”). The

3 Aaron Zeitlin, *In goles-Kuba* in *Ale lider un poemes*, 2 vols. (New York: Bergen-Belsen Memorial Press, 1967-70), vol. 2, pp. 317-32. Further references to these volumes will most often appear parenthetically in the text, in the form: volume number, followed by a colon, followed by a page number. Translations and ellipses are mine, unless otherwise noted.

4 Y. L. Peretz, “Migrations of a Melody”/ *A gilgl fun a nign*, in Sol Liptzin, trans. and ed., *Peretz* (New York: YIVO, 1947), pp. 264, 265.

5 *Karmensita*, as a foreign name, does not require the dative ending; *oys*, in Polish dialect, can mean “from, out of”; and Yiddish does not always require agreement in number between subject and verb, especially when the verb comes first.

parallel is clear: just as Sephardim escaped persecution by going to the New World, so the Yiddish poet from Warsaw finds safety in Havana.⁶

But how far does the analogy go? Is there any sense in which Zeitlin identifies himself as a Marrano? To answer that question, we must make an excursus through a long dramatic poem in which Zeitlin reworked the topos of the Spanish expulsion. Entitled *Dos yor 1492: a historishe fantazye* ("The Year 1492: An Historical Fantasy" [1: 304-12]), this poem takes the form of a conversation among three personalities: Christopher Columbus; the Iberian Jewish scholar and royal financier don Isaac Abarbanel; and Luis de Torres, the polyglot who underwent baptism one day before Columbus's departure, in order to become the Genoan's interpreter. According to some accounts, de Torres was the first European to set foot on Cuba and to use tobacco.⁷

Zeitlin's "The Year 1492" begins as don Isaac Abarbanel, whose attempts to bribe Ferdinand and Isabella have failed, curses Spain and enjoins Jews never to return. A proto-Zionist (and we must recall that Zeitlin was a profoundly committed Zionist), Abarbanel decrees the Jews must depart for the East, for that is where they belong. Alluding to the refusal portrayed in Psalm 137 to sing of Jerusalem in Babylon, Zeitlin has Abarbanel proclaim that it was a sin to have sought to praise God in a foreign land, and for that the Jews are being punished.

The *converso* Luis de Torres is far less sure of God's will, and even of His justice. He asserts: *Ven ikh bin Got, farakht volt ikh di knekht, / vos taynen eybik, az ikh bin gerekht* ("If I were God, I would despise those slaves/ who eternally claim that I am just" [1: 306]). Don Isaac is shocked by de Torres's profanation: *Vos lesterstu?* ("How dare you blaspheme?"), he responds. Yet such ambivalence toward God, which at once recognizes Him as the ultimate master and throws Him into question, might well be an eternal Jewish characteristic, an antinomianism at the core of Jewish belief. Far more certainly and relevantly, it is at the heart of Zeitlin's theology. "Being a Jew," he writes elsewhere, "means expecting to hear any day,/ even if you are a nay sayer,/ the blare of Messiah's horn" (*Zayn a yid heyst . . . / dervartn tsu hern a lyade tog/ (afile az m'iz a koyfer)/ s'kol fun meshiekhs shoyfer*).⁸ Note that Zeitlin is not asserting that the denial of God is wrong; rather, it is his own trust in

6 *A gilgl fun a nign* is also the underlying theme of Zeitlin's *Hesped af a sinsonte* ("Elegy to a *sinsonte*") (2: 326-28). A *sinsonte* is a species of songbird.

7 See, for example, Cecil Roth, *A History of the Jews: From Earliest Times Through the Six-Day War*, rev. ed. (New York: Schocken, 1989), p. 356.

8 Zeitlin, "To Be a Jew"/*Zayn a yid*, trans. Robert Friend, in Irving Howe, Ruth R. Wisse, and Khone Shmeruk, eds., *The Penguin Book of Modern Yiddish Verse* (New York: Penguin, 1988), p. 538.

God that he sometimes presents as scandalous.⁹ Zeitlin even has God, during the Holocaust, doubt His own existence, only to have it proven to Him by the glorious self-sacrifice of Janusz Korczak. (This is in the verse poem entitled *Yanush Kortshak* [1: 138-39]. Korczak, a world-renowned pediatrician heading an orphanage in the Warsaw ghetto, followed his charges to the gas chamber, even after the Nazis offered to spare him.)

Zeitlin's quarrel with God, while it may be universally Jewish or just plain universal, is also very Ashkenazic. Witness the oft-cited Yiddish proverb: *Az Got zol voynen af der erd, voltn im mentshn di fentster oysgeshlogn* ("If God lived on earth, people would break the windows of His house").¹⁰ If in "The Year 1492" the poet can be aligned with the proto-Zionist Abarbanel, there is also some parallel to be drawn between the polyglot Zeitlin (at home not only in Hebrew and Yiddish, but also in Polish, Russian, and English) and Columbus's interpreter Luis de Torres with his disputatious Ashkenazic mind-set.

In effect, de Torres asks: they want us to go east? *Af tsu lehokhes di goyim* ("to spite the Gentiles"; he does *not* say that, but he might as well), "let us travel even further westward" (that he *does* say: *lomir zhe nokh mayrevdiker forn* [1: 307]). "Sailing westward leads eastward," Zeitlin has Columbus proclaim (*Der veg tsum mizrekh – durkhn mayrev firt er* [1: 306]). The Genoan explorer (who for Zeitlin is definitely of Jewish background) maintains that "all roads lead" not to Rome, but "to Jerusalem" (*keyn Yerushelayim firn ale vegn* [1: 311]). From the viewpoint of Zeitlin's *conversos* in "The Year 1492," Judaism supplants Christianity, not vice versa.

In his 1929 play about the messianic figure Jacob Frank, Zeitlin condemns Frank's antinomianism: the path to redemption through sin, which led the would-be messiah to embrace Catholicism.¹¹ In "The Year 1492," Zeitlin judges Luis de Torres's apostasy far less harshly. First of all, it is moot: Columbus maintains that neither the waters of the baptismal font nor those of the sea can extinguish God's love for Israel. Secondly,

9 This is clear, for example, in a 1946 addendum to one of Zeitlin's Havana poems from 1939: *Koykhes eybershte, ir vet nokh vayzn, vayzn vos ir kent!! . . . / Vos hot ir shoyen vider ot do ongeshribn, ikh bet aykh, hilflozike hent, gram-shtramendike hent!?* ("Eternal forces, you will show, show what you can do! . . . / What have you once again just written, I ask you, / helpless hands, rhyming-shrhything hands!?" [*Lid mit a shpeterdiker tsushrift* (1: 54 [ellipsis in the original])]).

10 Nahum Stutchkoff, *Der oytser fun der yidisher shprakh* (New York: YIVO, 1991 [orig. ed. 1950]), p. 704, §606.

11 Zeitlin, *Yankev Frank: Drame in zeks bilder* (Vilna: Kletskin, 1929).

Zeitlin presents de Torres's actions as essential to the ultimate establishment of Jews in America. In prophetic tones, de Torres declaims toward the end of the poem:

S'kumt a tsayt –
 un visn vet men, az der yid de Tores
 iz fun zayn alter ume nisht antlofn.
 Oykh dort, in vaytn mayrev fun der velt,
 oykh dort, don Yitskhok, veln lebn yidn. (1: 312)

(There shall come a time,
 when they shall know that the Jew de Torres
 did not run from his ancient people.
 There too, in the far-off west of the world,
 there too, don Isaac, Jews will live.)

Now Zeitlin finds himself, like de Torres, in Cuba, where he meets someone who might well be a descendant of Columbus's interpreter. He narrates this encounter in the poem *Der gayego* ("The gallego"):

1 Fregt der alter gayego: ir zayt a khudio?
 2 – Gevis.
 3 – Oyb azoy – efsher veyst ir ver *ikh* bin?
 4 A yid tsi a goy? Dos katoylishe vayb mayns
 5 farshelt mir di yorn, vayl kh'shtam fun maranos.
 6 Kh'gey zeltn in kloyster. Iz zogt zi: derfar,
 7 tsulib dayne zind, du farsholtener umkrist,
 8 farzitst undzer tokhter. Zi makht mir dem toyt,
 9 dos vayb mayns, un knit rak far getsn un kusht
 10 di hent fun galokhim. Nu, khapt zi der tayvl.
 11 A yid bin ikh oykh nisht. Es brent nokh in mir
 12 a pakhed an alter, un kh'kon nisht farshteyn
 13 ayer kol-nidre ot do, in Havane.
 14 Nishto do, in ayer Yon-Kiper, keyn trenn.
 15 Nishto do di moyre far inkvizitorn.
 16 Der iker: nishto do di moyre far Got.
 17 Vi nor ir hot tsayt – azoy shpilt ir in kortn,
 18 un dortn,
 19 dort oybn, zitst Got un er tsornt. Un gornisht.
 20 O, vos iz gevorn, zogt, vos iz gevorn
 21 mit aykh, ir khudios? Keyn shpur nisht fun shrek.
 22 Me hot gor in gantsn far Got nisht keyn moyre
 23 un oykh nisht, lehavdil, far inkvizitorn,

24 vos konen zikh plutsling bavayzn in keler.
 25 Vu keler, ven keler? Der tog iz a heler
 26 un di sinagoge bay aykh a geroyme.
 27 Ikh eyner hob moyre nokh alts. In khaloymes
 28 bay nakht ze ikh shayters: me firt mikh tsum fayer. (2: 322-23)

1 (The old *gallego* asks: “Are you a *judío*?”
 2 “Certainly.”
 3 “If so, perhaps you know who *I* am?
 4 A Jew or a Gentile? That Catholic wife of mine
 5 curses me, because I descend from Marranos.
 6 I seldom go to church. So she says to me: ‘It’s
 7 because of your sins, you accursed non-Christian, that
 8 our daughter stays single.’ She’ll be the death of me,
 9 that wife of mine, who kneels before idols and kisses
 10 the hands of priests. So, let the devil take her.
 11 Nor am I a Jew. There still burns within me
 12 an old dread, and I can’t understand
 13 your *kol-nidre*, here in Havana.
 14 On your Yom Kippur here, no tears are shed.
 15 You know no fear of inquisitors.
 16 Most of all: there’s no fear of God.
 17 Whenever you have time, you play cards,
 18 and there,
 19 up there, God sits and grows wrathful. So what.
 20 “And what has become, tell me, what has become
 21 of you *judíos*? No trace of fear.
 22 No fear whatsoever of God
 23 or (excuse the comparison) of inquisitors
 24 who can suddenly raid your hideout.
 25 What hideout? Which hideout? Today it is bright out
 26 and your temple’s nice and roomy.
 27 I, on the other hand, am still afraid. I dream
 28 at night of autos-da-fé: I’m led to the pyre.”)

In regard to the title, Zeitlin is a poet who likes annotating his works, and in footnotes to the poem he defines the word *judío* as *yid* and, more surprisingly, glosses the term *gayego* as *Shpanyer* (“Spaniard”). Thus he displays a familiarity with the Spanish spoken in the Caribbean isles, where this term meaning a native of Galicia, Spain (not Galicia, Poland) may refer metonymically to any Spaniard.

However, early twentieth-century Cuba had welcomed a significant

number of *gallego* immigrants in the strict sense of the word, and Jews found themselves on occasion in competition with merchants among the *gallegos*.¹² Moreover, Spanish Galicia had actually been home to some Jewish communities. One rather fanciful account advances the joint theses of Columbus's Galicianness and Jewishness, despite his presumably Genoan background ("la galleguidad [y] el origen judío de Colón, fuese o no genovés").¹³

Such considerations notwithstanding, nothing assures us that the encounter Zeitlin depicts in *Der gayego* is based on a real incident. Whatever politically correct Judeophilia may now exist in Latin America, in 1939 things were different. No doubt, "Cuba's overall record in permitting [Nazi-era Jewish] refugees to enter was among the best in the world."¹⁴ Yet though anti-Semitism did not flourish on the island, certain factors promoted it there: a general mistrust (in the wake of the Spanish civil war) of possible leftist elements among European newcomers; and Nazi propaganda efforts, which culminated in the well-known fate of the St. Louis, which had sailed into Havana harbor. That ship, loaded with German Jews, was refused docking privileges by the Cuban authorities. Its passengers returned to Europe, where they met the fate of all Jews under the Nazis.

In such a context, would a Cuban Catholic of Spanish origin have wished to foreground his Jewish descent? The generic label Zeitlin affixed to the poem "The Year 1492" – "An Historical Fantasy" – may likewise apply to *Der gayego* as well. Just as I detect in the other poem Zeitlin's identification with the *converso* de Torres, so in *Der gayego* we cannot situate the poet solely in the voice that protests assuredly of his Jewish identity. We have to see Zeitlin in the Marrano as well. After all, the confident Jew is allowed to speak just one word, *gevis* ("certainly," in verse 2), whereas the religiously ambiguous figure has the floor in the near-entirety of the poem.

The Marrano is neither fully Jew nor Gentile, but has elements of both. In what sense would Zeitlin, the most religiously Jewish of significant Yiddish poets, have been Christianized? Yiddish modernism was characterized by a Christological obsession. It suffices to recall Sholem

12 See Robert M. Levine, *Tropical Diaspora: The Jewish Experience in Cuba* (Gainesville: University of Florida, 1993), pp. 17-18, 56.

13 José Ramón Onega, *Los judíos en el reino de Galicia* (Madrid: Editora Nacional, 1981), p. 437.

14 Levine, *Tropical Diaspora*, p. 132.

Asch's once immensely popular novels on Jesus, Chagall's wartime depictions of crucified Jews, and Lamed Shapiro's pogrom tale entitled *Der tseylem* ("The Cross").¹⁵ Zeitlin was far less welcoming to this crypto- and not-so-crypto-Christianity, but he was not free of it. The recently-deceased luminary in the field of Yiddish, Professor Chone Shmeruk of the Hebrew University, studied Zeitlin's presentation of the crucified Jesus in *Esterke* at length.¹⁶ Similarly, in Zeitlin's *Lid fun nokh-Maydankesher emune* ("Poem of Faith after Maidanek" [1: 129]), Christology is evident in the reference to Hitler as *anti-meshiekh* ("the anti-messiah"), corresponding to the Antichrist. In Zeitlin's prose poem *Yanush Kortshaks letster gang* ("Janusz Korczak's Final Path" [2: 43-93]), which praises anew the Warsaw ghetto pediatrician, there are elements that seem supremely Christian: an emphasis on trusting, child-like faith, which reminds us of Matthew 18:3: "Except ye be converted, and become as little children, ye shall not enter into the kingdom of heaven"; and an exalted contemplation of the faces of dead children, which recalls the Catholic cult of the bodily relics of saints. Similarly, Chateaubriand, the French Romantic defender of Christianity, became convinced of God's existence upon viewing the face of his recently deceased father.¹⁷ With regard to *Yanush Kortshaks letster gang*, it does not seem coincidental that Janusz Korczak has the same initials as Jesus Christ in Polish; moreover, the expression *letster gang* ("final path") permits associations with the *via dolorosa*. Christological themes are also present in Zeitlin's *Der galekh shlogt zayn Got* ("The Priest Beats his God" [1: 327-28]) and *A sheyn moralish lid fun Khanele der meshumedes* ("A Beautiful Moral Song of Hannah the Apostate" [2: 479-80]). There is another poem by Zeitlin about a young woman apostate, who wonders about the incomprehensible prayers her father mutters (*Lid fun a meshu-*

15 See, for example, Sholem Asch, *Der man fun Natseres* (New York: Kultur-farlag, 1943), trans. Maurice Samuel, *The Nazarene* (New York: Putnam, 1939); Chagall's 1943 painting *Yellow Crucifixion*; and Lamed Shapiro, *Der tseylem* in *Di yidische melukhe un andere zakhn* (New York: Yiddish Lebn, 1929), pp. 137-61, trans. Curt Leviant, "The Cross" in *The Jewish Government and Other Stories* (New York: Twayne, 1971).

16 Chone Shmeruk, *The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature: A Case Study in the Mutual Relations of Two Cultural Traditions* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, Hebrew University, 1985), pp. 98-106.

17 This is recounted in fictionalized form in François-René de Chateaubriand, *René in Atala, René, Les aventures du dernier Abencérage*, ed. Fernand Letessier (Paris: Garnier Frères, 1962), p. 190.

medes [1: 392-93]). She should perhaps be compared to the old maid daughter expiating her father's origin in *Der gayego*.

Let us now consider how Zeitlin could have identified with the Marrano's incomplete Jewishness. It has often been pointed out how many Jews who had settled in Cuba – not necessarily the refugees from Hitler, but the Yiddish-speaking community already established there – saw the island as a *pis-aller*, an alternative to the United States, whose stringent quotas had banned them. These Jews, as one contemporary Yiddish account put it, chose to “make their America in Cuba,” to create a simulacrum of the United States on Cuban soil.¹⁸ The Marrano – and by extension Zeitlin – cannot identify with the comfort of these *gringo*-ized Jews and their roomy proto-suburban synagogue. If the Jews are such, then neither the *gallego* nor Zeitlin can consider himself a Jew.¹⁹

In this regard, Zeitlin's choice of the word *sinagoge* in verse 26 is telling. I translated it as “temple,” because the term “synagogue” already denotes something traditionalistic in English. In Yiddish, only a reform temple would be a *sinagoge*. A traditional place of worship would be a *shul*, a *beys-medresh*, a *kloyz*, a *shtibl*. An unassuming Hassidic prayer house might indeed be less like the Havana *sinagoge* and more like where the Marrano prefers to pray: a *keler*, which I translated as “hide-out,” to get the rhyme with “today it is bright out” (verse 25: *Vu keler, vos keler? Der tog iz a heler*). Actually, *keler* means “cellar,” and one must remember that Carmencita sang her Yom Kippur-like tune in a basement cabaret: [*Zi*] *zingt in kabaret./ Kelerdik-maranish/ tsitert in ir shpanish/ an alter al-khet* (“[She] sings in the cabaret./ Cellar-like, Marrano-like,/ there trembles in her Spanish/ an old *al-khet*” [1: 326]).

Carmencita's lament is far more moving than the synagogal liturgy in verse 13 of *Der gayego*: *ayer kol-nidre ot do, in Havane* (“your *kol-nidre*, here in Havana”). Underground Judaism is more authentic than the official variety. Not surprisingly, therefore, the crypto-Jew is acutely aware of the danger imminent in 1939. While the unconscious Ameri-

18 Quoted in Levine, *Tropical Diaspora*, pp. 20, 179.

19 Levine expounds upon the irreligiosity of the island's Yiddish speakers, many of whom had arrived in “the peak years of Cuban immigration, 1919-21”: “The first Ashkenazic synagogue, Adas Israel, opened only in 1925. Even the president of the Orthodox synagogue kept his store open on Saturday” (*Tropical Diaspora*, pp. 26, 23). Zeitlin may have also had in mind the reform temple of the United Hebrew Congregation, an organization founded in 1906 by American Jews settling in Cuba.

canized Jews play cards (verse 17), the Marrano knows that Israel's fate is to be led to the fire (verse 28).

Given Zeitlin's identification with the *gallego*, we may wonder whether we should take the reference to Galicia in its Polish sense. Strictly speaking, Zeitlin was a Varsovian, not a Galician; born in Byelorussia, he calls himself a Lithuanian Varsovian: *a Litvaki a Varshever (In suke* [32]). But in the loose parlance of American immigrant Jewry, one was either a *Litvak* (a Lithuanian, i.e. Russian, Jew) or a *Galitsyaner* (commonly speaking, a Jew from anywhere in Eastern Europe outside the former Tsarist empire). Zeitlin, speaking in Polish Yiddish dialect, would have assuredly been called a *Galitsyaner* by at least some of the coreligionists he came across as he worked on *Esterke* in New York. (Another possible play on words with respect to the *alter gayego*, as the Marrano is called in verse 1: he can be seen as Zeitlin's *alter ego*, his *alter goyego* [sic]; the lexeme *goy* is vocalized as *gay* in the pejorative appellation of non-Jewry as *dos gayes*.)

The poet's rejection of identification with the Americanized Cuban Ashkenazim reminds us of the various poems in which Zeitlin, after his return to New York, criticized American Jewry for its self-confidence and vulgarity. For example, in *Meshiekh un der rabay* ("The Messiah and the Rabbi" [1: 456-57] – note the English word, rather than *rov*), Zeitlin mocks a wealthy rabbi, reconstructionist or conservative: Reverend Kenneth Knepl, with a *voylerishn kapl/ af a voylerishn kepl* ("a mischievous skullcap/ on a mischievous head"), is taken to task for inveighing against the ancient Jewish belief in the coming of the Messiah. Similarly, there is Zeitlin's poem *Af an azkore-ovnt* ("At a Commemorative Evening"), where a speaker derives a facile lesson of tolerance from the Holocaust:

Vi gut er veyst tsu *hendlen* di keys
 fun di zeks milyon!
 Vi fayn er kon
derlangen troyer!
 Nisht umzist iz er a loyer. (1: 98 [emphasis in the original])

(How well he knows to *handle* the case
 of the six million!
 How finely can he
deliver sadness!
 Not for naught is he a lawyer.)

In this regard, *Der gayego* most resembles Zeitlin's *Monolog in pleynem yidish* ("Monologue in Plain Yiddish" [1: 98-104]), a *tour de force* from 1945 written in Anglicized Yiddish. In this monologue, the poet records

what he has supposedly heard from another Jew from Warsaw, one who had come to the United States several decades before he had. At first, as in *Der gayego*, there would seem to be little basis for identification between the poet and the interlocutor whose words he reports. Zeitlin's compatriot tells him that it is pointless to write in Yiddish: *Dzhuish iz shlekht op bay undz ... Svitsh tsu an ander layn, Mister Zaytlen* ("Jewish is bad off by us ... Switch to another line, Mr. Zightlen"²⁰).

Yet as the poem goes on, the earlier immigrant emerges as a figure for Zeitlin, feeling as the poet that something within him has been annihilated with the Jews of Warsaw. Similar to the *gallego* wavering between Judaism and Christianity, Zeitlin and his plain-speaking New York Jew are on the threshold between life and death: *Bot enihau,/ geshtorbn, geshmorbn – a lebn makht ir?* ("But anyhow,/ died, *shmyed* – do you at least make a living?" [1: 101]). If the *gallego*'s spouse is literally a Gentile, the simple New York Jew's wife might as well be one: she *veykt zikh afn bitsh* ("goes sun-worshiping on the beach," we might say nowadays), *un s'hot nisht keyn yidishn tam* ("and that has no Jewish flavor to it" [1: 100]). Like the *gallego* who bemoans in verses 16 and 22 the lack of fear of God among the Jews in Havana (*nishto do keyn moyre far Got; in gantsn far Got nisht keyn moyre*), so the *Galitsyaner* in New York asks: *Vu shtekt do ergets Got?/ In der alter heym iz er geven,/ zol er dzhost in Amerike nisht zayn?* ("Where is God hiding here?/ He was in the old country./ Is He just not in America?" [1: 103])

For the Jews who would "make their America in Cuba," the United States was Zion. The Jewish refugees awaiting visas in Havana in the late 1930s were less confident in their vision of the New World. The earlier immigrants, often young and filled with optimism, had chosen to embark upon new lives; the Hitler-era refugees frequently arrived after their lives had been broken. Thus while Zeitlin hails America in one poem as *dos gute land* ("the good land" [2: 321]), in another poem a refugee's long-awaited visa to the United States becomes a *vize tsum opgrund* (a "visa to the abyss" [2: 326]).

Like the *gallego* caught between Judaism and Christianity, like the

20 Zeitlin, *Ale lider un poemes*, vol. 1, p. 99. The Z of the poet's name is pronounced like *ts*, and the *ei* is pronounced (in standard Yiddish) like the *ey* in the English word *hey*. The Varsovian is at once inauthentically Americanizing the poet's name (regarding the Z) and most authentically rendering it as a Polish Jew would (regarding the *ei*, which he pronounces as an *ei* in German, and which I render in the text as *igh*).

plain-speaking New York Jew who is neither dead nor alive, the émigrés in “Visa to the Abyss” are *tsvishn der velt un yener velt* (“between this world and the beyond” [2: 326]). Their difficulties loom all the greater in direct proportion to the decline in the number of visas available: *Un vos shtarker di tsores – alts karger di vizes./ Host a lebn gelebt – un vu iz es, vu iz es?* (“The greater the troubles, the fewer the visas./ You’ve lived a life: where is it, where is it?” [2: 326]). In Zeitlin’s Polish dialect, the words *vu iz es?* (“where is it?”) would be pronounced *vi iz es?*, producing a rhyme with *vizes* (“visas”).

Vi iz es? can also mean “How is it? What’s it like?” This is precisely the question regarding America asked in another Havana poem by Zeitlin, *Der alter Her Ginter* (“Old Herr Günther” [2: 330-31]). Herr Günther, with his Gentile-sounding name, is like the baroness in Freud’s famous joke: the doctor refuses to take her labor pains seriously, so long as she cries out “Ah mon Dieu, que je souffre” in French, and “Mein Gott, mein Gott, was für Schmerzen” in German. Only when she screams, in true *Galitsyaner* Yiddish, “Ai, waih, waih,” does the doctor concede, “Es ist Zeit” (“It is time”).²¹ Similarly, Herr Günther in Zeitlin’s poem mixes Yiddish into his German as he expounds upon his wariness of the United States, to which he has finally obtained his long-awaited visa:

... Vos toyn mir denn diese
Papiere? Ikh hob angst. O, Gott, wie zet denn oys
 dieses Amerika? Vi shtelt men dort a fus?
 Vi efnt men a tir? Arop fun shif –
 Un shoyn Amerike?²²

(... Of what use to me are these
 papers? I’m afraid. Oh God, just what is
 this America like? How does one set one’s foot down there?
 How do you open a door there? Just get off the ship –
 and already you’re in America?)

21 Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* in *Gesammelte Werke*, 6th ed. (Frankfurt: Fischer, 1987), vol. 6, p. 87. The Yiddish is erased in the English translation, which makes the joke incomprehensible: *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1960), p. 81.

22 Zeitlin, *Ale lider un poemes*, vol. 2, p. 331. In transcribing the Yiddish, I have spelled German words as such and italicized them.

Note particularly the passage from the German term “Amerika” to the Yiddish *Amerike*.

Herr Günther wonders to what purpose he has waited so long:

*So ist das ganze lebn, –
hot Ginter tsugegebn tif batsart.
Immer vart men un vart, un ven men krigt –
fregt men: af vos hob ikh gevart? (2: 331)*

(“That’s all of life for you,”
Günther went on to say, deeply troubled.
“You keep waiting and waiting, and when you get what you
wanted,
you ask: ‘What was I expecting?’”)

In *Dos ani-maymen-gezang* (1: 113-14), Zeitlin extols the martyrs who went to the gas chambers intoning *Ani-maymen* (“I believe”), the hymn based in Maimonides’ twelfth principle: “I believe with perfect faith in the coming of the Messiah and, though he tarry, in spite of all this I will await him daily, that he should come.”²³ In a rather aggadic disregard of chronology, Zeitlin has the doomed Jews awaiting redemption even *after* they have died:

[Zey] zingen far der shkhite: ikh tu gleybn
in onkum fun dem goyel dem gegartn –
un vel af yener zayt nokh vartn. (1: 114)

([They] sing before the slaughter: “I do believe
in the coming of the yearned-for redeemer –
and shall continue waiting for him in the beyond.”)

Despite the message of faith, one can detect despair in the notion that one must wait for redemption even after death.

Like Herr Günther, Zeitlin wonders at times what he has been waiting for. This emerges clearly in a poem apposite to our meeting here,²⁴ entitled *Ruf tsu Yerushelayim* (“Call to Jerusalem” [2: 357]). In this poem from 1968, Zeitlin asks why he stays in New York and does not settle in the reunited Holy City. Of course, he is seventy years old by then, but

23 Translated i'ן Roy A. Rosenberg, *The Concise Guide to Judaism: History, Practice, Faith* (New York: Mentor, 1990), pp. 124-25.

24 This paper was originally read in Jerusalem on August 3, 1997, at the Twelfth World Congress of Jewish Studies.

that's not the answer he gives. Instead, Zeitlin muses: Does he remain far from Jerusalem because he desires even greater mercies from the heavens? Is it because he has grown accustomed to the travails of Diaspora and its 1900-year-old wait for redemption? The final reason he advances convinces me the most: "Perhaps it is . . ./ because I know that even complete redemption/ could not justify/ the burning of my people." Or in Yiddish:

Efsher derfar . . .
 . . . vayl ikh veys, az oykh geule fule
 iz nisht bekoyekh tsu farentfern
 mayn folks farbrent vern? (2: 357)

Complete redemption is not complete. The *converso* is not quite converted. Zeitlin places some two-score poems under the phrase *Netsekh Yisroel* ("Israel's Eternity" [1: 215-331]), yet he portrays Jews who have survived the years of Catastrophe – himself included – as not entirely alive. I shall end with Zeitlin's forthright expression of his paradoxical view of things in a poem about the Caribbean. It is entitled simply *Shures geshribn in Kuba* ("Lines Written in Cuba" [2: 331]):

The sea is full of unrest even while the sun rests.
 Though resting in silent brilliance,
 the sea pursues in thirsty longing
 the undulating tail of a thought,
 which is both yes and no,
 which keeps on fading,
 but knows no fading.
 It's way, way off – grab it!

Or in Yiddish:

Der yam iz ful mit umru oykh in zunru.
 Afile az er rut in shtiln blank,
 yogt er zikh mit dorshtikn farlang
 nokh dem khalyedikn ek fun a gedank,
 vos iz i yo, i neyn,
 un halt in eyn fargeyn –
 un veys nisht fun fargang.
 Folg mikh a gang – un fang! (2: 331)

LISTA DE COLABORADORES

Dra. Edna Aizenberg

Docente titular y jefa del Departamento de Estudios Hispánicos, Marymount Manhattan College, Nueva York.

Lic. Mordechai Arbell

Historiador; investigador asociado, Instituto Ben-Zvi y asesor del Ejecutivo del Congreso Judío Mundial.

Dr. Alan Astro

Docente de Lenguas y Literaturas Modernas, Trinity University, San Antonio, Texas.

Dra. Margalit Bejarano

Docente, Departamento de Estudios Españoles e Iberoamericanos; investigadora, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalem; investigadora asociada, Instituto de Investigaciones Históricas del Keren Kayemet LeIsrael.

Dra. Graciela Ben-Dror

Docente, Departamento de Historia Judía, Universidad de Haifa e Instituto Superior de Formación Docente *Oranim*; investigadora, Instituto Stephen Roth para el Estudio del Racismo y el Antisemitismo, Universidad de Tel Aviv.

Dra. Sonia Bloomfield Ramagem

Docente de Geografía y Antropología, Universidad de Brasilia; docente, Montgomery College, Maryland.

Dr. Günther Böhm

Director emérito, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.

Dra. Elisa Cohen de Chervonagura

Docente de Letras, Facultad de Filosofía y Letras y codirectora de proyectos de investigación, Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Tucumán; investigadora adjunta, CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

Dr. Yossi (Jorge) Goldstein

Historiador independiente; director de proyectos para docentes jerárquicos de la diáspora y asesor en formación y capacitación docente, Departamento de Educación Judía Sionista, Agencia Judía para Israel.

Lic. Beatriz Kushnir

Doctorante, Universidad del Estado de Campiñas; docente de Historia, Universidad Federal Fluminense, Niteroi, Río de Janeiro.

Dra. Helena Lewin

Docente, Universidad Federal Fluminense; directora del Centro de Estudios Judaicos, Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Lic. Avraham Milgram

Doctorante, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalem; director de investigaciones, Museo del Holocausto *Yad Vashem*, Jerusalem.

Dr. Moshé Nes-El

Historiador independiente, Jerusalem.

Dra. Rosa Perla Raicher z"l

Investigadora, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalem.

Dra. Nancy Rozenchan

Profesora de Literatura Hebrea, Universidad de San Pablo; traductora.

Lic. Gilda Salem Szklo z"l

Docente de Literatura Brasileña, Universidad Federal, Río de Janeiro.

Dr. Leonardo Senkman

Docente, Departamento de Estudios Españoles e Iberoamericanos; investigador, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalem.

Dra. Silvia Schenkolewski-Kroll

Docente titular, Departamento de Ciencias de la Información, Universidad de Bar Ilan, y Escuela de Bibliotecología, Archivística e Información, Universidad Hebrea de Jerusalem; investigadora asociada, Instituto de Investigaciones Históricas del Keren Kayemet LeIsrael.

Lic. Enrique Testa

Profesor Titular de Derecho Comercial, Facultad de Derecho, Universidad de Chile; presidente del Consejo de Defensa Fiscal de Chile, bajo la presidencia de Salvador Allende.

Dr. Alfredo Tiomno Tolmasquin

Investigador y coordinador de información y documentación, Museo de Astronomía, Río de Janeiro.

Dra. María Encarnación Varela

Docente titular, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada; directora del grupo de investigación Estudios Judíos Contemporáneos.

Dra. Berta Waldman

Docente de Literatura Hebrea, Universidad de San Pablo; docente de Teoría Literaria, Universidad del Estado de Campinas.

Dra. Gilda Waldman

Docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México; miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Dr. Efraim Zadoff

Docente, Departamento de Historia Judía, Universidad de Haifa; coordinador de documentación de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en la Argentina.