

## SEFARAD Y LA HISPANIDAD: EL PAÍS MEDIEVAL DE LAS TRES CULTURAS COMO CABEZA DE PUENTE POLÍTICO-CULTURAL DE ESPAÑA EN AMÉRICA LATINA

Norbert Rehrmann

“Ningún otro pueblo”, escribe Werner Krauss<sup>1</sup> “ha intentado de modo tan apasionado leer su destino presente en las manecillas de su reloj histórico”. Puede que Krauss, tan amigo de las formulaciones apodícticas, exagerase un poco. Lo que no puede negarse es el papel medular que ha ocupado permanentemente la historia –y, en particular, la época que aquí se aborda– en el discurso político de España. El país medieval de “las tres culturas” y, en lugar destacado, las razones que llevaron a su traumático final aún consiguen encender los ánimos hoy en día,<sup>2</sup> ya sea en la disputa historiográfica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz sobre los judíos y los moros en el Medievo español, que dividió al exilio de 1939 y que todavía en los años sesenta y setenta tuvo una enorme repercusión en la Península;<sup>3</sup> o bien con motivo de las celebraciones del V Centenario del “descubrimiento” de América en 1992, al socaire de las cuales se organizó también “Sefarad 92”, un conjunto de actos sobre la significación histórica y contemporánea de la historia de las tres culturas y que desató toda una serie de reacciones polémicas; o, por último, en la encendida controversia que se registró a fines de los años noventa sobre la forma y el contenido de las clases de historia.

Los ejemplos ilustran que las manecillas del reloj de la historia de Krauss siguen girando. En el mecanismo del reloj, por seguir con el mismo símil, ciertamente han intervenido siempre numerosas manos.

- 1 Werner Krauss, *Spanien 1900-1965. Beitrag zu einer modernen Ideologegeschichte*, Múnich-Salzburgo 1972, p. 17.
- 2 Por mencionar sólo un ejemplo, recuérdense las polémicas tesis de Benzion Netanyahu (*Los orígenes de la Inquisición española*, Barcelona 1999; original inglés 1995) sobre los móviles, a su entender racistas, de la Inquisición española.
- 3 Miguel Ángel de Bunes-Ibarra, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de una minoría marginada*, Madrid 1983.

Para muchos no se ha tratado sólo de leer la hora exacta. No menos importante para ellos ha sido determinar personalmente el tiempo histórico o –como destacó Eric Hobsbawm,<sup>4</sup> precisamente basándose en España– inventarlo. En relación con América Latina, la “invención de las tradiciones”, sobre todo desde la independencia política de las colonias, se ha revelado especialmente ficticia, pero en ningún caso ineficaz: el mito difuso de la madre patria, “Plaza Mayor de más de veinte naciones” –en palabras de un famoso defensor de la Hispanidad–,<sup>5</sup> ha procurado un nutrido arsenal de leyendas histórico-culturales, que se ha convertido en el sillar básico de la identidad nacional y ha servido a intereses político-económicos o, al menos, estaba llamado a servir a ellos.

Con la famosa “campana sefardí” de Ángel Pulido, el más conocido redescubridor de los Españoles sin patria –por utilizar el título de su libro–,<sup>6</sup> también el pasado judío del país (incluyendo asimismo el musulmán) se convirtió definitivamente en baza histórica de la Hispanidad, sobre todo con respecto a América Latina. A diferencia de la cuestión tan frecuentemente abordada de las relaciones culturales entre España y América Latina, que, en lo que a los siglos XIX y XX se refiere, han sido objeto asiduo de numerosos estudios,<sup>7</sup> las facetas judeosefardíes del panhispanismo<sup>8</sup> en lo que atañe a América Latina son en gran parte desconocidas, y ello pese a que, incluso desde el punto de vista latinoamericano, han sido siempre un elemento importante de la estrategia histórico-cultural y de las identidades culturales a uno y otro lado del Atlántico. Por lo demás, ambos, tanto el filosefardismo español como el caleidoscopio ideológico del panhispanismo, fueron en general bastante congruentes: tanto los portavoces del filosefardismo, entre los que se cuentan incluso notables representantes de la derecha intelectual,<sup>9</sup>

4 Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona 1998, p. 25 ss.

5 Norberto Rehrmann, *Lateinamerika aus spanischer Sicht. Exilliteratur und Panhispanismus zwischen Realität und Fiktion (1936-1975)*, Fráncfort/M. 1996, p. 76.

6 Ángel Pulido, *Españoles sin patria y La raza sefardí*, Madrid 1905.

7 Rehrmann, *Lateinamerika...*, p. 24 ss.

8 El término de “panhispanismo” incluye tanto la noción conservadora reaccionaria de “hispanidad” como la liberal de “hispanismo”.

9 Entre otros, Giménez Caballero; véase N. Rehrmann, “Los sefardíes como anexo de la Hispanidad: Ernesto Giménez Caballero y *La Gaceta Literaria*”, en Albert Mechthild (ed.), *Vencer no es convencer. Literatura e ideología del fascismo español*, Fráncfort/M. 1998, pp. 51-76.

como los estrategas del panhispanismo esperaban de una “Commonwealth española” ventajas económicas, políticas y culturales para su país. En este sentido, el filosefardismo fue siempre una especie de sección subordinada de la Hispanidad; una estrategia político-cultural *pro domo sua*, que, en lo que a América Latina se refiere, muestra, no obstante, una serie de particularidades relevantes.

Los primeros indicios que ponen de manifiesto el interés de España por los judíos latinoamericanos, fundamentalmente por los sefarditas de allí, se encuentran en el citado libro del senador liberal Ángel Pulido. Se trata de la carta<sup>10</sup> de un escritor sefardí oriundo de Colombia que interesó al autor de *Españoles sin patria* ante todo por su “amor hispano”. De hecho –así se desprende de la carta–, el sefardita colombiano era un ferviente partidario de la “reconciliación” entre España y América Latina, “la gran familia hispana”. A Pulido, empeñado en la regeneración económica de su país, puede que le gustara sobre todo la referencia del colombiano a “mi práctica comercial” y su propuesta de velar por los intereses económicos de España: “Ni por un instante dudo que usted verá en estas ligeras observaciones”, resume su propuesta, “mi franco y sincero deseo de que se estrechen más y más los lazos que unen América a España [...]”. Pulido podía estar satisfecho, pues la carta del sefardita colombiano (en años posteriores se sumaron otras, también procedentes de otros países de América Latina) abría, como él había deseado, perspectivas inesperadas: si el filosefardismo de fines del siglo XIX se había concentrado casi exclusivamente en la comunidad sefardí de los Balcanes, ahora se atisbaba un nuevo horizonte en Occidente. Tan sólo unos años después del desastre de 1898, era aparentemente un alentador destello de esperanza.

En los tres decenios siguientes, ambos movimientos, el panhispanismo en general y el filosefardismo en particular, experimentaron un vertiginoso auge periodístico e institucional.<sup>11</sup> Del papel concreto que el pasado tricultural y los judíos latinoamericanos pudieron tener en ese periodo, tenemos hasta la fecha, sin embargo, muy pocos datos. Se sabe, por ejemplo, que el popular autor Vicente Blasco Ibáñez, que se contaba entre los filosefarditas más célebres de su tiempo, interpretaba la temática judeosefardí, tomando en cuenta el pasado de las tres culturas, como un importante elemento de la Hispanidad. En un ciclo de conferencias que dio en Buenos Aires en 1909, la España de las tres culturas, “hervidero de

10 Pulido, *Españoles...*, p. 509 ss.

11 Rehrmann, *Lateinamerika...*

razas en cuya mentalidad tanto influyeron los árabes y los judíos [...]”, tal como lo formuló,<sup>12</sup> ocupaba por tanto un lugar preeminente. La “superioridad étnica” que atribuyó a los habitantes de la Argentina, en comparación con otros países del continente,<sup>13</sup> también se refería por lo demás a los judíos argentinos: “Son gauchos, verdaderos gauchos”, escribió en alusión al escritor judío Alberto Gerchunoff, de quien conocía su recién publicado volumen de relatos *Los gauchos judíos*.<sup>14</sup> Aunque Blasco Ibáñez, como acertadamente señaló Rafael Cansinos-Assens,<sup>15</sup> no era en el fondo “amante de los judíos”, los consideraba de gran utilidad, en concreto como embajadores culturales de la Hispanidad. Se sabe, además, que la influyente *Gaceta Literaria*, editada por Ernesto Giménez Caballero a fines de los años veinte, se concebía como portavoz del movimiento panhispanista y filosefardí, como su propio subtítulo, “ibérica-americana-internacional”, revela, con respecto sobre todo a América Latina.<sup>16</sup>

De algo más de información disponemos, en cambio, sobre el periodo franquista, particularmente de su segunda mitad. En su fase temprana, a fines de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta, el asunto de los “judíos en América Latina” resultaba controvertido, principalmente en dos aspectos: en razón del exilio español y por la relación de los países latinoamericanos con Israel. Ambas cuestiones contribuyeron a que el régimen tratase la temática judía en América Latina en un primer momento con recelo, incluso con desdén. Una de las razones que alimentaron las aversiones antihebreas de la diplomacia franquista fueron los contactos, reales o supuestos, de intelectuales españoles en el exilio con organizaciones judías – una animadversión que reavivó aún más el viaje de Golda Meir a América a comienzos de los años cincuenta. Las actividades antiespañolas de la diplomacia israelí en el ámbito de influencia “natural” de la política de la Hispanidad no eran del agrado del régimen franquista, porque, como expone Haim Avni,<sup>17</sup> algunos países

12 Vicente Blasco Ibáñez, *Crónicas de viaje (1894-1902)*, en *Obras completas* IV, Madrid 1978, p. 1193.

13 Vicente Blasco Ibáñez, *Argentina y sus grandezas*, Madrid 1910, p. 76.

14 *Ibid.*, pp. 100, 404. Blasco Ibáñez.

15 Rafael Cansinos-Assens, *Los judíos en la literatura española*, Buenos Aires 1937, p. 54.

16 Rehrmann, “Los sefardés...”.

17 Haim Avni, “Los judíos y Franco en 1949: un desencuentro mistificado”, *Encuentros en Sefarad*, Ciudad Real 1987, p. 400.

latinoamericanos eran “tenaces oponentes al régimen de Franco y muy fieles amigos de Israel” y en 1949, en las Naciones Unidas, junto con México, Panamá, Israel y otros países, votaron en contra del levantamiento del embargo – unas condiciones de partida no especialmente favorables para que los valedores de la Hispanidad emprendieran una ofensiva de aproximación a los judíos latinoamericanos. Y así debieron de considerarlo evidentemente los estrategas del franquismo: “El ‘arma sefardí’, instrumento de la política española”, escriben Marquina y Ospina,<sup>18</sup> “era una espada de dos filos que únicamente debía utilizarse cuando existiese la certeza de que no pasaría a manos extrañas”. Por este motivo, la Dirección General de Relaciones Culturales adscrita al Ministerio de Asuntos Exteriores, siguió, por ejemplo, con gran cautela la iniciativa de algunos intelectuales judíos de fundar un Instituto de Cultura Hispano-Judía.<sup>19</sup> Una preocupación similar se hizo patente en 1960 a propósito de “la presión judía en el Tercer Congreso de Academias de la Lengua Española” en Bogotá. Dicha “presión” se puso de manifiesto, entre otras cosas, en el hecho de que, a propuesta de Menéndez Pidal y con el apoyo del presidente de la Real Academia, del director del Instituto Arias Montano y de Blas Piñar –a la sazón director del Instituto de Cultura Hispánica–, el Instituto de Estudios Sefardíes fuera aceptado como participante oficial en el congreso. Si ya esta decisión fue vista con recelo por parte de algunos representantes del núcleo duro del Ministerio de Asuntos Exteriores, la propuesta, apoyada igualmente por Menéndez Pidal,<sup>20</sup> de suprimir del diccionario académico algunos términos peyorativos como “judiada”, “fariseo”, “marrano”, etc. suscitó abierto rechazo y en la práctica fue desestimada con la vaga indicación de que iba a someterse a un examen más minucioso.

Los dos casos citados subrayan la idea de que, en efecto, el “arma sefardí” desde el punto de vista de las corrientes franquistas mayoritarias era una espada de doble filo. En lo referente a América Latina sobre todo, porque posiblemente hubiera socavado el monopolio cultural de la Hispanidad que España pretendía arrogarse, por ejemplo con la infiltración premeditada de elementos ideológicos que se atribuían al “cosmopolitismo” de numerosos judíos y a los intelectuales españoles del exilio, sus supuestos aliados. Pero no sólo los últimos estaban bajo

18 Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX. La acción exterior*, Madrid 1987, p. 299.

19 *Ibíd.*, p. 298.

20 *Ibíd.*, p. 300.

sospecha de urdir, junto con intelectuales judíos, “campañas antiespañolas”: inclusive las actividades de círculos manifiestamente afectos al régimen eran controladas con mirada vigilante; “Blas Piñar, director del Instituto de Cultura Hispánica, incluso hubo de acceder [en 1957] a no publicar un número monográfico de *Mundo Hispánico* dedicado a los sefarditas (incluso los de América Latina) por la oposición del Ministerio de Asuntos Exteriores”.<sup>21</sup>

Pese a todo, en años posteriores la mayoría parecía decidida a utilizar la “espada de doble filo”. Como ilustran varios trabajos de las Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes –organizado en 1964 en Madrid por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas–, la tentación de acaparar a los sefarditas que vivían en América Latina para servir a las ambiciones de la Hispanidad fue indudablemente grande. El artículo más claro en este sentido salió de la pluma del autor judeoargentino León S. Pérez. En su trabajo titulado “El área de sefardización secundaria: América Latina”, el autor dirigía su atención a “un área muy importante de alrededor de unos cien mil judíos sefarditas en toda América latina”.<sup>22</sup> Como ya sugiere el título, Pérez curiosamente no ve el mayor potencial de una ofensiva en favor de la Hispanidad –o por lo menos no de manera primordial– en las comunidades tradicionales sefardíes del subcontinente sino en “todos los askenazitas y sefarditas que emigraron a América Latina. De manera que el área de sefardización secundaria significa el nuevo contacto, la reiniciación de un diálogo con un ámbito expansivo de la cultura española, el que se refiere ahora a América latina”.<sup>23</sup> En otros términos: el interés principal del apologista argentino de la cultura española en América Latina se centra en los judíos de procedencia no sefardí que emigraron a América Latina a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Sobre las razones de su preferencia, precisa: “[...] el grupo judío en la condición de la sefardización primaria es un grupo que podemos titular cerrado, con una predominación religiosa estricta; el grupo de la sefardización secundaria de América Latina, es un grupo abierto, en donde el viento religioso está reemplazado por factores cohesivos de orden internacional [...]”. Por consiguiente, los segundos – así se puede inferir– se integran de modo mucho más fácil en el edificio ideológico de la Hispanidad que el “grupo primario”. Pero el autor

21 *Ibíd.*, p. 302.

22 En Jacob Hassan (ed.), *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid 1970, p. 143.

23 *Ibíd.*, p. 144.

también considera a éstos como potenciales destinatarios de una estrategia de rehispanización, sobre todo porque en ellos se puede constatar “una enorme reticencia a entrar masivamente en el marco de la cultura latinoamericana”.<sup>24</sup> No obstante, con los asquenazíes como cabeza de puente, según el autor, esa “reticencia” se puede explotar en bien y provecho de España: “¿Podemos crear alguna especie de diálogo, reiniciar algún diálogo entre los distintos grupos sefarditas y su viejo tronco originario, España, para la reconstrucción de este proceso? Evidentemente, sí [...]”.<sup>25</sup> El judeoargentino defensor de la Hispanidad, que todavía habla de “las veintiuna repúblicas latinoamericanas [en] el ámbito de una creación cultural española”,<sup>26</sup> mientras que en lo relativo al reconocimiento de la heterogeneidad cultural de América Latina la corriente mayoritaria de la Hispanidad peninsular se mostraba ya –aun a su pesar– mucho más prudente,<sup>27</sup> considera una ofensiva cultural del panhispanismo entre los judíos latinoamericanos tanto más perentoria cuanto que también el panamericanismo –concretamente “la invasión del idioma inglés”– no permanecía inactivo, y la “colisión de grupos culturales”<sup>28</sup> en general aconsejaba obrar con celeridad. En conjunto, se muestra convencido de que “[...] los judíos askenazitas encuentran España en Latinoamérica, y deben integrarse a esta España”.<sup>29</sup>

Los entusiastas pronósticos de futuro fueron por lo visto compartidos por numerosos portavoces de la Hispanidad peninsular. Así, Blas Piñar, antiguo director del Instituto de Cultura Hispánica (ICH), creía saber que “el mundo sefardí tiene conciencia clara del momento que vive: o se injerta en la Hispanidad o desaparece”. El autor se mostraba además convencido de que “el recuerdo de España se ha mantenido vivo entre los sefardíes a través de los siglos”; ahora sólo se trataría de reforzar las fuerzas de coherencia “de la gran familia hispánica”, en particular en lo relativo al idioma.<sup>30</sup>

Con esa intención el ex director del madrileño ICH tenía en mente la fundación de una Academia de la Lengua y Cultura Sefardíes, que sin

24 *Ibíd.*, p. 145.

25 *Ibíd.*, p. 147.

26 *Ibíd.*, p. 144.

27 Rehrmann, *Lateinamerika...*

28 Hassan, *Actas...*, p. 148.

29 *Ibíd.*, p. 146.

30 *Ibíd.*, pp. 183, 184.

embargo “no prosperó”.<sup>31</sup> Según se desprende del informe de una comisión del congreso, más bien se veía al propio ICH como el marco institucional idóneo para emprender una ofensiva cultural: “Como resumen, la Comisión estima necesario que el mundo sefardí entre oficialmente a formar parte del ámbito abarcado por el Instituto de Cultura Hispánica. Con ello se evitará la pérdida para la Hispanidad de un importante sector que, a pesar de las desfavorables condiciones, nunca ha dejado de sentirse parte integrante de ella”.<sup>32</sup>

Ni siquiera tras el fin del franquismo, cuando el concepto hispanocentrista de Hispanidad se fue transformando paulatinamente en una versión del “hispanismo”, más liberal y mucho más atenta a la diversidad cultural de América Latina,<sup>33</sup> remitió el interés político-cultural por los sefarditas. La expresión más patente de este interés –y aquí sólo me refiero al plano institucional–<sup>34</sup> fue el ciclo de conferencias, mencionado al principio, celebrado en el marco de “Sefarad 92”.<sup>35</sup> Sin embargo, la importancia concreta que los organizadores atribuyeron al judaísmo latinoamericano está tan poco investigada como el restante abanico de actividades político-culturales, ante todo el compromiso del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Madrid con las comunidades judías repartidas entre México y Chile.

¿Cómo reaccionaron los intelectuales latinoamericanos, y especialmente los judíos, a estas estrategias político-culturales de España? Sobre esta cuestión, que por atañer al éxito o al fracaso de estas estrategias es de importancia capital, disponemos igualmente sólo de información muy deficiente; las voces latinoamericanas citadas hasta ahora, desconocidas

31 *Ibíd.*, p. 185.

32 *Ibíd.*, p. 620.

33 Norbert Rehrmann, “Heldenepos oder Begegnung zweier Welten? Lateinamerikanische und spanische Stimmen zur 500-Jahr-Feier”, en *Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft*, 10 (octubre 1991), pp. 962-972.

34 En lo referente a la significación periodístico-literaria del asunto, véase la parte final de mi estudio *Das schwierige Erbe von Sefarad: Juden und Mauren in der spanischen Literatur und Geschichtsschreibung. Von der Romantik bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, Fráncfort/M 2002.

35 Norbert Rehrmann, “Das Andere als das Eigene: Maurisches und jüdisches Spanien im Umkreis von Sefarad 92. Stimmen aus Literatur, Presse und Politik”, en *Loccumer Protokollell*; 60, 1998, pp. 54-73.

en gran medida, aportan en este sentido más bien poco.<sup>36</sup> Las lagunas que en esta materia todavía existen en la investigación resultan especialmente sorprendentes, puesto que la confrontación con la “herencia española” –el asunto de las tres culturas y la España de la Inquisición– estaba ya, por así decir, en la cuna del discurso sobre la identidad latinoamericana. Así, en la obra de Domingo Faustino Sarmiento, ambos aspectos son omnipresentes; por ejemplo, en sus impresiones de viaje en el decenio de los cuarenta del siglo XIX, en que el ilustre visitante de España se ve enfrentado a cada paso<sup>37</sup> con las consecuencias tardías del fanatismo religioso y, casi con la misma frecuencia,<sup>38</sup> hace notar el destruido legado de moros y judíos –“los bárbaros cristianos lo destruyeron todo”. La España contemporánea, según Sarmiento, ha cambiado muy poco desde 1492: “El odio a los extranjeros hoy, es el mismo que expulsó a los judíos y a los árabes”.<sup>39</sup> Naturalmente, no es un observador imparcial el que habla en esta frase: para Sarmiento, España o las tradiciones españolas en América Latina eran sinónimo de “barbarie”, que él –en la Argentina, pensando sobre todo en sus adversarios conservadores y clericales– quería superar.<sup>40</sup> En este sentido, su crítica del fanatismo histórico es, más que otra cosa, un medio para lograr un fin, y por ello es tan ambivalente como su imagen general de los judíos, que en modo alguno está libre de estereotipos.<sup>41</sup> No obstante, Sarmiento, en sus obras tardías, se cuenta

36 Son además sumamente fragmentarias, por no decir casi inexistentes, las investigaciones globales que se ocupan de la imagen general de España entre los intelectuales latinoamericanos y sus reacciones ante las actividades político-culturales de la antigua *madre patria* – premisas culturales que, como se desprende de las investigaciones realizadas hasta el momento (Leonardo Senkman, “Imágenes especulares de España/Sefarad en autores argentinos 1883-1929”, en Mario E. Cohen y Celina A. Lértora Mendoza [eds.], *Cinco siglos de presencia judía en América. Actas del encuentro internacional*, Buenos Aires 2000), han influido constantemente en la imagen de España de los autores judíos. A excepción de estudios puntuales y referencias más bien asistemáticas en las investigaciones globales sobre el panhispanismo peninsular (Rehrmann, *Lateinamerika...*), es muy poco lo que se conoce.

37 Domingo F. Sarmiento, *Obras completas*, Buenos Aires 1949; tomo V, *Viajes por Europa, África y América 1845-1847*, pp. 141, 157, 164, 175 .

38 *Ibíd* 176, 179, 185.

39 *Ibíd* 183, 186.

40 Senkman, “Imágenes...”, p. 472.

41 A este respecto, habla por ejemplo repetidas veces de “las riquezas que habían acumulado por el comercio y la usura los judíos de España” (*Obras...*, tomo XXXVII,

entre los primeros y más conocidos autores de la América Latina postcolonial que rindió homenaje al pasado hebreo de España. Incluso tres decenios después de su viaje a España, atribuía a los judíos españoles el mérito de haber formado parte de aquellos “cosmopolitas [y] excelentes conductores de civilizaciones” que se habían ganado el reconocimiento cultural “en los siglos de mayor ignorancia de Europa”.<sup>42</sup> Por ejemplo, en lo tocante a la literatura española: “Es capital”, escribe, remitiéndose, por cierto, al historiador de la cultura español Amador de los Ríos,<sup>43</sup> “la influencia que en las letras españolas ejercieron los judíos, siendo de ellos los primeros libros escritos en castellano, y los creadores de la ortografía”. Aunque el reconocimiento de los logros del judaísmo peninsular<sup>44</sup> no significó reconciliación alguna con la España católica, Sarmiento contribuyó, pese a todo, de forma indirecta y, con toda seguridad, sin proponérselo a que la imagen de España en posteriores autores judíos perdiese en alguna medida sus matices sombríos. Así, no es casual que su visión de los judíos españoles fuera reeditada por primera vez en 1919 en la revista judeoargentina Israel – sólo tres meses después de los disturbios antisemitas de la Semana Trágica en la Argentina.

A lo que parece, la visión crítica sobre el final de la historia de las tres culturas que puede verse en Sarmiento no era algo esporádico. En las impresiones de viaje de Rubén Darío, que recorrió España medio siglo después de Sarmiento, también se encuentran numerosas referencias a la Inquisición – “[...] Torquemada vive, inmortal” –, a la España musulmana, que ve encarnada de modo particularmente claro en la figura de Ganivet – “[...] en [él] subsistía [...] mucho de la imaginativa morisca [...]” –, y, generalmente con un deje crítico, al país de Carlos V, “país de la expulsión de los judíos y de los moros [...]”, que él interpreta como “funesta”, también en lo referente a América Latina: “Los conquistadores

*Conflicto y armonía de las razas en América*, p. 117), una especie de razón de ser, como él insinúa, del edicto de expulsión de 1492: “[Porque] tentaron la codicia de los reyes [...]”.

42 Sarmiento, *Obras...*, XXXVII, p. 146.

43 Su obra *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, publicada en 1848, es la primera obra general salida de la pluma de un escritor español. Pese a sus méritos, este estudio contiene toda una serie de lugares comunes antisemitas.

44 Aún más clara es, por cierto, la valoración que hace Sarmiento de los moros – aquella “célebre raza” (*Obras...*, V, p. 183) cuya significación cultural ensalzó por doquier.

y los frailes de América”, escribe el autor modernista, pese a ser en el fondo hispanófilo, “no hicieron sino obrar instintivamente, con el impulso de la onda nativa; los indios despedazados por los perros, los engaños y las violencias [...], la esclavitud, el quemadero y la obra de la espada [...] y tan solamente un corazón excepcional, un espíritu extranjero entre los suyos, como Las Casas, pudo asombrarse dolorosamente de esa manifestación de la España Negra”.<sup>45</sup>

Incluso un pensador tan ambivalente como José Vasconcelos, que se contaba a sí mismo entre los “hijos de España” latinoamericanos y para el que “el brío [...] de la Reconquista” representaba el sustrato espiritual del “mestizaje” latinoamericano –el antecedente histórico de su “raza cósmica”–, tuvo palabras críticas para el final violento de la época de las tres culturas. Aunque en modo alguno era amigo de los judíos, se refirió a 1492 como el año “de la cruel expulsión [...]”.<sup>46</sup>

No obstante, a fines de siglo, en la Argentina por lo menos, las aversiones antiespañolas a la manera de Sarmiento, que habían dado la pauta en la América Latina del XIX,<sup>47</sup> dieron paso a una especie de rehispanización. Profundamente desconcertados con las emigraciones europeas en masa, que eran vistas como amenaza –sobre todo cultural–, numerosos autores de renombre buscaron refugio en los “viejos valores” de la antigua metrópoli: “La vuelta espiritual a España”, escribe Leonardo Senkman, no se llevaba a cabo para renovar el vínculo roto con la antigua madre patria, “sino para hallar un rumbo de legitimidad a la nacionalidad argentina a través de la fe en una comunidad o raza hispánica transoceánica [...]”.<sup>48</sup> Pese a que en el resto de América Latina la recuperación de las tradiciones españolas está ligada también al temor imperialista norteamericano, que en 1898 “tomó posesión” de los restos de las colonias españolas,<sup>49</sup> en la Argentina podría haber sido decisivo el temor a una “enajenación” cultural. Por tanto, no sorprende que las dos minorías históricas –musulmanes y judíos–, sobre las que se empezó a publicar a la zaga de la renacida hispanofilia, aunque más bien de modo

45 Rubén Darío, *España contemporánea*, Barcelona 1987, pp. 99, 89, 113, 292, 100.

46 José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil*, México 1994, pp. 19, 21, 46, 32.

47 Rehrmann, *Lateinamerika...*, p. 118 ss.

48 Senkman, “Imágenes...”, p. 473.

49 Frauke Gewecke, “Ariel versus Caliban? Lateinamerikanische Identitätssuche zwischen regressiver Utopie und emanzipatorischer Rebellion”, *Iberoamericana* 2-3, 1983, p. 51.

marginal, fueran mucho menos apreciadas desde el punto de vista político-cultural que sus coetáneos “cristiano-viejos”. En la novela de Enrique Larreta *La Gloria de Don Ramiro*, de 1908, con la que el argentino también cosechó muchos éxitos en España,<sup>50</sup> los moros –pese a cierta maurofilia– son estereotipos tardorrománticos; una hermosa mora, ante la que sucumbe el protagonista cristiano, queda caracterizada más bien como una lujuriosa *femme fatale*. Los dos judíos de la novela, aunque elementos secundarios de la narración, están retratados de manera aún más burda: el enorme “corpachón de verdugo” del uno se corresponde con la “nariz avarienta” del otro; los dos pertenecen a la usual categoría del “perro usurero”.<sup>51</sup>

Se buscarán en vano en Larreta y muchos de sus contemporáneos las contribuciones culturales de los judíos españoles, o por ejemplo la convivencia medieval de moros, hebreos y cristianos, que no pasaron del todo inadvertidas a Sarmiento. Los españoles sin patria sefardíes, que el senador español Ángel Pulido reintegró en la Hispanidad con gran despliegue periodístico desde principios de siglo, brillan también por su ausencia en el ensayo publicado cinco años más tarde por Manuel Gálvez, *El solar de la raza*. Y, para el paladín de la Hispanidad, los judíos que por aquellos años emigraban a la Argentina sólo eran bienvenidos en la medida en que estuvieran dispuestos a sacrificar su identidad judía en el altar del nacionalismo argentino: “Esta patria, generosa para el extraño”, rezaba su lema, “exige, en cambio de sus dones, el olvido de todas sus patrias”.<sup>52</sup> Naturalmente, ese imperativo de olvidar no se aplicaba a las tradiciones del “español viejo”, que el “salvador de la raza”<sup>53</sup> –como él mismo se califica– consideraba un método eficaz contra el cosmopolitismo anglosajón y el “materialismo de los inmigrantes”. El olvido tampoco era aplicable a los habitantes musulmanes de la Península en la Edad Media: mientras que los judíos prácticamente no aparecen, dedica un capítulo completo a Al-Ándalus.

Hasta fines de los años veinte, rebasado ya el momento culminante de la renacida hispanofilia argentina, los judíos españoles no encontraron por primera vez su reconocimiento como legítimos representantes de las

50 Véase, por ejemplo, el comentario elogioso de Unamuno en Rehrmann, *Das schwierige...*, p. 286.

51 Enrique Larreta, *La Gloria de Don Ramiro*, Madrid 1943, p.164.

52 Manuel Gálvez, *El solar de la raza*, Buenos Aires 1920 , p. 58.

53 Comparada con Europa, “envenenada de decadencia”, Gálvez veía en su versión de Argentina “la salvación de la raza” (ibíd., p. 57).

tradiciones españolas, aunque ello ocurriera de forma muy ambivalente. En *Babel y el castellano*, de Arturo Capdevila, “las juderías sefarditas del Mediterráneo” figuran igualmente como parte integrante “de la unidad espiritual de nuestra inmensa familia hispánica”<sup>54</sup> – por supuesto, por las mismas razones que había habido en los orígenes del renacimiento de la hispanofilia. Pues, para Capdevila, los sefarditas, y ante todo su supuesto “amor a España” y su fidelidad al “idioma de Cervantes”, encarnaban un remedio idiomático-cultural contra esa “verdadera mancha del lenguaje argentino” que es el “voseo”, introducido por los inmigrantes.<sup>55</sup> Su valoración de 1492 pone de manifiesto que Capdevila, en su intento de instrumentalizar el presunto casticismo idiomático de los sefarditas contra la “Babel” Argentina contemporánea, no pretendía abordar al mismo tiempo uno de los capítulos más sombríos de la historia de las persecuciones peninsulares: “El edicto espantoso” –pese a todo, lo califica en esos términos– “no ha podido nada contra el fosilizado recuerdo de su felicidad. [...] A España pertenece todavía hoy el corazón sefardí”.<sup>56</sup> Y mucho menos trataba de reconocer el influjo judeosefardí en la Argentina, donde era especialmente claro:<sup>57</sup> estaba muy lejos de alguien como Jorge Luis Borges, que sólo unos años después destacó el origen judío de muchas familias afincadas desde antiguo en Buenos Aires.<sup>58</sup> Pues, según parece, Borges marca también un hito en el tratamiento de la temática judía en América Latina: “Borges nos llega”, escribe Edna Aizenberg, “porque por medio de él podemos legitimar lo hebreo en un contexto latinoamericano. [...] En sus manos la cábala, el aleph, Gershom Scholem y el Golem, Isaac Luria y Moisés de León, Baruch Spinoza, Rafael Cansinos-Assens y Franz Kafka, el judío errante, el judío israelita y una nebulosa pero honorable genealogía judía se convirtieron en parte del discurso literario más avanzado de América Latina”.<sup>59</sup>

Los citados ejemplos de notables intelectuales –no judíos–, en cuyos libros la historia cristiana y judeomusulmana de la Península constituye

54 Arturo Capdevila, *Babel y el castellano*, Buenos Aires 1940, p. 119.

55 *Ibíd.*, p. 123.

56 *Ibíd.*, p. 138.

57 Ricardo Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires 1993, p. 225.

58 Senkman, “Imágenes...”, p. 478.

59 Edna Aizenberg, “Jorge Luis Borges und die jüdische Identität in Lateinamerika“, en Tobias Burghardt y Delf Schmidt (eds.), *Jüdische Literatur Lateinamerikas. Letras Judías Latinoamericanas*. Rowohlt Literaturmagazin, 42, 1998, p. 119.

una referencia central, aunque en la mayoría de los casos muy ambivalente –piénsese, por ejemplo, en *Plenitud de España*, de Pedro Henríquez Ureña, de 1940–, pudieron influir de manera persistente –repito– en el discurso identitario histórico-cultural de los intelectuales judíos latinoamericanos que se ocuparon de España, particularmente a raíz de las oleadas migratorias hebreas de fines del siglo XIX. Ese discurso, de cuyos aspectos generales estamos bien informados gracias a numerosas investigaciones,<sup>60</sup> ha sido, sin embargo, examinado sólo parcialmente en lo que se refiere a las facetas que aquí más nos atañen. En él, como Haim Avni escribe, la confrontación con España era, por así decir, ineludible:

In fact, by the renewal of physical contact with a region steeped in Iberian culture, a Jewish historical cycle comes full circle. Just as the early Jewish colonists asked themselves if the ‘land of the Inquisition’ was a proper destination for them, their descendants have been experiencing, consciously or unconsciously, a reconnection with a language and culture from which the Jewish people have been cut off for five hundred years.<sup>61</sup>

¿Cómo se tradujo la evolución que acabamos de bosquejar en la literatura judía, las numerosas revistas culturales y las publicaciones histórico-culturales? De la bibliografía especializada en esta materia se desprende que, en cualquier caso, el asunto ocupó durante muchos años un lugar central en novelas, relatos, etc. y en las revistas culturales que desde comienzos del siglo se publicaron en América Latina. Como ya se ha indicado anteriormente, las numerosas investigaciones se reducen, sin embargo, a indicaciones generales, sin diferenciar o concretar temáticamente las numerosas referencias a España de los textos examinados. Las valoraciones, más bien peyorativas, que allí se hacen de las diversas variantes del “hispanismo” en las obras literarias y ensayísticas de los autores estudiados son, así pues, difíciles de seguir por lo general. Y sería muy interesante conocer de qué aspectos histórico-culturales (convivencia, Reconquista, Inquisición, etc.) se habla concretamente en los textos, cómo son valorados individualmente, qué significación le

60 Véase, por ejemplo, Leonardo Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires 1983.

61 Haim Avni, “Jews in Latin America: The Contemporary Jewish Dimension”, AMILAT, *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales*, Jerusalén 1988, p. 12.

atribuyen los autores en el debate sobre la identidad judía y de toda América Latina, etc. Por tanto, aquí también se ponen de manifiesto, a mi entender, ciertas carencias de la bibliografía existente, que valora mayoritariamente como negativa la relación de ciertos autores con España y prácticamente sólo la trata en función del discurso identitario judío-latinoamericano, en el cual las referencias a España figuran sobre todo como “problema”. Pues las tradiciones culturales peninsulares<sup>62</sup> se mencionan explícitamente en la mayor parte de los casos como crítica del “culto de la hispanidad y sus derivaciones locales”<sup>63</sup> – una crítica que, si bien ciertamente fue y es completamente necesaria, probablemente pasa por alto que la cultura española en América Latina no se agota, no se ha agotado, en las pretensiones del imperialismo cultural de la Hispanidad.

No obstante, de forma esporádica, desde el punto de vista español podría dar la impresión de que las premisas centrales del panhispanismo, cuyas variantes liberal y conservadora se fundan siempre por lo demás en cierto “consenso de base” (Pike), cayeron entre los intelectuales judíos de América Latina en suelo abonado, sobre todo en la obra de Alberto Gerchunoff, el “Néstor” de la literatura judía de la Argentina,<sup>64</sup> cuya abundante y polifacética obra no era desconocida en otros países del subcontinente. Gerchunoff, judío asquenazí que emigró de Rusia a la Argentina a fines del siglo XIX, no es sólo un ejemplo fascinante de “identidades culturales múltiples” –el renombrado autor no se sentía en modo alguno ligado en exclusiva a las tradiciones culturales europeas: era igualmente un ardiente patriota argentino que siempre permaneció fiel a sus raíces judías–; Gerchunoff es, sobre todo, uno de los representantes más conocidos de la “sefardización secundaria” y de una forma de hispanofilia que supera ampliamente la dimensión judeosefardí. En otra obra,<sup>65</sup> me he ocupado ya del “neohispanismo” de Gerchunoff, que bebió en fuentes sefardíes y españolas. Repítase aquí únicamente que

62 En lo que se refiere a su variante portuguesa-brasileña, véase el artículo de Igel (1993).

63 Saúl Sosnowski, *La orilla inminente. Escritores judíos argentinos*, Buenos Aires 1987, p. 160.

64 Luis Nesbit, “El Néstor de la literatura argentino-judía”, *Davar* 31-33, 1951, p. 155.

65 Norbert Rehrmann, “Kulturelles Gedächtnis, nationale Identität und Literatur: Die Sephardenthematik in fiktionalen und essayistischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts – Entwicklungslinien und Desiderate”, en Norbert Rehrmann y Andreas Koechert (eds.), *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur*, Tübinga 1999, pp. 195-222.

Gerchunoff se sentía ante todo heredero de los judíos españoles, cuyos logros culturales –para él, eran los verdaderos padres fundadores de la literatura española– admiró durante toda su vida. En su obra temprana *Los gauchos judíos*, se habla ya de “las épocas castizas [...] en que los hebreos formaban, en las villas españolas, doctas corporaciones de sabios y poetas”. En escritos posteriores, se menciona también la dimensión política de aquella época, la convivencia relativamente pacífica de judíos y cristianos: “Conservaba el judío en España sus costumbres religiosas [...] pero convivía con el hermano cristiano sin desconfianza recíproca, sin obstáculos, sin resquemores equívocos”. Su visión de la convivencia puede resultar algo idealizada, pero la descripción de su final es eminentemente realista: “[...] con el rey don Fernando el Católico comenzó en España [...] la política de la Inquisición, de exclusión humana, del anatema, del hierro caliente y del ahorcamiento [...]”. La imagen que Gerchunoff tiene de España se corresponde, así, con un esquema conocido: “Hay dos Españas”, escribió casi al final de su vida, “la felipisca, o sea el país sumergido en la sombra de un pasado funerario, y el país viviente, de cuya médula extrajo Cervantes la esencia profunda del quijotismo. [...] Ésa es la España que amamos [...]”. Es sorprendente, a mi modo de ver, no sólo la identificación de Gerchunoff con la cultura sefardí, que recuerda un fenómeno parecido entre los judíos asquenazíes alemanes.<sup>66</sup> También lo es que se identifique, con la misma intensidad, con aspectos no judíos de la cultura española – incluyendo aquellos que también tenían un papel clave en las obras citadas más arriba de representantes argentinos de la Hispanidad. Entre ellos, se cuentan, por ejemplo, sus elogios a “la raza [española] en su auténtico vigor impulsivo”, que en su apogeo descubrió el Nuevo Mundo: “[...] los españoles [...] vienen a nuestra América, a nuestra Argentina, con las manos prontas para el trabajo y [...] reanudan con su actitud el insaciable caudal de energía de los descubridores. Ellos forman la España del Quijote”.<sup>67</sup>

En opinión de Leonardo Senkman, las razones generales de la hispanofilia de Gerchunoff, que además va de la mano de un vehemente

66 La “sefardización” de los judíos alemanes en los siglos XIX y principios del XX podría haber dado un importante impulso a la variante argentina (N. Rehrmann, “Spanien – das Griechenland der deutschen Juden. Die ‘Sephardisierung’ der Aschkenasen im 19. und 20. Jahrhundert. Beispiele aus Literatur und Publizistik”, *Travía. Revue der Iberischen Halbinsel* 63 (diciembre 2001), pp. 30-36).

67 Las citas proceden de mi artículo “Kulturelles...”.

antiindigenismo –que también debió de satisfacer a muchos españoles–, saltan a la vista: “[...] cumplirá una función legitimadora durante toda su obra literaria. Se verá cómo la mediación de Sefarad sirvió a Gerchunoff para legitimar una estirpe hidalga hispano-hebrea, capaz de incluirlo en el solar de la raza”.<sup>68</sup> Las razones particulares de ese intento de aculturación por el que aboga el autor, completamente sorprendente y de un rigor manifiesto, se encuentran, según Senkman, en el contexto político y cultural de aquellos años: “Hay que precisar [...] el momento histórico en que se inscribe el intento gerchunoffiano de legitimarse en y con el idioma de Cervantes. Son los años de súbita hispanofilia entre los escritores de su generación, que reaccionaban al cosmopolitismo del liberalismo intelectual, deslumbrado con los modelos culturales de Francia o Inglaterra”.<sup>69</sup> Lo lejos que llegaron las “afinidades electivas hispanistas” en ese sentido en algunos momentos lo ilustra el siguiente ejemplo:<sup>70</sup> a comienzos de los años veinte, cuando en cierto modo todavía se respiraba el clima de pogromo de la Semana Trágica, fue nada menos que el fundador de la ultraderechista Liga Patriótica quien ensalzaba el apego a España de Alberto Gerchunoff.

Desde luego, Gerchunoff no fue el único autor judeoargentino de aquellos años para el que las tradiciones culturales peninsulares fueron un punto de referencia central y al mismo tiempo representaron la legitimación de su presencia en la Argentina;<sup>71</sup> todo lo contrario: los sefarditas y

68 Senkman, *La identidad...*, p. 20.

69 *Ibíd.*, p. 46.

70 Senkman, “Imágenes...”, p. 485.

71 Un momento, acaso muy interesante, en que cristalizan los debates histórico-culturales que oscilaron en torno a la importancia de las tradiciones culturales peninsulares lo constituye, además, la obra de Heinrich Heine, tan relacionada con España. Senkman (*La identidad...*, p. 266) resume esos aspectos temáticos tomando como ejemplo un simposio sobre Heine en que participaron asimismo intelectuales no judíos: “Pero salvo Gerchunoff y Espinosa, los escritores que se hicieron presentes –Alfonso Reyes, Roberto Payró, Leopoldo Lugones, entre otros– no necesitaron exhumar especialmente la hispanofilia del poeta judeoalemán. El discurso de los escritores judeoargentinos, en cambio, parecía necesitar del blasón español para ennoblecerse con *El libro de los cantares*, a fuerza de exhumar al Rabi de Zaragoza y a Don Ramiro cada vez que entonaban las melodías hebraicas heineanas”. Dado que la imagen de España de Heine, a la que ya me he referido en otra obra (N. Rehrmann, “Über ‘holde Ignoranz’ und das ‘große Goldzeitalter’: Heinrich Heine und das jüdisch-maurische Spanien”, *Tranvía. Revue der Iberischen Halbinsel* 53 [junio 1999], pp. 18-21), cuando aborda la historia de las tres culturas

las tradiciones españolas se convirtieron en un elemento clave del discurso sobre la identidad judía, cuando menos en la Argentina. Por ejemplo, en la obra del asquenazí Enrique Espinosa, que se revela en sus *Veinticinco sonetos más o menos hispánicos* (1949), entre otras obras, como un purista del idioma en consonancia con la Real Academia Española y manifiesta una actitud frente a las “aberraciones” del “voseo” semejante a la de los defensores no judíos de la Hispanidad: se veía a sí mismo como un luchador contra la Babel cultural-lingüística de la emigración masiva.<sup>72</sup> Espinosa también habría compartido sin reservas el siguiente elogio que Carlos M. Grünberg dirigió a Gerchunoff, modelo de generaciones de emigrantes judíos, recientemente fallecido a la sazón: “Somos, Alberto, la sección hispana [...]. Somos la cuadratura castellana / del círculo judío, Sinaíes / en buen romance, Toras sefardíes, / salmos y trenos a la toledana”.<sup>73</sup> Un parecido “circunloquio de aculturación” vía España y Sefarad contiene la obra literaria de Ferdinando Ocampo o César Tiempo, que son los nombres más conocidos de escritores judíos que secundaron a Gerchunoff en su recorrido histórico-cultural desde la Península Ibérica hasta la Argentina contemporánea.

Sin embargo, tanto el análisis sistemático de la imagen de los sefarditas y de España en la literatura de la Argentina como el estudio de esos aspectos en la obra de escritores y escritoras judíos de otros países de América Latina siguen aún pendientes. Pues algunos trabajos aislados aparecidos recientemente ilustran que el fenómeno descrito no se circunscribe en modo alguno a la Argentina.<sup>74</sup> Según parece, el interés por las tradiciones hispanosefardíes incluso ha aumentado en la joven “literatura de la memoria y del olvido”.<sup>75</sup>

no contiene ningún tipo de simpatía por las tradiciones católicas del país, la recepción de su obra también podría haber dado pie a problemas entre los citados autores argentinos.

72 Enrique Espinosa, *Veinticinco sonetos más o menos hispánicos*, Buenos Aires 1949.

73 Carlos M. Grünberg, “A Alberto Gerchunoff”, *Davar* 31-33, 1951, p. 57.

74 Rehrmann, “Spanien – das Griechenland...”; Edna Aizenberg, “Sefardíes y neosefardíes en la literatura latinoamericana”, y Ricardo Feierstein, “Historia y literatura de los sefardíes argentinos”, ambos en Norbert Rehrmann (ed.), *El legado de Sefarad. Los judíos españoles en la literatura y la historiografía de América Latina, España, Portugal y Alemania. Actas del Simposio Internacional de Kassel, 5-7.3.2001*, Salamanca 2002.

75 Leonardo Senkman, “La representación del judío en el discurso literario latinoamericano”, en Patricia Finzi *et alii* (eds.), *El imaginario judío en la literatura*

En comparación con la generación judía pionera, parece probado, según Senkman, que el aspecto legitimador ha perdido significación en los autores más jóvenes: “Escritores de las últimas promociones han decidido hablar sobre su ser judío sin necesidad de justificaciones legitimatorias [...]”. Con ello, se ha debilitado claramente también la fuerza lumínica de la estrella-guía literario-cultural que fue Alberto Gerchunoff, tan influyente durante decenios: “Estos jóvenes escritores judíos ya no creen más en los gauchos de Gerchunoff y reaccionan airados, ante cualquier intento de justificar su ser argentino”.<sup>76</sup> Un examen sistemático de las novelas –históricas– de autores contemporáneos pone de manifiesto que al menos dos aspectos siguen teniendo importancia trascendente: la convivencia relativamente pacífica y muy fecunda desde el punto de vista cultural de moros, judíos y cristianos y el fin brutal de esa convivencia, marcado por la intransigencia religiosa y el fanatismo. Ello es perceptible, por ejemplo, en *1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* de Homero Aridjis (1985), una especie de novela picaresca sobre las tres culturas. La trama, que tiene lugar a fines del siglo XV, gira en torno a la España de la Inquisición: “Castilla y Aragón”, resume paradigmáticamente el autor mexicano la situación de entonces, “habían encendido los fuegos y España se abrasaba a sí misma; en la mañana soleada de Zaragoza se escuchaban los gritos de los conversos; gritos que al paso de los días se volverían mudos, pero acusadores atravesarían los años y los siglos, sin que hubiese lluvia, viento, silencio ni noche que pudiese apagarlos”.<sup>77</sup> La virulencia acusadora de estas frases, incluso su metafórica relación con el presente,

*de América Latina. Visión y Realidad*, São Paulo 1990, p. 106 ss. Ello es igualmente válido precisamente para el amplio espectro de revistas literario-culturales judías, que en lo que se refiere al tema central que aquí nos ocupa está todavía por investigar. Y eso pese a que algunas de las más famosas revistas argentinas, como *Vida Nuestra*, *Judaica*, *Davar* y *Comentario*, se ocuparon con regularidad, algunas durante decenios, intensamente de España y Sefarad. Por ello, Senkman (*La identidad...*, p. 449) no se equivoca en absoluto cuando escribe: “[...] aquellas revistas [...] merecerían una investigación especial acerca de la función legitimadora que han cumplido”. Puesto que algunas de esas revistas fueron publicadas durante mucho tiempo, y en sus páginas se manifestaron tanto autores judeoasquenazíes o sefardíes como prestigiosos autores no judíos, su análisis podría resultar particularmente fecundo.

76 Senkman, *La identidad...*, p. 463 ss.

77 Homero Aridjis, *1492. Vida y tiempo de Juan Cabezón de Castilla*, Madrid 1985, p. 228.

se hace mucho más patente al lector por su contraste con la convivencia, algo que el autor recuerda con la misma frecuencia. La personifica de forma particularmente plástica en una picaresca figura femenina: “La [mujer], era fama, había echado hijos al mundo de un judío, un moro y un cristiano, por lo que la apodaban la España de las tres religiones”.<sup>78</sup> La novela de Marcos Aguinis *La gesta del marrano*, que narra un episodio dramático de la época colonial latinoamericana, contiene asimismo un doble mensaje muy parecido. También para el protagonista converso de esta novela, que nunca ha visto España, el país de sus antepasados presenta una típica faceta jánica: víctima de la Inquisición, a la que hace frente, nunca olvida, sin embargo, la otra España, en la que los “príncipes judíos” pertenecían a la nobleza cultural del país, cuyos habitantes –he ahí una de las numerosas muestras del carácter peculiar de la historia de España– “tardaron más que el resto de Europa en incorporar su odio”.<sup>79</sup> La temática de las tres culturas, la España de la Inquisición y el significado que esas tradiciones han tenido en América Latina son verdaderamente omnipresentes en la obra de novelista Abel Posse, sobre todo en su trilogía del “Descubrimiento”: *Los perros del paraíso* (1987), *Daimón* (1989) y *El largo atardecer del caminante* (1992). Particularmente aquí, en las novelas históricas del argentino Posse, de estilo brillante y bien documentadas históricamente, pese a su riqueza inventiva, no sólo tienen una presencia abrumadora las tradiciones judías del Nuevo Mundo; Posse baja precisamente la imagen histórica de España del pedestal donde la situaron otrora autores como Alberto Gerchunoff: “Los pueblos y los animales de la llamada América ya sabían”, se dice sintomáticamente en su novela *Daimón*, “que los hombres de la Conquista, que más tarde su Hegel llamaría los hombres del Espíritu, traían un cuerpo atrocemente postergado por sus propias, implacables, creencias” (aquí se aprecia sólo marginalmente que el propio Posse reproduce ciertamente toda una serie de estereotipos, que entre otros atañen a los judíos españoles).<sup>80</sup>

La aproximación crítica a España, que para la mayoría de los autores judíos y no judíos de América Latina entre tanto podía ser ya desde hacía tiempo la pauta general, también encuentra eco al parecer entre aquellos escritores que, obligados por las condiciones políticas en sus antiguos países de origen, eligieron España como país de destino. Es el caso de

78 *Ibíd.*, p. 336

79 Marcos Aguinis, *La gesta del marrano*, Buenos Aires 1991, pp. 163, 172.

80 Abel Posse, *Daimón*, Buenos Aires 1989, p. 58.

Mario Satz, que vive en España desde fines de los años setenta. En sus *Tres cuentos españoles*, de 1988, el brillante estilista reconstruye de manera imponente todo el espectro de la convivencia medieval, sus luces y sombras. Es también sorprendente su novela *Azahar*, publicada en 1996: se trata asimismo de un homenaje estéticamente fascinante al Sefarad medieval, que, no obstante, plantea ciertas exigencias al lector, puesto que el autor es un conocedor en profundidad de la cábala.<sup>81</sup> Como otros tantos escritores latinoamericanos judíos, Satz es uno de aquellos autores que, en los años setenta, llegaron a España huyendo de las dictaduras latinoamericanas, sobre todo desde la Argentina, Uruguay y Chile. Como se desprende de “Judíos argentinos en España”, un número monográfico de la revista madrileña *Raíces* (1994-1995) –fruto, por cierto, de la emigración de judíos latinoamericanos de aquellos años–, el vasto corpus textual de estos autores no ha sido estudiado hasta ahora. Y ello a pesar de que la bibliografía allí publicada, que se refiere exclusivamente a escritores y escritoras argentinos, pone de manifiesto que la temática aquí tratada ha tenido y tiene gran importancia. Un artículo de Abraham Rotenberg, publicado igualmente en ese número, confirma esa suposición: “Procedíamos del Río de la Plata”, escribe el autor asquenazí, “y arribamos a España portando una doble carga: éramos argentinos y también judíos. Y una doble expectativa: encontrarnos con ‘nuestra’ España y con ‘nuestros’ judíos españoles”.<sup>82</sup> Las vivencias que Rotenberg tuvo en España distaron mucho de sus expectativas, por lo menos en lo que se refiere a los dos aspectos citados: “¿Para qué mencionar que no nos encontramos con los sefardíes imaginados en nuestra adolescencia? ¿Que la reacción primaria que percibimos fue de sospecha o desconfianza?”

¿Son generalizables esas experiencias? ¿De qué facetas concretas constan? Y –muy importante– ¿cómo han reaccionado los intelectuales españoles y las instituciones culturales oficiales, en especial el Instituto de Cooperación Iberoamericana, ante esos “encuentros, reencuentros y desencuentros”, parafraseando el título del artículo de Rotenberg? ¿Ha llegado a haber alguna reacción? Las respuestas a éstas y otras cuestiones, que afectan a un aspecto central de las relaciones culturales

81 Mario Satz, *Tres cuentos españoles*, Barcelona 1988; *Azahar*, Madrid 1996.

82 Abraham Rotenberg, “Encuentros, reencuentros, desencuentros”, en *Raíces. Revista Judía de Cultura* 21 (invierno 1994-1995), p. 14.

entre América Latina y España en el siglo XX y principios del XXI, quedan pendientes de investigaciones venideras.<sup>83</sup>

83 Parte de la temática aquí esbozada está siendo estudiada actualmente en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Fundación Fritz Thyssen.

las tradiciones españolas se convirtieron en un elemento clave del discurso sobre la identidad judía, cuando menos en la Argentina. Por ejemplo, en la obra del asquenazí Enrique Espinosa, que se revela en sus *Veinticinco sonetos más o menos hispánicos* (1949), entre otras obras, como un purista del idioma en consonancia con la Real Academia Española y manifiesta una actitud frente a las “aberraciones” del “voseo” semejante a la de los defensores no judíos de la Hispanidad: se veía a sí mismo como un luchador contra la Babel cultural-lingüística de la emigración masiva.<sup>72</sup> Espinosa también habría compartido sin reservas el siguiente elogio que Carlos M. Grünberg dirigió a Gerchunoff, modelo de generaciones de emigrantes judíos, recientemente fallecido a la sazón: “Somos, Alberto, la sección hispana [...]. Somos la cuadratura castellana / del círculo judío, Sinaíes / en buen romance, Toras sefardíes, / salmos y trenos a la toledana”.<sup>73</sup> Un parecido “circunloquio de aculturación” vía España y Sefarad contiene la obra literaria de Ferdinando Ocampo o César Tiempo, que son los nombres más conocidos de escritores judíos que secundaron a Gerchunoff en su recorrido histórico-cultural desde la Península Ibérica hasta la Argentina contemporánea.

Sin embargo, tanto el análisis sistemático de la imagen de los sefarditas y de España en la literatura de la Argentina como el estudio de esos aspectos en la obra de escritores y escritoras judíos de otros países de América Latina siguen aún pendientes. Pues algunos trabajos aislados aparecidos recientemente ilustran que el fenómeno descrito no se circunscribe en modo alguno a la Argentina.<sup>74</sup> Según parece, el interés por las tradiciones hispanosefardíes incluso ha aumentado en la joven “literatura de la memoria y del olvido”.<sup>75</sup>

no contiene ningún tipo de simpatía por las tradiciones católicas del país, la recepción de su obra también podría haber dado pie a problemas entre los citados autores argentinos.

72 Enrique Espinosa, *Veinticinco sonetos más o menos hispánicos*, Buenos Aires 1949.

73 Carlos M. Grünberg, “A Alberto Gerchunoff”, *Davar* 31-33, 1951, p. 57.

74 Rehrmann, “Spanien – das Griechenland...”; Edna Aizenberg, “Sefardíes y neosefardíes en la literatura latinoamericana”, y Ricardo Feierstein, “Historia y literatura de los sefardíes argentinos”, ambos en Norbert Rehrmann (ed.), *El legado de Sefarad. Los judíos españoles en la literatura y la historiografía de América Latina, España, Portugal y Alemania. Actas del Simposio Internacional de Kassel, 5-7.3.2001*, Salamanca 2002.

75 Leonardo Senkman, “La representación del judío en el discurso literario latinoamericano”, en Patricia Finzi *et alii* (eds.), *El imaginario judío en la literatura*

En comparación con la generación judía pionera, parece probado, según Senkman, que el aspecto legitimador ha perdido significación en los autores más jóvenes: “Escritores de las últimas promociones han decidido hablar sobre su ser judío sin necesidad de justificaciones legitimatorias [...]”. Con ello, se ha debilitado claramente también la fuerza lumínica de la estrella-guía literario-cultural que fue Alberto Gerchunoff, tan influyente durante decenios: “Estos jóvenes escritores judíos ya no creen más en los gauchos de Gerchunoff y reaccionan airados, ante cualquier intento de justificar su ser argentino”.<sup>76</sup> Un examen sistemático de las novelas –históricas– de autores contemporáneos pone de manifiesto que al menos dos aspectos siguen teniendo importancia trascendente: la convivencia relativamente pacífica y muy fecunda desde el punto de vista cultural de moros, judíos y cristianos y el fin brutal de esa convivencia, marcado por la intransigencia religiosa y el fanatismo. Ello es perceptible, por ejemplo, en *1492. Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* de Homero Aridjis (1985), una especie de novela picaresca sobre las tres culturas. La trama, que tiene lugar a fines del siglo XV, gira en torno a la España de la Inquisición: “Castilla y Aragón”, resume paradigmáticamente el autor mexicano la situación de entonces, “habían encendido los fuegos y España se abrasaba a sí misma; en la mañana soleada de Zaragoza se escuchaban los gritos de los conversos; gritos que al paso de los días se volverían mudos, pero acusadores atravesarían los años y los siglos, sin que hubiese lluvia, viento, silencio ni noche que pudiese apagarlos”.<sup>77</sup> La virulencia acusadora de estas frases, incluso su metafórica relación con el presente,

*de América Latina. Visión y Realidad*, São Paulo 1990, p. 106 ss. Ello es igualmente válido precisamente para el amplio espectro de revistas literario-culturales judías, que en lo que se refiere al tema central que aquí nos ocupa está todavía por investigar. Y eso pese a que algunas de las más famosas revistas argentinas, como *Vida Nuestra*, *Judaica*, *Davar* y *Comentario*, se ocuparon con regularidad, algunas durante decenios, intensamente de España y Sefarad. Por ello, Senkman (*La identidad...*, p. 449) no se equivoca en absoluto cuando escribe: “[...] aquellas revistas [...] merecerían una investigación especial acerca de la función legitimadora que han cumplido”. Puesto que algunas de esas revistas fueron publicadas durante mucho tiempo, y en sus páginas se manifestaron tanto autores judeoasquenazíes o sefardíes como prestigiosos autores no judíos, su análisis podría resultar particularmente fecundo.

76 Senkman, *La identidad...*, p. 463 ss.

77 Homero Aridjis, *1492. Vida y tiempo de Juan Cabezón de Castilla*, Madrid 1985, p. 228.

se hace mucho más patente al lector por su contraste con la convivencia, algo que el autor recuerda con la misma frecuencia. La personifica de forma particularmente plástica en una picaresca figura femenina: “La [mujer], era fama, había echado hijos al mundo de un judío, un moro y un cristiano, por lo que la apodaban la España de las tres religiones”.<sup>78</sup> La novela de Marcos Aguinis *La gesta del marrano*, que narra un episodio dramático de la época colonial latinoamericana, contiene asimismo un doble mensaje muy parecido. También para el protagonista converso de esta novela, que nunca ha visto España, el país de sus antepasados presenta una típica faceta jánica: víctima de la Inquisición, a la que hace frente, nunca olvida, sin embargo, la otra España, en la que los “príncipes judíos” pertenecían a la nobleza cultural del país, cuyos habitantes –he ahí una de las numerosas muestras del carácter peculiar de la historia de España– “tardaron más que el resto de Europa en incorporar su odio”.<sup>79</sup> La temática de las tres culturas, la España de la Inquisición y el significado que esas tradiciones han tenido en América Latina son verdaderamente omnipresentes en la obra de novelista Abel Posse, sobre todo en su trilogía del “Descubrimiento”: *Los perros del paraíso* (1987), *Daimón* (1989) y *El largo atardecer del caminante* (1992). Particularmente aquí, en las novelas históricas del argentino Posse, de estilo brillante y bien documentadas históricamente, pese a su riqueza inventiva, no sólo tienen una presencia abrumadora las tradiciones judías del Nuevo Mundo; Posse baja precisamente la imagen histórica de España del pedestal donde la situaron otrora autores como Alberto Gerchunoff: “Los pueblos y los animales de la llamada América ya sabían”, se dice sintomáticamente en su novela *Daimón*, “que los hombres de la Conquista, que más tarde su Hegel llamaría los hombres del Espíritu, traían un cuerpo atrocemente postergado por sus propias, implacables, creencias” (aquí se aprecia sólo marginalmente que el propio Posse reproduce ciertamente toda una serie de estereotipos, que entre otros atañen a los judíos españoles).<sup>80</sup>

La aproximación crítica a España, que para la mayoría de los autores judíos y no judíos de América Latina entre tanto podía ser ya desde hacía tiempo la pauta general, también encuentra eco al parecer entre aquellos escritores que, obligados por las condiciones políticas en sus antiguos países de origen, eligieron España como país de destino. Es el caso de

78 *Ibíd.*, p. 336

79 Marcos Aguinis, *La gesta del marrano*, Buenos Aires 1991, pp. 163, 172.

80 Abel Posse, *Daimón*, Buenos Aires 1989, p. 58.

Mario Satz, que vive en España desde fines de los años setenta. En sus *Tres cuentos españoles*, de 1988, el brillante estilista reconstruye de manera imponente todo el espectro de la convivencia medieval, sus luces y sombras. Es también sorprendente su novela *Azahar*, publicada en 1996: se trata asimismo de un homenaje estéticamente fascinante al Sefarad medieval, que, no obstante, plantea ciertas exigencias al lector, puesto que el autor es un conocedor en profundidad de la cábala.<sup>81</sup> Como otros tantos escritores latinoamericanos judíos, Satz es uno de aquellos autores que, en los años setenta, llegaron a España huyendo de las dictaduras latinoamericanas, sobre todo desde la Argentina, Uruguay y Chile. Como se desprende de “Judíos argentinos en España”, un número monográfico de la revista madrileña *Raíces* (1994-1995) –fruto, por cierto, de la emigración de judíos latinoamericanos de aquellos años–, el vasto corpus textual de estos autores no ha sido estudiado hasta ahora. Y ello a pesar de que la bibliografía allí publicada, que se refiere exclusivamente a escritores y escritoras argentinos, pone de manifiesto que la temática aquí tratada ha tenido y tiene gran importancia. Un artículo de Abraham Rotenberg, publicado igualmente en ese número, confirma esa suposición: “Procedíamos del Río de la Plata”, escribe el autor asquenazí, “y arribamos a España portando una doble carga: éramos argentinos y también judíos. Y una doble expectativa: encontrarnos con ‘nuestra’ España y con ‘nuestros’ judíos españoles”.<sup>82</sup> Las vivencias que Rotenberg tuvo en España distaron mucho de sus expectativas, por lo menos en lo que se refiere a los dos aspectos citados: “¿Para qué mencionar que no nos encontramos con los sefardíes imaginados en nuestra adolescencia? ¿Que la reacción primaria que percibimos fue de sospecha o desconfianza?”

¿Son generalizables esas experiencias? ¿De qué facetas concretas constan? Y –muy importante– ¿cómo han reaccionado los intelectuales españoles y las instituciones culturales oficiales, en especial el Instituto de Cooperación Iberoamericana, ante esos “encuentros, reencuentros y desencuentros”, parafraseando el título del artículo de Rotenberg? ¿Ha llegado a haber alguna reacción? Las respuestas a éstas y otras cuestiones, que afectan a un aspecto central de las relaciones culturales

81 Mario Satz, *Tres cuentos españoles*, Barcelona 1988; *Azahar*, Madrid 1996.

82 Abraham Rotenberg, “Encuentros, reencuentros, desencuentros”, en *Raíces. Revista Judía de Cultura* 21 (invierno 1994-1995), p. 14.

entre América Latina y España en el siglo XX y principios del XXI, quedan pendientes de investigaciones venideras.<sup>83</sup>

83 Parte de la temática aquí esbozada está siendo estudiada actualmente en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Fundación Fritz Thyssen.

## LA LITERATURA DE EXILIO Y LA INDAGACIÓN SOBRE LA IDENTIDAD: MEMORIA E HISTORIA EN MARJORIE AGOSÍN

Leonardo Senkman

El exilio, la emigración forzada y la represión en los países del Cono Sur han producido textos ensayísticos cuyos autores reflexionan sobre el significado y alcances político-ideológicos de su destierro, y también un corpus de índole memorialista y testimonial. Mucho menos, en cambio, se ha ocupado la crítica cultural e histórica de la literatura autobiográfica de autores judíos emigrados que escribieron durante el exilio y después de él.<sup>1</sup>

Precisamente, textos de Marjorie Agosín, judía chilena emigrada voluntaria,<sup>2</sup> corresponden a este género poco estudiado de literatura autobiográfica y de ficción testimonial escrito durante el así llamado post-exilio chileno.<sup>3</sup>

El testimonio literario autobiográfico de Agosín no hace una distinción cabal entre biografía personal e historia, entre discurso histórico y figuración poética, entre el trabajo de la memoria y la creación literaria. Su escritura testimonial se nutre del trabajo de la memoria y

- 1 Véase: Leonardo Senkman, "La nación imaginaria de los escritores judíos latinoamericanos", *Revista Iberoamericana* 191 (2000), pp. 279-299; Florinda F. Goldberg, "Judíos del Sur": el modelo judío en la narrativa de la catástrofe argentina", *EIAL* 12, 2 (2001), pp. 139-152.
- 2 Analizo las dos autobiografías familiares de Marjorie Agosín: *A Cross and a Star, Memoirs of a Jewish Girl in Chile*, Albuquerque 1995; *Always from Somewhere Else. A Memoir of My Chilean Jewish Father*, Nueva York 1998. También incursionaré en su autobiografía *The Alphabet in My Hands. A Writing Life*, New Brunswick 2000, que recibí de Agosín cuando terminaba este ensayo, y finalmente abordaré su antología *The House of Memory: Stories by Jewish Women Writers of Latin America*, Nueva York 1999.
- 3 Sobre el exilio chileno véase: Ana Vásquez-Bronfman y Ana María Araujo, *Exils latino-américains: la malédiction d'Ulysse*, París 1988; Anne Marie Gaillard, *Exils et retours. Itinéraires chiliens*, París 1997; Pablo Yankelevich, *México, país refugio, la experiencia de los exilios en el siglo XX*, México 2002..

también de los claroscuros del trauma vivido. Coexisten en ella, desencadenándose uno de otro, registros biográficos, históricos, imaginarios y simbólicos que nunca logran superar el trauma de la autora, pero que gracias al trabajo de la escritura hacen inteligible el registro de un trauma mudo, como afirma La Capra para caracterizar la literatura del Holocausto.<sup>4</sup>

Ana Vásquez Bronfman, forzada a emigrar de Chile a París con su familia en 1973, afirma lúcidamente en un texto autobiográfico: “He descubierto que el camino de mi exilio no confluye totalmente con el de los otros, *los nuestros no siempre son los míos*”.<sup>5</sup> Vásquez Bronfman y Agosín redescubren, cada una a su modo, no sólo la persistencia en ellas de “los míos”, lo judío familiar de padres, abuelos y antepasados, sino la angustia cuando les invade aquello *unheimlich* y no familiar en el ámbito de “los nuestros”. El entrecruzamiento de lo familiar y lo extraño, lo propio y ajeno, lo conocido y desconocido, los míos y los nuestros, desencadena una escritura que nos habla acerca de lo judío descubierto en la experiencia traumática de las últimas dictaduras.

Ni Ana Vásquez ni Marjorie Agosín se proponen escribir novelas históricas del exilio acudiendo a la memoria familiar. A través de estrategias narrativas muy diferentes, es posible comprobar cómo la historia está sobredeterminada en sus relatos autobiográficos por aquello que Charles S. Maier denominó en otro contexto un “exceso de memoria”.<sup>6</sup> Por razones de espacio, en el presente ensayo me interesa indagar en las figuraciones de la memoria sobre el pasado familiar sólo en textos autobiográficos de Agosín, escritos durante la transición democrática chilena.<sup>7</sup> Mi abordaje no concibe la autobiografía como “auténtica” historia de vida del autor, sino como un discurso que, mediante particulares ejercicios retóricos y hábiles estrategias discursivas, procura aparecer fundado en un pasado y en una realidad como si

4 Véase: Dominick La Capra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca 1998, p. 20.

5 Ana Vásquez Bronfman, “De rupturas y distancias”, *Noaj* 2 (1988), p. 62.

6 Charles S. Maier, “A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial”, *History & Memory* 5, (1993), p. 142.

7 Seguimos los trabajos de Nelly Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago 2000; Idelber Avelar, *Alegorías de la derrota. La ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago 2000; Luis Roniger y Mario Sznajder, *The Legacy of Human Rights Violation in the Southern Cone: Argentina, Chile and Uruguay*, Oxford 1999.

fueran inapelables marcos referenciales de sus personajes. Siguiendo esta línea de interpretación, consideraré a las autobiografías de Agosín como estrategias discursivas en las que la representación de la historia con frecuencia apenas se distingue de la autorrepresentación del narrador que fabula originales ficciones de identidad.<sup>8</sup>

La literatura testimonial del exilio de Agosín permite descubrir el fuera-de-lugar en que vive su identidad judía. No se trata de un desplazamiento geográfico, sino de un fuera-de-lugar en tanto fuera *de todo lugar*. Esta escritora hace el duelo tanto por la imposibilidad de volver al lugar original, como por la ilusión de la estabilidad absoluta de su anterior identidad. El duelo se hace, en los términos de Régine Robin, por el desplazamiento a través del cual ha dejado el lugar hacia el no lugar, viviendo en un espacio intersticial. Es el duelo del pasaje permanente de la desterritorialización a la reterritorialización del emigrado.<sup>9</sup> Además, en las autobiografías de Agosín la ficcionalidad invade la precaria materia real de la memoria familiar, lo que permite hablar de una identidad narrativa en el sentido ofrecido por Paul Ricoeur,<sup>10</sup> y leerla como una suerte de autoficción. Mi propósito es, precisamente, analizar los modos en que Agosín utiliza la memoria judía para reconstruir sus urgencias identitarias en el exilio posdictadura.

### Marjorie Agosín: “Siempre de algún otro lugar”

*Always from Somewhere Else. A Memoir of My Chilean Jewish Father* (1998) es el emblemático título inglés de la biografía que Agosín escribe sobre su padre, un prestigioso científico hijo de emigrantes judíos rusos que nació en Francia, se naturalizó chileno y terminó inmigrando con su familia a los EE.UU.<sup>11</sup> Tres años antes, Agosín había publicado *A Cross and a Star: Memoirs of a Jewish Girl in Chile* (1995), texto biográfico sobre su madre escrito en primera persona. A través de la errancia paterna, la hija escritora pudo hablar mejor de sí misma en su permanente travesía por varias geografías, cruzando fronteras nacionales y

8 Sigo los lineamientos críticos sobre autobiografía, autorrepresentación y memoria de Eva Klein, *La autobiografía y sus posibilidades en la posmodernidad*, Caracas 2004.

9 Régine Robin, *Identidad, memoria y relato*, Buenos Aires 1996, pp. 46-47.

10 Paul Ricoeur, *Historia y narrativa*, Barcelona 1999, pp. 120-23; Robin, *Identidad...*, pp. 37-38.

11 Todas las citas corresponden a la edición inglesa de *Always from Somewhere Else...*

lingüísticas. A diferencia de otros intelectuales exiliados chilenos, la narradora del relato biográfico paterno no necesitará reterritorializarse luego de emprender en 1968 el camino de retorno a los EE.UU., país donde naciera en 1955 y que abandonara de niña. Porque a pesar de la nostalgia de Chile, donde vivió sus años de infancia y adolescencia, esta emigrada hace descubrir a sus lectores que ella y su familia siempre fueron oriundos *de algún otro lugar*. Tal pacto de lectura ya había comenzado con la biografía de su madre, chilena nativa.

Al escribir la historia de ese algún otro lugar paterno/materno, Agosín se inventa una identidad narrativa para hablar sobre los modos en que construye su propio exilio *always somewhere else*. El texto de esta escritora nacida accidentalmente en los EE.UU., mientras su padre trabajaba en su posdoctorado, narra las vicisitudes de varios desplazamientos familiares, que fueron vividos como exilio en un sentido recortado de la noción hebrea de *Galut*.<sup>12</sup> Me refiero no a la diáspora espacializada en un país concreto, sino a la extraterritorialidad del judío “fuera de lugar”, que transforma la desgracia del destierro en destino metafísico y en comunidad transnacional. La diáspora, tal como la representa Agosín, es vivir en el tiempo esencializado y ahistórico, inmune a las contingencias de la sociedad y de la política, en el que desaparece la urgencia del retorno a la patria perdida. El *galut* ha sido también para los judíos la maldición del desterrado y el sufrimiento nacional, cultural y religioso del apátrida. Pero en los textos de Agosín, la maldición del *galut* es reemplazada por la melancolía de la memoria de ese otro lugar que siempre reconfortaba a su familia paterna judía en Rusia. Vivir en la diáspora es, para los personajes de sus relatos, una condición existencial y un locus privilegiado para la creación, no zona de la desdicha.<sup>13</sup>

Diáspora y memoria son los grandes protagonistas de los relatos autobiográficos de Agosín, que hilvanan lugares y tiempos que siempre se desencuentran en el revés de la trama de la geografía e historia familiares. Los lenguajes de la memoria constituyen el tercer protagonista, socorridos por la traducción en tanto operación lingüística transformada en superficie narrativa de la que se vale la autora para

12 Véase: Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard 1973, pp. 38-39.

13 Véase la crítica al concepto esencialista similar de diáspora de Boyarin en: D. Biale, D. Galchinsky, M. Heshel (eds.), *Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism*, Berkeley 1998, pp.186-88; 202.

homogeneizar las opacidades, refracciones y trizaduras de los relatos de sus testimoniantes. Estos tres protagonistas alegorizan, además, a un cuarto: la voluntad de la autora de escribir literatura testimonial.

Los libros de Agosín abren un espacio discursivo que se articula con materiales de la memoria familiar inmigratoria, su experiencia chilena y también la de la posdictadura. A pesar de que la estrategia narrativa es de índole estética y biográfica, hay una explícita intención de dar testimonio histórico y, en particular, de subrayar el autoritarismo y la xenofobia chilenos. En esa dirección, se incorpora a la tradición testimonial de otros autores de la transición que procuraron dar voz a los subalternos y marginados. Pero, a diferencia de escritoras como Diamela Eltit, Agosín no intenta escribir desde las posibilidades estéticas de la auto-representación de sujetos fragmentados que no callan sus incoherencias, sino que busca dar testimonios estéticamente austeros a través de biografías coherentes y del relato didáctico de historias de vida.<sup>14</sup>

Aquí, los desencuentros entre testimonio oral, historias familiares y memoria personal, por un lado, y la voluntad de ofrecer un testimonio socio-político y ético sobre derechos humanos, por el otro, nos alertan sobre los límites de este tipo de literatura para dar cuenta de acontecimientos históricos. Por eso, en vez de leer la representación de acontecimientos históricos en la vida narrada, intentaré leer en los textos de Agosín autorrepresentaciones que procuran reinventarse una identidad de exiliada judía de la dictadura chilena para el público lector de los EE.UU.

El relato de la autobiografía paterna comienza con los éxodos de los abuelos rusos de la narradora y el origen contingente de sus hijos inmigrantes. El abuelo Abraham se crió en Sebastopol, donde aprendió desde los ocho años los rudimentos del oficio de sastre, pero trabajará en Odessa. Al estallar la Primera Guerra Mundial, Abraham fue obligado a cumplir el servicio militar, y al cabo de tres años traumáticos tendrá la suerte de volver a reunirse con su esposa Raquel. Ambos jóvenes artesanos vivirán en la pobreza y bajo el pánico de los *pogroms* perpetrados por rusos blancos. Con su primer hijo huyen de Rusia. Así comenzó en 1917 el primer éxodo de los Agosín, aunque en la memoria familiar había empezado muchos, muchísimos años antes, siempre en *algún otro lugar de la diáspora*, donde eran conocidos bajo nombres

14 Sobre las estrategias autobiográficas de Diamela Eltit, ver el ensayo de Eva Klein, "La (auto)representación en ruinas: *Lumpérica* de Diamela Eltit", *Casa de las Américas* 230 (enero-marzo de 2003), pp. 130-35.

diferentes. La primera escala de tres años en la nueva diáspora será Estambul, donde nacerán dos hijos y los padres aprenderán a hablar y cantar en turco rudimentario; la otra escala de cinco años será Marsella, donde vivirán en la indigencia y balbucearán un poco de francés para poder trabajar en condiciones miserables. En ese puerto mediterráneo nacerá el cuarto hijo, en un hospital público para indigentes: Moshka para sus padres, Moïse para el registro civil francés, finalmente Moisés cuando arriba a Valparaíso con su familia en 1923. Padre de la narradora, Moisés es el protagonista de sus memorias.

Luego que Abraham y Raquel se radicaron definitivamente con sus hijos en Quillota, en el valle central de Chile, y el abuelo prosperó rápidamente con su empresa, las ciudades de las otras diásporas de los Agosín retornarán a menudo a su memoria. Sin embargo, en la pequeña localidad provincial se cuidarán de hablar con sus vecinos y familiares sobre esos malos recuerdos. Algunos buenos vecinos le pedirán a la abuela que cante en fiestas sociales, para oír su hermosa voz de soprano. Entonces aceptaba demostrar sus dotes multilingüísticas, que camuflaban la amargura del ruso de Sebastopol y Odessa, el turco de Estambul o el francés de Marsella.

Pero para la memoria de la narradora de la biografía familiar, Quillota no es sólo la plácida comarca de paltas y jazmines donde sus abuelos convivieron con otros comerciantes católicos y también con sirios y libaneses. Sobre todo, Quillota es el pueblo que tenía más de veinte iglesias y parroquias católicas, y donde los Agosín eran vistos como diferentes por ser judíos.

En la nueva diáspora sudamericana, los abuelos paternos se abstuvieron de festejar las tradiciones y costumbres judías para no llamar la atención de sus vecinos cristianos y la “gente bien” de Quillota (*Always...*, p. 95). Los viernes al atardecer, la abuela Raquel cubría las ventanas para que no la vieran desde la calle encender velas en *Shabat* (p. 99). Pero esa cautela y discreción no resultó eficaz: la nieta recuerda la humillación de su padre porque los abuelos nunca pudieron ser admitidos en las fiestas del prestigioso Club Alemán. No obstante, pretende consolarse recordando el destino del *galut*: “but they didn’t worry them much because they were used to being outsiders at all times” (p. 93). Muy probablemente, el abuelo Abraham no se sentía totalmente un *outsider* cuando mantenía cordiales pláticas con el sacerdote de la iglesia. Muy diferente es la percepción de su nieta: a pesar de que Moisés tuvo profesores y compañeros que lo alentaban y protegían del clima de

hostilidad (p. 101), al escribir las memorias de su padre la narradora no olvidará jamás los prejuicios contra el “pueblo deicida” de los curas salesianos de Quillota. Tampoco olvidará que a su padre adolescente le gritaban “judío” cuando cruzaba la plaza del pueblo. Menos aún olvidará la respuesta de los compañeros de su padre en la escuela pública, cuando en la clase de catecismo preguntaba el maestro: “¿Quién mató a Jesús?”, y todos respondían a coro: “Los judíos mataron a Cristo, los judíos lo mataron” (p. 96).

Son las mismas voces escolares judeofóbicas que se alternan en el oído de la relatora al recordar el otro estribillo coreado por los niños del colegio inglés de Osorio, donde no le permitieron estudiar a su madre: “Who stole the bread from the oven? The Jewish dogs, the Jewish dogs”. En el libro de memorias *A Cross and a Star: Memoirs of a Jewish Girl in Chile* (1995), el antisemitismo tradicional marca la infancia de la madre en la localidad andina austral de Osorio durante la década de 1930, del mismo modo que marcó la infancia del padre en Quillota.<sup>15</sup>

Muy sugestivamente, la relatora escuchará esas misma voces judeofóbicas, incluso pullas y letras alusivas a “los perros judíos”, durante el traumático primer grado de la escuela pública de Santiago en 1962, en el vecindario de Ñuñoa, tal como lo testimonia en su propia autobiografía *The Alphabet in My Hands. A Writing Life*.<sup>16</sup>

La condición de *outsider* que descubrió durante su infancia y adolescencia en Quillota acompañará a Moisés durante toda la vida en el *galut* chileno. Si había sufrido la judeofobia cristiana durante los años de escuela primaria, en los años del colegio secundario el adolescente habría de conocer el odio racial de los hijos de inmigrantes alemanes en plena expansión del nacionalsocialismo (p. 99). Ellos pertenecían a la misma comunidad de alemanes que manifestaban simpatía por el Tercer Reich en localidades australes, donde la madre de Marjorie no pudo estudiar en el colegio alemán de Osorio, pero tampoco pudo ingresar al colegio británico del pueblo.

De un modo semejante a la atmósfera hostil en el pueblo andino de las memorias maternas, el somnoliento pueblo provincial de las memorias paternas está enrarecido por un clima antisemita en vísperas de la guerra mundial. A tal punto que, según la narradora, al egresar del secundario el padre abandonó Quillota para ir a estudiar a Santiago porque ya no soportaba a los alemanes pronazis del colegio, insinuando incluso que

15 Véase Agosín, *A Cross and a Star*, pp. 80-81.

16 Agosín, *The Alphabet in My Hands...*, pp. 40-41.

corría peligro inminente (p. 108). Años después, en los '60, tal como lo relata en su autobiografía, ella misma sufrirá la hostilidad antisemita en el primer grado de la escuela pública, y sus padres decidirán que continúe sus estudios en el Instituto Hebreo de Santiago.<sup>17</sup>

Sin embargo, el clima antisemita no impidió a los abuelos y a sus hijos seguir viviendo en el pueblo, ni tampoco impedirá a su nieta amar a Chile. La conciencia *outsider* de Moisés va surgiendo en la biografía de su hija en una permanente tensión entre la narración de la historia real vivida por el padre y la construcción simultánea de una memoria “diaspórica” basada en ciertos acontecimientos de la historia del país. La autora construye un destino figurativo de la emigración familiar: la diáspora. Irse, emigrar y vivir permanentemente al acecho en la diáspora, para conjurar el peligro.

La percepción del peligro en las memorias de Moisés casi siempre proviene del antisemitismo y el fascismo. De Odessa huyen los abuelos paternos en 1917 a causa de los *pogroms* de los rusos blancos; en 1940 el flamante bachiller parte de Quillota a Santiago porque pareciera que los partidarios locales del nazismo triunfante en la Europa ocupada amenazaban tomar por asalto las provincias del sur y centro chilenos. Peor aún, el relato sobre los últimos años del gobierno del Frente Popular está presentado como si la misma Santiago afrontara la amenaza del fascismo. Finalmente, treinta años después, en vísperas del triunfo de la Unidad Popular, Moisés se sentirá amenazado en su laboratorio de química por la politización de la Universidad. Sin embargo, contradictoriamente, ya en 1968 el científico Agosín y su familia deciden emigrar a los EE.UU. por temor al “autoritarismo fascista”, el cual no antes de setiembre 1973 derribará al gobierno constitucional del socialista Salvador Allende.

Leyendo las memorias de su hija, escritas varias décadas después de los sucesos históricos que narra, surge la impresión de que la biografía contase la historia real del padre pero, simultáneamente, la representación diaspórica de la narradora necesitase construir la memoria de acontecimientos imaginarios de la historia de Chile. Así, los conflictos ideológicos durante el gobierno del Frente Popular presidido por Aguirre Cerda (1938-1942) son representados unilateralmente, como si sucedieran emboscados por nazis y antisemitas (p. 108).

En Santiago, el padre de la narradora se siente vulnerable porque osa estudiar medicina en una facultad donde, a pesar de su número

17 *The Alphabet...*, p. 41-42.

insignificante, los judíos eran despreciados como una “mafia siniestra”: Moisés fue uno de sólo tres judíos entre mil estudiantes del curso: “*They were considered part of a sinister mafia. Entrance to the Catholic university was forbidden to them. The University of Chile, with its dilapidated buildings, turned out to be more noble. However, even there, the prejudice of others marked him like the tattoos of the European concentration camps*” (p. 108; mi subrayado).

Sin embargo, ni la esfera universitaria ni la esfera pública estaban interdictas para los judíos. La historia cívica y pública de los judíos en Chile muestra otra cara desde 1920: participaron en el movimiento estudiantil universitario general tanto como en de la Facultad de Medicina, e incluso fundaron el Policlínico Público Israelita para asistir a chilenos necesitados.<sup>18</sup> En las elecciones nacionales de 1937, el socialista Natalio Berman, el comunista Marcos Chamudes y el radical Ángel Faivovich fueron los primeros tres diputados judíos elegidos al Congreso Nacional, e impulsaron políticamente el ascenso del Frente Popular.<sup>19</sup> Tampoco la elitista Universidad de Chile era en 1940 un centro de nazis que “tatuaban” a los escasos tres estudiantes judíos de medicina (relación muy por debajo del 2,6% de judíos en la población general de Santiago en 1941). Y a pesar de que el Movimiento Nacional Socialista (MNS) chileno intentaba infiltrarse en los claustros universitarios, el relato autobiográfico no puede olvidar que hubo dirigentes estudiantiles judíos de izquierda en la Federación de Estudiantes de Chile (FECH), ni confundir el desprecio antijudío de los hijos de la oligarquía con el antisemitismo nazi. El mismo Berman testimonió que la xenofobia y el antisemitismo tradicional eran compartidos por la prensa liberal conservadora de 1937.<sup>20</sup>

En verdad, dos años antes de la formación del Frente Popular, la Universidad de Chile fue escenario de enfrentamientos violentos entre la rama estudiantil de la derecha radical del MNS, liderado por Jorge González von Mareés, y estudiantes socialistas, comunistas y radicales, agrupados en la Milicia Universitaria Antifascista. El gobierno de

18 Moshé Nes-El, “Natalio Berman, dirigente sionista y parlamentario chileno”, en AMILAT, *Judaica Latinoamericana*, Jerusalén 1988, pp. 168-69.

19 Véase en este volumen: Moshé Nes-El, “Los judíos y su actuación en la política chilena, 1920-1952”.

20 *American Jewish Yearbook 1936-37-1938*, p. 559; Jacob Cohen, *Jewish Life in South America: a Survey for the American Jewish Congress*, Nueva York 1941, pp. 134-35; Natalio Berman, *Digo lo que pienso, hago lo que digo*, Santiago 1937, pp. 18-20.

Alessandri optó por la impunidad ante la acción violenta del MNS, perpetrada entre 1935 y 1936 con el fin de frenar el avance de la movilización de la izquierda política, sindical y universitaria. El antisemitismo más panfletario que violento del ala protofascista del MNS, debe ser diferenciado de la judeofobia católica tradicional de los estudiantes hijos de familias patricias. Luego del triunfo del Frente Popular en 1938, hasta el prestigioso diario conservador moderado *El Mercurio* admitió que los *nacistas* chilenos que enfrentaron a balazos a grupos izquierdistas en Valparaíso realizaban “un antiséptico, odioso pero necesario trabajo”.<sup>21</sup> Para sorpresa de muchos judíos, esa prensa conservadora y probritánica no denunció el discurso contra “el capitalismo financiero judío internacional” propalado entre 1935 y 1937 por activistas del MNS; sin embargo, el antisemitismo violento, salvo un solo caso documentado en 1935, estuvo ausente de las movilizaciones de los militantes nacistas.<sup>22</sup>

El joven Moisés se radicó en Santiago en plena administración del Frente Popular, que transformó el mapa político chileno. Para entonces, el jefe fascista del MNS abandonaba oportunistamente las posiciones de derecha radical para entrar al juego parlamentario. Primero forjó una alianza con el ex dictador populista general Carlos Ibáñez, y luego de la represión de sus militantes en la masacre de la Caja del Seguro Obrero, en 1938 González Von Mareés apoyó críticamente al Frente Popular, con el cual coincidía en declarar como enemigo principal al Partido Conservador de Alessandri.<sup>23</sup>

Mas cuando Moisés estudiaba medicina, el MNS ya no constituía una amenaza “fascista” para la democracia chilena, ni tampoco la Alianza Popular Libertadora (APL) del general populista Ibáñez, con

21 *El Mercurio*, 19.06.1936, p. 16.

22 Curiosamente, el discurso antisemita estuvo casi ausente en la plataforma política del MNS, así como de los textos de proclamas y panfletos firmados por sus principales dirigentes. Véase Sandra McGee Deutsch, *Las Derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil, and Chile. 1890-1939*, Stanford 1999, pp. 168-69; para un análisis del antisemitismo movilizador del MNS en los años de mayor acción anticomunista de los nacistas chilenos, véase Mario Sznajder, “El movimiento nacional-socialista: Antisemitismo y movilización política en Chile en la década del treinta”, *Coloquio* 21 (1989), p. 269-96.

23 A diferencia del caso argentino, el sistema político de la derecha conservadora parlamentaria chilena no permitió el avance de las organizaciones profascistas en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Véase McGee Deutsch, *Las derechas...*, p. 161.

simpatizantes incluso entre miembros del Partido Radical y el Partido Socialista.<sup>24</sup>

Hacia mayo de 1938, debido a su nueva estrategia de apoyo al Frente Popular, el jefe del MNS desligó públicamente a su movimiento de las anteriores posiciones pro-nazi y antisemitas. Tampoco se propalaron consignas antisemitas en la fallida y sangrienta conspiración contra el gobierno lanzada por González Von Mareés en setiembre de 1938.

Ahora bien: Moisés no había empezado a estudiar en la Universidad antes de 1940, pero al arribar a Santiago debió haber sabido que los estudiantes de izquierda estaban muchísimo más expuestos que los judíos a los ataques de la derecha radical, aunque tuvieran menos víctimas que los 63 masacrados del MNS en la Caja del Seguro Obrero. El joven estudiante de medicina tampoco podía ignorar, luego de la despiadada represión, el único y excepcional caso de un partido fascista que apoyaba a una coalición de centro-izquierda, la cual repudiaba el nazismo y abogaba por las libertades democráticas, a pesar de sus reservas a la inmigración judía de modo semejante a otros partidos conservadores.<sup>25</sup>

Sin embargo, el peligro antisemita en Chile volvió esporádicamente durante 1939-1942, aunque su amenaza era de naturaleza diferente a la pesadilla nazi que recuerda Agosín. En el año que Moisés comenzó a estudiar en la facultad se instruyó una investigación parlamentaria a raíz del *affaire* denominado “el escándalo de la inmigración judía”, pero la prensa sensacionalista conservadora aprovechó este *affaire* para difundir un discurso antisemita.<sup>26</sup> Las memorias de Moisés no recuerdan el episodio. A diferencia de su libro de memorias maternas,<sup>27</sup> en las memorias paternas la autora no alude a la absorción de numerosos refugiados judíos que en 1940 y 1941 fueron ayudados por las instituciones centrales de la comunidad: sólo recuerda las restricciones legales y la hostilidad oficial. A pesar de las severas limitaciones inmigratorias impuestas a partir de 1940, hay que destacar el hecho de

24 Véase: Ernst Halperin, *Nationalism and Communism in Chile*, Cambridge 1965, p. 44-45.

25 Véase MacGee Deutsch, *Las derechas...*, pp. 189-90.

26 Véase Irmtrud Wojak, “Chile y la inmigración judeo-alemana”, Abraham Milgram (ed.), *Entre la aceptación y el rechazo. América Latina y los refugiados judíos del nazismo*, Jerusalén 2003, pp. 162-71; Moshé Nes-El, *Estudios sobre el judaísmo latinoamericano*, Buenos Aires-Jerusalén 1987, pp. 109-119.

27 Véase Agosín, *A Cross and a Star...*, pp. 143-44.

que durante el gobierno del Frente Popular Chile recibió una cantidad estimada en 9.000 refugiados judíos.<sup>28</sup>

En el fuego cruzado de la politizada Universidad de Chile, donde se enfrentaban ideológica y físicamente proaliados, neutralistas y simpatizantes del Eje, el padre de la narradora “could not walk through the medical school alone without exposing himself to physical attacks.” Es difícil discutir los miedos juveniles que recuerda el protagonista de la biografía, pero los estudiantes judíos no estaban más expuestos que los militantes de la izquierda. Y si es legítimo que en la memoria personal de Moisés quedara grabado su temor de aquellos años cuando le gritaban “judío sucio” o cuando recibía amenazas telefónicas (pp. 135, 136), la hija no puede confundir en la biografía los temores recordados por el padre con los acontecimientos reales de la historia política y social de Chile.

Obviamente, hubo motivos para que los judíos tuvieran miedo durante los años previos a la *Shoá* y durante la misma. Ex miembros del MNS fundaron en 1938 el minúsculo Partido Nacional Fascista, y en 1939 un grupo de ex milicianos creó el Frente Nacional Chileno; incluso a partir de 1940 fue lanzado el Movimiento Nacionalista de Chile (MN), de inspiración mussoliniana. Durante 1940 reanudaron su campaña de movilización anticomunista con consignas antisemitas, denunciando el giro a la izquierda del gobierno. Pero a pesar de su antisemitismo declarado, la única acción violenta antijudía se registró en 1941, cuando los desprestigiados militantes de la Vanguardia Popular Socialista (VPS) y el MN tomaron por asalto el Círculo Israelita, hirieron a tres personas y provocaron algunos destrozos. El joven estudiante Moisés no recuerda otra violencia que el antisemitismo verbal, y olvida la violencia política e ideológica del fascismo local dirigida contra estudiantes de izquierda.<sup>29</sup> Leyendo las memorias de Agosín, se crea la impresión de que durante todos los años de la guerra, la extrema derecha había ganado terreno, pero una cosa es el antisemitismo patricio católico de los hijos de la oligarquía (algunos se extrañaban de que el joven Moisés “no tuviera cuernos”)

28 Véase el testimonio del entonces ministro de Interior chileno sobre el conato de deportación a Chiloé de inmigrantes judíos que ejercían el comercio, en Arturo Olavarría Bravo, *Chile entre dos Alessandri: memorias políticas*, 1, Santiago 1962, p. 486; Wojak, “Chile y la inmigración...”, pp. 144-45.

29 McGee Deutsch, *Las derechas...*, pp. 164-65, 190; Mario Sznajder, “Was there Fascism in Chile? The Movimiento Nacional Socialista in the 1930s”, Stein D. Larsen (ed.), *Fascism outside Europa*, Nueva York 2001, pp. 561-592.

(p. 139), y otra diferente es que la existencia de hijos de alemanes y *Volksdeutsche* chilenos pronazis en los cursos de medicina (p. ej. Hans, p. 141) sea el pretexto para representar a la Universidad de Chile en 1940-41 como un baluarte del fascismo.<sup>30</sup> Esta representación errada crea un efecto de lectura: pareciera que los médicos refugiados judíos alemanes hubiesen sido obligados a alejarse de Santiago por razones raciales, y confinados en lejanos pueblos de provincia para ejercer su profesión (p. 137-8) .

Ana Vásquez-Bronfman recuerda también en su novela que profesores con prejuicios católicos patricios vetaron a judíos inmigrantes que aspiraban a enseñar en la Facultad de Medicina.<sup>31</sup> Mejor suerte tuvo Moisés Agosín años después, porque a pesar de haber tenido que afrontar intimidaciones y agravios antisemitas anónimos en 1962 por parte del claustro de profesores cuando postuló su candidatura a la jefatura del Departamento de Química, con su nombramiento fue elegido por primera vez en la Facultad de Medicina un científico judío en ese rango. Como repudio, al comienzo del año siguiente renunciaron los asistentes de su unidad académica, “because they didn’t work with a Jew”.<sup>32</sup> El antisemitismo social en facultades de medicina y hospitales universitarios,<sup>33</sup> y las dificultades de reconocimiento de diplomas europeos existieron también en países vecinos, aunque su impunidad fuese independiente del tipo de régimen político imperante.<sup>34</sup>

30 Para un panorama balanceado de la Universidad de Chile en 1940, véase la actividad de la Alianza de los Intelectuales, que organizaba actos en favor del asilo a los refugiados españoles en Francia, en David Schidlowsky, *Las furias y las penas. Pablo Neruda y su tiempo*, 1, Berlín 2003, pp. 401-03.

31 Ana Vásquez-Bronfman, *Las jaulas invisibles*, Santiago 2002, p. 228.

32 Agosín, *Always from Somewhere Else...*, pp. 151-52. Según su testimonio, algunos colegas del Dr. Agosín le insinuaban que era preferible que ejerciera su profesión “en su verdadero país, Israel”. La química, al igual que la ginecología, eran especialidades que los médicos antisemitas se resistían a que fuesen practicadas por judíos (p. 154). El nuevo equipo del laboratorio logró transformar el departamento, bajo la dirección del Dr. Agosín, en una unidad de excelencia académica con reconocimiento internacional.

33 Sobre la integración socioeconómica y profesional de los refugiados judíos alemanes en Chile, véase Irmtrud Wojak, *Exil in Chile. Die deutsch-jüdische und politische Emigration während des Nationalsozialismus 1933-1945*, Berlín 1994, pp. 161-64.

34 Para el caso argentino, véase Elena Levin, *Historias de una emigración (1933-1939). Alemanes judíos en Argentina*, Buenos Aires 1991, pp. 70-71, 84; sobre la

Las dificultades de Marjorie Agosín para la recreación de acontecimientos centrales de la historia chilena resurgen para los años turbulentos previos al triunfo de la Unidad Popular. La narradora testimonia mucho mejor las penurias estructurales de la formación científica en un país dependiente como Chile (pp. 156-58). El padre intentó modificar esta situación desde su desempeño como investigador en la Universidad, donde empezó a trabajar con mucho éxito profesional luego de regresar de los EE.UU. en 1955, al cabo de cinco años de excelente posdoctorado y prolongada pasantía en la Universidad de Georgia (pp. 145, 150, 152-53). A partir de su nombramiento en 1962, el Dr. Agosín se consagró completamente a la labor científica, sin militancia política universitaria. Sus logros le granjearon reputación internacional y su laboratorio pudo desarrollarse a un nivel de excelencia gracias a subsidios de las fundaciones norteamericanas Ford y Rockefeller. Sin embargo, su gestión científica fue problemática en la agitada atmósfera antinorteamericana del activismo político de docentes y estudiantes. La politización en Chile durante los años del gobierno reformista de la Democracia Cristiana (DC) (1964-1970) eligió a la Universidad, al igual que en otros países latinoamericanos, como uno de sus escenarios privilegiados de confrontación pública. El rector era un académico socialista y el decanato de la Facultad de Filosofía fue ocupado por un intelectual comunista. La derrota del Partido Socialista en las elecciones en que Frei ganó por amplio margen en las grandes ciudades, la radicalizó aún más como opositora del gobierno, exigiendo a la DC, al PC y a otros sectores de la izquierda transformaciones radicales de la economía y la sociedad.<sup>35</sup> 1968 fue un año clave de politización universitaria, agitada por el gigantesco flujo contestatario estudiantil de la nueva izquierda europea y norteamericana. El activismo de la FECH estuvo liderado por la oposición de la izquierda marxista y el Movimiento de Izquierda

discriminación a practicantes judíos durante casi tres décadas en Argentina, Alberto D. Kaplan, *Memoria de un médico*, Buenos Aires 1992, cap. 7.

35 Halperin, *Nationalism...*, pp. 226-28, 243-45; para analizar la radicalización de la Democracia Cristiana a partir de 1968, véase Manuel Antonio Garretón, "Atavism and Democratic Ambiguity in the Chilean Right", Kevin J. Middlebrook, *Conservative Parties, the Right, and Democracy in Latin America*, Baltimore 2000, pp. 56-57.

Revolucionaria (MIR), que continuaron ocupando casas de estudios con lemas agresivamente “antiyanquis” y antiimperialistas.<sup>36</sup>

No extraña que en ese escenario universitario de 1968, el científico liberal haya sido atacado ideológicamente por presuntos vínculos con “el imperialismo yanqui”. Moisés Agosín decide en ese año reemigrar a los EE.UU.: se fue dos años antes del triunfo de Allende, aceptando un cargo académico en la Universidad de Virginia. La radicalización política universitaria durante el gobierno de la DC, y no la persecución racial, fue la causa que lo alejó del país junto con su familia. Moisés no regresará durante los turbulentos años del gobierno de la Unidad Popular presidida por Allende, ex compañero de estudios con quien simpatizará desde Virginia, y obviamente permanecerá fuera de Chile durante los despiadados años de la dictadura de Pinochet.

La emigración de los Agosín se anticipa a la de alrededor de 8.000 judíos chilenos que abandonaron el país por la victoria de la Unidad Popular y luego por la caída de Allende. Una parte de los primeros retornó durante el gobierno de la Unidad Popular, pero la mayoría lo haría luego del golpe de setiembre de 1973. La polarización política afectó también a la colectividad judía. Mientras que la posición oficial del Comité Representativo de Entidades Judías (CREJ) de Chile fue de neutralidad política, numerosos intelectuales, periodistas y profesionales judíos chilenos participaron en el régimen popular, al mismo tiempo que muchos industriales y comerciantes afectados formaron parte de la oposición o emigraron.<sup>37</sup>

Ahora bien: la emigración voluntaria de los Agosín en 1968 es transformada por la narradora de la biografía paterna en un punto de inflexión del destino judío de otros exilios familiares. Aquí la narradora inventa un espacio exiliar superpuesto con el de todos aquellos perseguidos por la dictadura, y superpone también el espacio de despedidas ancestrales en los remotos mapas de la diáspora judía. No por casualidad Agosín tituló la sección norteamericana de las memorias “The United States. Exiles in a Promised Land (1968-1997)”, mientras que el tropo con el cual vuelve a abrir el relato es el recuerdo del fuera-de-lugar (p. 187). Por tanto, no sorprende que la narradora se haya sentido tan “de

36 Sobre la violencia y el activismo político de la izquierda marxista en las universidades chilenas en 1967 y 1968, véase Cristian Gazmuri et al., *Eduardo Frei Montana y su época*, 2, Santiago 2000, pp. 685, 694.

37 Mario Sznajder, “El judaísmo chileno y el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), AMILAT, *Judaica Latinoamericana* II, Jerusalén 1993, pp. 141-43.

ninguna parte” como sus padres al emigrar en 1968, aceptando “the condition of being from somewhere else and from nowhere in particular” (p. 188-9).

Pero la emigración familiar a los EE.UU. está relatada de un modo distinto en la autobiografía de la propia escritora. Agosín recuerda en *The Alphabet in My Hands* que, inmediatamente luego de la muerte de Salvador Allende, el grupo familiar decidió emigrar, reconociendo que no fue una emigración forzada (“No one threw us out. No one blindfolded us”, p. 101). La nieta y la abuela habrían visto a los infantes de marina desde el balcón del Hotel O’Higgins de Viña del Mar, y ambas habrían oído las voces marciales que impusieron el toque de queda el día del golpe. El-fuera-de-lugar de la memoria sobre el fatídico setiembre de 1973 transporta primero al lector a su visita a Israel, diez días después de la Guerra de *Iom Kipur*, donde narra en primera persona su romance adolescente con Moshé (p. 98-99). Después, en primera persona del plural, hay otro desplazamiento a su nueva casa en los EE.UU., y la voz narrativa discurre sobre el miedo colectivo que impone la represión a los amordazados, a los silenciados y a los desaparecidos (pp. 101-102). Aquí ya no habla la memoria biográfica sino la representación alegórica del miedo transformado por la autora en destino colectivo: Agosín confiesa que su propio terror de emigrada a los EE.UU. coincidió con el terror de la represión de la dictadura (p. 103).

### Exilio y lenguas prestadas

El recuerdo del exilio en los EE.UU., por último, revela una *diáspora* que oscila entre fronteras reales e imaginarias, donde los nudos conflictivos de memorias fragmentadas se reciclan a través de la traducción del lenguaje de la memoria del país que se dejó y el que se inventa diariamente. “Living in Translation” es el título con que la narradora caracteriza la vida en el exilio norteamericano, aun después de haber terminado la dictadura de Pinochet. El desafío del retorno se pospone permanente-mente, pero también se pospone el desafío de abrir fisuras en el pasado, y su única certeza es saberse irremisiblemente judía sin patria: “We lived in translation... Now my father and all of us reside in a type of atemporal land, in a region lost between the memory of what we have fabricated across distance. We are Jews without a country. Every day we learn other languages and live in borrowed houses” (pp. 211-12).

Las lenguas prestadas participan de un protagonismo central en los relatos en los que Agosín evoca a sus seres queridos. No extraña, pues, que *Always from Somewhere Else* haya sido publicado en inglés tres años después que el libro anterior de memorias sobre su madre, *A Cross and a Star* (cuya edición castellana en Chile es de 1994). Traducidos del español para su publicación en Nueva York, fueron escritos en la *diáspora* de los EE.UU. con el fin de reconstruir el mundo interior de los ancestros de la narradora, pero con el propósito de inventarse una identidad emblemática. Ambos relatos biográficos están recorridos por diferentes geografías y transitan distintas lenguas adoptadas, que confluyen en el lenguaje por antonomasia de la diáspora: la traducción. Los dos libros de Agosín son productos del cruce de memoria y traducción, pero ambos relatos –escritos en español, traducidos y publicados en inglés– prescinden de la oralidad de los otros lenguajes de su familia: aunque en español hablaron con ella sus abuelos rusos y austriacos (y, por supuesto, sus padres), la narradora va traduciendo el mundo asociativo de imágenes, silencios y palabras de los otros idiomas de la diáspora para reconstruir sus memorias retocadas. Tal modalidad de autorrepresentación testimonial a través de la mediatización de la autora, comparte las paradojas de otros textos testimoniales que subliman las contradicciones del informante, borrando las huellas orales de sus hablas híbridas.<sup>38</sup> Esta estrategia narrativa y estética de Agosín se diferencia de la ficción posdictatorial chilena que requirió de los escritores exiliados realizar el trabajo del duelo para narrar las alegorías de la pérdida. Por eso, puede prescindir de tramas narrativas cuya desatadura emocional demandaría figuras de lenguaje (símbolos, metáforas, alegorías) para abrir los sentidos en pugna de sus sobrevivientes.<sup>39</sup>

Sin embargo, los libros de Agosín se alejan también de la otra estrategia lingüística de los escritores emigrados que viven cotidianamente la pérdida irreparable de ser de *allá* y estar *aquí* y, por eso mismo, coexisten en las dos lenguas de los dos países a los cuales pertenecen, sin poder combinarlas, ni escribir en un idioma amalgamado debido a la terca “intraducibilidad” e “incombinabilidad” de las voces del otro.<sup>40</sup> Agosín

38 Para las paradojas del género testimonial, véase Georg M. Gugelberger, *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, Durham 1996, cap. 2.

39 Véase Avelar, *Alegorías de la derrota...*; Nelly Richard, *Residuos y metáforas*, Santiago 1998, cap. 1.

40 Véanse las reflexiones sobre bilingüismo de Tzvetan Todorov, *El hombre desplazado*, Madrid 1998, pp. 22-23.

escribe desde el fuera-de-lugar de ser “latina y judía” en el exilio racista de Atlanta, y también desde el ser vista como una “gringa” cuando visitaba Chile.<sup>41</sup>

La traducción de historias familiares y la traducción de sus nombres gestan la operación literaria que pone en movimiento a la memoria de la autora, dándole un sentido inesperado a su relato (auto)biográfico. Por empezar, ella traduce los nombres propios de su familia, además del suyo, bastardeado por los lenguajes prestados y traicionados del exilio. Ello se verifica, primero, en el lecho de muerte de la abuela, cuando la moribunda confiesa a su hijo Moisés que su apellido no es el verdadero. Mediante su inversión simétrica, esta traducción de la identidad aparece con fuerza –vinculada nuevamente con la muerte– cuando la narradora visita el cementerio judío de Belloto. La nieta siente que su abuela no sólo reconoce en sus ojos la mirada de su hijo-padre, sino que la llama con su verdadero nombre (*Always...*, p. 85).

Nunca escuchó de sus abuelos ninguna de las desdichadas historias de la familia paterna rusa. Los escasos recuerdos agradables que oyó sobre Odessa fueron contados en el pobre español gesticulado del abuelo, o en la cálida transparencia con que la abuela pronunciaba las erres y las eñes “with splendor” (p. 76). En cambio, la narradora descubrió en la abuela el placer de reinventar, al oírla en su lenguaje no hablado de la diáspora, cuando la anciana cantaba en ruso, turco y francés durante ocasiones sociales especiales en Quillota (p. 77).

En los mejores momentos de sus memorias, la narradora va “traduciendo” del español adquirido del padre historias de exilios familiares y de amigos (p. 77); especialmente, los momentos del lenguaje de la música que tanto amaba su padre. Todo el capítulo sobre “los arpegios de la memoria”, dedicado a recordar su pasión musical por el piano y la interpretación de Liszt y Chopin (“without borders or languages”, p. 129) puede ser leído en clave de traducción musical.

Desde esta perspectiva, el libro de Agosín en tanto “traducción” de la experiencia de la pérdida y el desarraigo diaspórico paterno, es un intento literario de abordar y superar, precisamente, la intraducibilidad e incompletud de su memoria. Ella surge de relatos orales familiares, pero también de la invención de la hija escritora (p. 222). Por un lado, la narradora intenta escuchar fielmente las memorias de su padre (p. 240), pero, por el otro, le resulta inevitable reescribirlas para narrar su propia historia: “*I listen to him diligently, eagerly, and as I write I invent him; I*

41 Agosín, *The Alphabet in My Hands*, pp. 108–110.

*rearrange certain stories, disassemble others, and sort out his life, which is, above all else, mine as well*" (p. 241, mi subrayado).

Sin embargo, el proyecto memorioso de Agosín no se limita al exilio familiar: la narradora procura dar cuenta del destino *diaspórico* de todos los judíos: "My father's memoirs respond to the wandering condition of most Jews, to always being everywhere and nowhere, to writing in languages that were not theirs" (p. 241).

Desde el exilio norteamericano, Chile se transforma en la generosa tierra soñada y amada, pero nunca deja de constituir una tierra imaginaria (p. 210). Exiliados y fugitivos, la verdadera patria de los Agosín es siempre de algún otro lugar (pp. 228; 210). Ser chilena, entonces, habría sido probablemente un accidente de la vida errante, a pesar de que la narradora sigue amando los paisajes y frutas del país de la infancia (p. 213).

Pero a poco de internarnos en la última sección del libro, titulada "Memory's Place", descubrimos la índole construida y selectiva de la memoria. En primer término, reincide en enfatizar la naturaleza literaria y personal con que la autora reconstruye la memoria colectiva (p. 221, 222); en segundo término, reinventa historias de judíos errantes en cuyas peripecias y destino general la narradora incluye la contingencia y ambigüedad de su condición judía y chilena:

I am a Jewish Chilean writer who was born by chance in North America because my father, a Jewish scientist born in France and nationalized in Chile, decided to cross oceans, invent and tell tales in other lands. We are the offspring of a line of mute and silent wanderers. We are Jews recovering time and speaking in borrowed zones. Chilean and Jewish is an ambiguity more than a conflict. (p. 224)

En tercer término, Agosín decide inscribir la historia errante de su padre en la memoria colectiva del exilio y los éxodos, no sólo de los judíos, sino también de los desplazamientos forzados del siglo XX. Agosín busca, en las anterioridades del *galut* y del drama chileno, inventarse una memoria colectiva desde los sobrevivientes de la *Shoá* hasta los que pudieron salvarse de la dictadura de Pinochet. Hay una voluntad expresa de entroncar su genealogía familiar con el desastre judío. Ella confiesa que comenzó a escribir las memorias de su padre en el invierno de 1995, cuando el mundo rememoraba a Ana Frank, Auschwitz y las deportacio-

nes de judíos (p. 244).<sup>42</sup> Pero la narradora no sólo elige emparentar la historia de su padre con los potenciales sobrevivientes de la *Shoá*, sino que erige al ciclo histórico del éxodo que provocó la dictadura de Pinochet como superficie donde inscribir el sentido de un supuesto pasado común. A pesar de que la emigración voluntaria del científico Agosín y su familia fue en 1968, la hija reescribe la memoria familiar en el circuito de interlocución de las víctimas que sufrieron el drama chileno cinco años después: “I was raised in Chile, but that because of the fascist dictatorship, my family settled permanently in the United States”, relata en 1995 a unos alemanes que conoció en el sur chileno (p. 232). Ese mismo año visitó Auschwitz, y desde su casa norteamericana en Wellesley recuerda a sus muertos en un memorial imaginario construido con todas las víctimas del odio: desde los *pogroms* rusos hasta la dictadura chilena (pp. 233-34). No sorprende, entonces, el recuerdo de la quema nazi de libros judíos en 1933, junto con la incineración de los libros de Freud que sacó el atemorizado abuelo de la biblioteca de su hijo Moisés en 1972 (durante el gobierno de la Unidad Popular), porque “these books were considered seditious by Pinochet” (p. 230). Más allá del anacronismo de fechar en 1972 la quema de libros “subversivos”, la intención de la narradora es inequívoca: construir una memoria colectiva de autos de fe en la cual estuvieran hermanadas todas las víctimas, de Hitler y de Pinochet (pp. 237, 223).

Agosín misma caracterizó esa voluntad de coexistencia de sentidos de su proyecto literario: “the encounter between the lives and deaths of the survivors of the European or Latin American Holocaust” (p. 32).

Pero ese modo indiscriminado de construcción de la memoria colectiva familiar frustra tanto la voluntad inicial de narración testimonial como la representación del dolor del exilio familiar. Ésta se desdibuja al pretender la narradora confundir el trauma de la emigración voluntaria con el trauma de los exiliados víctimas de otras calamidades históricas. Es que la representación literaria de la *Shoá* y la de los desaparecidos del terrorismo de estado latinoamericano tiene límites y dificultades que surgen del propio “exceso” del desastre a ser narrado. Amalgamar la memoria de los “holocaustos” de Europa con los “genocidios” latinoamericanos, y además con el dolor de la emigración voluntaria, ¿no es sustituir el campo de la memoria por la superficie sin quebradas de los grandes escenarios del imaginario de los *outsiders*? Tal vez sea una

42 Véase el poemario bilingüe de Agosín, *Dear Anne Frank/Querida Ana Frank*, Washington DC 1994.

operación legítima en tanto estrategia estética, pero ajena a los esfuerzos de representar el trauma de sentirse “sobreviviente” de la *Shoá*, al mismo tiempo que compartir las historias de exiliados de Pinochet (p. 49).<sup>43</sup>

Los sobrevivientes que hacen el duelo por la violación de los derechos humanos reclaman nudos conflictivos de memoria fragmentada que conjuguen residuos innombrables de significación histórica de su drama. Pero no es el caso de Agosín: en sus textos no hay un intento de problematizar las articulaciones biográficas con las secuencias de la historia chilena. Además, carece del otro atributo de la literatura del duelo: no hay un signo testimoniante de ese poder rememorativo de la “imagen-recuerdo” de los familiares de la represión, para que simbólicamente surja su presencia.<sup>44</sup> Desde la perspectiva de la memoria, las autobiografías de Agosín desembocan en una hipóstasis: construyen un destino figurativo de la emigración para devenir en mito posmoderno de un no-lugar general.

Precisamente, el otro libro de Agosín, que antologa relatos traducidos al inglés de escritoras judías que escriben en español y portugués, se propone construir un nuevo espacio tramado de género, memoria e identidad judía latinoamericana. No casualmente se titula *The House of Memory* (1999), y su proyecto feminista es dejar oír las voces mestizadas, en clave multicultural, híbridas y fragmentadas, de escritoras judías muy heterogéneas que hablan sobre la memoria de su otredad. Este nuevo destino figurativo de Agosín trama una morada intertextual donde alojar a la memoria, con una identidad colectiva diaspórica desde los márgenes de ser mujer y judía en una sociedad machista y católica, yuxtaponiendo voces muy diferentes.<sup>45</sup>

43 Sobre la dificultad de representar literariamente el trauma por los “excesos” inimaginables debido a la naturaleza catastrófica de la *Shoá*, véase Michael Rothberg, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, Minneapolis 2000.

44 Sobre la literatura de la memoria, el duelo y la presencia del recuerdo de la ausencia para el caso chileno, véase Richard, *Residuos y metáforas*, pp. 41-69.

45 M. Agosín (ed.), *The House of Memory. Stories by Jewish Women Writers of Latin America*, Nueva York 1999.

### Coda: autobiografía y fabulaciones de la memoria

Al encomendarse al mestizaje, la hibridización y los cruces culturales para construir una nueva identidad judía en la diáspora latinoamericana, posdictatorial y posmoderna (p. 3), Agosín eligió un camino totalmente diferente al de otro escritor judío chileno también emigrado a los EE.UU. Ariel Dorfman residía en California desde 1968, pero regresó a Chile con el triunfo de Allende. A la inversa de Agosín, vuelve a la patria no sólo para “reconectarme con ese sueño de mis ancestros inmigrantes, hacer de este país mi hogar permanente”, tal como escribe en su novela autobiográfica.<sup>46</sup> También la experiencia de Allende se le apareció a Dorfman como la posibilidad de poner fin a su exilio, incluida su disociación vivida como vergonzante antes de 1970 por pertenecer a dos lenguas, dos naciones:

No tuve la madurez para responder que era un híbrido, una parte gringo, otra parte chileno, una pizca de judío, un mestizo en busca de su centro de operaciones (...) Fui incapaz de contemplar directamente el misterio divergente de mi ser, el abismo de una existencia bilingüe y binacional en una época en que todo exigía que fuéramos unívocos e inmaculados.<sup>47</sup>

Obviamente, asumirse mestizo cultural y lingüístico durante la experiencia de la Unidad Popular fue muy distinto que haberlo hecho durante los años posteriores del duro exilio, y adquiere completamente otro significado en la era posdictadura.

Desde esta perspectiva, la opción de Agosín por el mestizaje cultural en su *diáspora* posmoderna durante la era de la transición democrática deja en penumbras conflictos de alteridades que anidan en la heterogeneidad étnica, religiosa y cultural de su proyecto identitario, escrito a través de fábulas de la memoria para interrogar a las autobiografías familiares.

46 Ariel Dorfman, *Rumbo al Sur, deseando el Norte*, Buenos Aires 1998, p. 318.

47 *Ibid.*, p. 298.

**¿UNA ESTRATEGIA DE PROTESTA ANTIFASCISTA?  
EN TORNO A LA PRESENCIA DE EXILIADOS  
REPUBLICANOS ESPAÑOLES Y JUDÍOS EN *SUR*, 1936-1947**

**Rosalie Sitman**

El ascenso del fascismo y el nazismo en Europa, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial tuvieron un profundo impacto sobre las naciones latinoamericanas del otro lado del Atlántico, despertando fuertes emociones y actitudes encontradas. La Argentina no fue ninguna excepción. Los conflictos ideológicos y bélicos europeos incidieron en el ámbito nacional y determinaron en gran medida la actuación de los distintos elementos dentro del campo intelectual argentino. En un clima de creciente politización signado por la fractura del treinta y el surgimiento del discurso nacionalista hispanófilo católico de extrema derecha a nivel nacional, y marcado por la polarización entre democracia y fascismo a nivel mundial, los problemas internacionales se cruzaron con los nacionales y obligaron a los intelectuales argentinos a definirse por uno de los dos bandos. Las páginas de sus publicaciones dejaron amplia constancia de las tensiones y los enfrentamientos que escindieron a la intelectualidad argentina en las décadas de 1930 y 1940.

Uno de los máximos exponentes de las letras argentinas durante los críticos años del fratricidio español y la debacle europea fue la revista literaria *SUR*, fundada en enero de 1931 por Victoria Ocampo, hija de una de las grandes familias de la oligarquía argentina, dos condiciones que la hacían una figura bastante insólita para hallarse al timón de una empresa cultural de esa índole. Renuentes a todo partidismo y adscritos al patrimonio de la cultura universal (occidental), Ocampo y los intelectuales que conformaban el “grupo *SUR*” se empeñarían por mantener “cierta calidad de materia literaria” y “crear la elite futura”, por encima de consideraciones políticas y siempre en función de una concepción de la existencia humana que priorizaba el valor del individuo y de su libertad como fundamento de toda creatividad artística y cultural.<sup>1</sup> Sin embargo,

1 Victoria Ocampo, “Verano 1930-1931. Verano 1950-1951”, *SUR* 192-194 (oct.-dic. 1950), p. 7.

ni su condición de revista de reducida circulación ni su expresión esencialmente cultural conseguirían sustraer a *SUR* del fragor de las pugnas ideológicas que convulsionaban a los intelectuales dentro y fuera del país. La política irrumpiría definitivamente con la Guerra Civil Española, y específicamente a raíz de una acalorada polémica con el semanario católico *Criterio* en torno a la suscripción de *SUR* al humanismo integral del filósofo católico francés Jacques Maritain. Los encendidos editoriales de este vocero del nacionalismo católico argentino obligaron a la revista de Ocampo a tomar una posición claramente política del lado de la República. Un compromiso que, como veremos, iba de la mano con la preocupación del grupo por la suerte de los judíos europeos y que, en ambas instancias, remitía a su percepción y concepción de la condición humana frente a las nuevas circunstancias. Con el tiempo, a medida que una guerra sucedía a la otra y el gobierno argentino cerraba las puertas del país a la inmigración “indeseable”, los intelectuales republicanos españoles exiliados y la causa de los judíos hallarían acogida en las oficinas y las páginas de *SUR*.<sup>2</sup>

¿Cómo se explica esta aparente coincidencia de casos tan dispares como el de los exiliados españoles y los refugiados judíos en una revista de la índole de *SUR*? El presente artículo intentará demostrar que, más que expresión de una conciencia social galvanizada por las trágicas circunstancias particulares de estos dos grupos de emigrados forzados, el manifiesto pro-republicanismo y el cada vez más acentuado filosemitismo de *SUR* deben entenderse en el contexto de la polarización político-ideológica que escindió al campo intelectual argentino durante los conflictos bélicos europeos, como un mecanismo **discursivo** exclusivamente, especie de *leitmotiv* retórico que, por un lado, les permitió a Ocampo y a su grupo manifestar su compromiso explícito y absoluto con el antifascismo a un nivel global, y al mismo tiempo les sirvió para expresar **simultáneamente** su oposición a tres pilares del *establishment* argentino: los sucesivos gobiernos, la Iglesia y los nacionalistas de la extrema derecha, al otro polo del espectro cultural. De esta manera, al

2 Los trabajos de Leonardo Senkman sobre la inmigración española y judía a la Argentina son de obligada consulta: “La Argentina neutral de 1940 ante los refugiados españoles y judíos”, *Ciclos* V, 9 (1995); “Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 3, 2 (1992), pp. 5-38; *Argentina, la Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables*, Buenos Aires 1991; “Las relaciones EE.UU.-Argentina y la cuestión de los refugiados de la posguerra”, *Judaica Latinoamericana* I (1988), pp. 90-114.

expresar su apoyo a la República y su preocupación por la suerte de los exiliados españoles y los judíos europeos, los de *SUR* se estaban identificando con los demás sectores intelectuales de flexión liberal y antifascista en oposición a los sectores intelectuales del nacionalismo católico de derecha, filofranquistas y profascistas. En el caso de *SUR*, entonces, se puede decir que la presencia republicana y judía en las páginas de la revista durante los conflictos español y mundial, respectivamente, funcionaba más bien como un código cultural que les permitía definirse política e ideológicamente dentro de la sociedad y la cultura argentinas en respuesta a coyunturas históricas de gran trascendencia tanto para el país como en la arena internacional.<sup>3</sup>

### **Hacia el compromiso ineludible: la guerra en España**

*SUR* vio la luz escasos meses después del golpe uriburista del 6 de septiembre de 1930 que sacudió, con su ensayo corporativista, los cimientos de la sociedad argentina inaugurando una “década infame” caracterizada por la restricción de la libertad política, el estancamiento económico como consecuencia de la crisis mundial, un creciente conservadurismo y el fraude electoral. Durante este período la Iglesia Católica cobró fuerza e influencia en la Argentina, así como también distintas vertientes del nacionalismo militante y xenófobo, cuyo filofascismo y declarado antisemitismo –instigados en gran parte por la Iglesia– mal auguraban para quienes huían de Europa esperando encontrar asilo en esta república latinoamericana. Adscritos a la doctrina de la hispanidad de Ramiro de Maeztu, estos grupos culpaban a los elementos foráneos de los males que afligían al país y reivindicaban el retorno al glorioso pasado hispano-criollo de la Argentina de antes del aluvión inmigratorio. Como era de esperar, apoyaban el levantamiento militar del general Francisco Franco y se identificaban con el nuevo régimen español, que representaba la salvaguarda de los valores religiosos, culturales y morales que se estaban socavando tanto en Europa

3 Sobre el concepto de código cultural, ver Shulamit Volkov, “Antisemitism as a Cultural Code”, *Leo Baeck Institute Yearbook*, XXIII (1978), pp. 25-46. Esto también explica en parte el que los grupos liberales filosemitas y antifascistas no se hayan movilizado necesariamente en favor de los refugiados judíos.

como en la Argentina. Asimismo, aplaudían la persecución de los judíos en Europa y aceptaban de buena gana la propaganda nazi.<sup>4</sup>

La estrecha alianza entre los círculos eclesiásticos y los nacionalistas se manifestó claramente en la prensa católica de derecha –*Criterio*, *El Pampero*, *Crisol*, *Pueblo*, *Sol y Luna*– donde se daba amplia cabida a las invectivas antisemitas de clérigos militantes como Gustavo Franceschi, Julio Meinvielle y Virgilio Filippo, para quienes la presencia judía en la Argentina representaba poco menos que una amenaza nacional. Naturalmente, estos últimos acogían con beneplácito la imposición de medidas restrictivas dirigidas a mantener fuera de la Argentina a “bolcheviques”, republicanos, judíos y demás elementos insalubres.<sup>5</sup>

Por el contrario, *SUR*, concebida originalmente como un puente cultural entre las Américas y Europa, era cosmopolita y estaba firmemente inscrita en la tradición demoliberal que los nacionalistas rechazaban. Más aún, *SUR* aborrecía el fascismo, en el que veía una manifestación de las “fuerzas de la barbarie” totalitarista que amenazaban la libertad intelectual y los valores del espíritu que la revista estaba

- 4 Claro está que no conformaban un bloque monolítico y había cabida para una gama de actitudes diferentes. Manuel Gálvez, por ejemplo, no compartía ni la judeofobia ni el antisemitismo excluyente de notorios nacionalistas católicos de la derecha como Enrique Osés; Leonardo Senkman, “La representación ficcional del fascismo católico en Manuel Gálvez”, Ignacio Klich (comp.), *Sobre nazis y nazismo en la cultura argentina*, College Park, MD 2002, pp. 37-50. La lectura del prefacio y la introducción al libro de Federico Finchelstein (*Fascismo, liturgia e imaginario: el mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*, Buenos Aires 2002, pp. 9-40) resulta particularmente útil para formarse una impresión de la extensa historiografía sobre el nacionalismo católico de derecha argentino.
- 5 Graciela Ben-Dror ha investigado extensamente la actitud de estos sacerdotes y de la Iglesia Católica argentina hacia los judíos: Graciela Ben-Dror, *Católicos, nazis y judíos. La Iglesia argentina en los tiempos del Tercer Reich*, Buenos Aires 2003; “Tres sacerdotes antisemitas en la Iglesia católica: ¿desviación o norma?” (en hebreo), Tzvi Medin y Raanan Rein (eds.), *Society and Identity in Argentina: The European Context*, Tel Aviv 1997; “La revolución militar, la Argentina católica y los judíos (1943-1945)”, *Judaica Latinoamericana* III (1997), pp. 227-244; “Posturas del catolicismo argentino durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 7, 2 (1996), pp. 101-132; “La conferencia de Evián: el periodismo católico argentino y la conformación de la opinión pública”, *Judaica Latinoamericana* II (1993), pp. 87-97.

comprometida a defender y perpetuar.<sup>6</sup> Para el nacionalismo católico de derecha la existencia de una publicación como *SUR* era insostenible y el choque entre ambas tendencias se convertiría en uno de los ejes más importantes del debate cultural-político en la Argentina de aquellos años.<sup>7</sup>

Por empezar, no debe haber pasado desapercibido a ojos de los nacionalistas el hecho de que siempre hubo una presencia judía en *SUR*, comenzando con la carta fundacional dirigida a Waldo Frank, un judío norteamericano quien de hecho concibió la idea inicial de la creación de la revista, según se solía reconocer en círculos allegados a *SUR*.<sup>8</sup> Frank, a quien *El Pampero* calificó peyorativamente de “Yankee-Jew”, no sólo colaboró regularmente en *SUR* durante los años treinta y cuarenta sino que, “peor aún”, hacía frecuente mención a sus orígenes semitas en sus escritos.<sup>9</sup> La publicación en 1934 de su ensayo “¿Por qué ha de sobrevivir el judío?” deja pocas dudas acerca de la actitud de la revista hacia los judíos y arroja luz en cuanto al posicionamiento de *SUR* dentro del campo intelectual argentino en una época que estaba por ver la aparición en la Argentina de *Kahal y Oro* (1935), las obras rabiosamente antisemitas de Hugo Wast.<sup>10</sup> No menos elocuente fue la inclusión en *SUR* de numerosos

6 La antinomia “civilización y barbarie”, inmortalizada en el siglo XIX por el estadista liberal Domingo F. Sarmiento en su *Vida de Juan Facundo Quiroga - Civilización y barbarie* (1845), constituye un concepto clave en la historia argentina. Los términos remitían a la necesidad de poblar, y de esta manera conquistar, las enormes extensiones de la Argentina con inmigrantes blancos, preferentemente del norte de Europa. La gente de *SUR* se consideraba heredera de la tradición sarmientina y por tanto defensora de la civilización que estaba siendo amenazada por las fuerzas bárbaras del fascismo y el totalitarismo.

7 Sobre la trayectoria de la revista *SUR*, ver: Rosalie Sitman, *Victoria Ocampo y SUR: entre Europa y América*, Buenos Aires 2003; Nora Pasternac, *SUR, una revista en la tormenta. Los años de formación. 1931-1944*, Buenos Aires 2002; Oscar Hermes Villordo, *El grupo SUR. Una biografía colectiva*, Buenos Aires 1993 y John King, *Sur. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura 1931-1970*, México 1989.

8 Victoria Ocampo, “Carta a Waldo Frank”, *SUR* 1 (verano 1931), pp. 7-18.

9 Sandra McGee Deutsch y Ronald Dolkart (eds.), *The Argentine Right: Its Historical and Intellectual Origins, 1910 to the Present*, Buenos Aires 1987, p. 91.

10 *SUR* 9 (julio 1934), pp. 152-170. Hugo Wast era el seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría, un nacionalista de extrema derecha. Fue director de la Biblioteca Nacional y luego ministro de Justicia e Instrucción Pública durante el gobierno militar que subió al poder después del golpe de 1943. En esta capacidad, fue responsable de la implementación de la ley de instrucción católica obligatoria en todas las escuelas

ensayos en los que Frank denunciaba el fascismo o alababa la contribución de los judíos a América, como también de diversas reseñas y artículos favorables sobre el intelectual judeo-americano escritos por miembros no judíos del grupo.<sup>11</sup> El escritor y cineasta judeo-francés, de origen rumano, Benjamin Fondane, discípulo del filósofo ruso León Chestov, también apareció con frecuencia en las páginas de *SUR* en este período.<sup>12</sup> En 1936 Ocampo incluso lo invitó a visitar Buenos Aires, donde permaneció varios meses haciendo una película.<sup>13</sup>

A diferencia de Europa y Norteamérica, donde la Guerra Civil Española fue asumida más bien como una “simple” oposición de ideologías conflictivas entre el fascismo y la democracia, en los países de América Latina las distintas posiciones obedecían más a circunstancias de la realidad local que a meras diferencias ideológicas. En muchas de estas naciones los regímenes autoritarios y las elites militares y oligárquicas gobernantes, temerosos de que los procesos de democratización política y radicalización social hicieran tambalear su posición privilegiada, simpatizaban con los insurgentes españoles, mientras que la mayor parte de la opinión pública reconocía y respaldaba la autoridad legítima de la República. Éste era, por lo menos, el caso de la Argentina, donde el gobierno del presidente Agustín P. Justo apoyaba la causa franquista, aunque formalmente mantenía una aparente neutralidad, política ésta que caracterizaría el desempeño de los sucesivos gobiernos durante la inminente conflagración europea. Por el contrario, la oposición –

públicas. En dichas novelas, Martínez Zuviría expone la idea de una conspiración universal judía.

- 11 Waldo Frank, “Nuestra culpa en el fascismo”, *SUR* 69 (junio 1940), pp. 7-26 y “El judío en el futuro de América”, *SUR* 77 (febrero 1941), pp. 12-20. Un ejemplo de un ensayo escrito por un no judío es: Carlos Alberto Erro, “Un filósofo americano: Waldo Frank (Con motivo de 'América Hispana)”, *SUR* 7 (abril 1933), pp. 45-95. Patricio Canto, en su reseña de “Chart for rough water”, destacó la alegría de vivir típicamente judía de Frank, así como una cierta cualidad reminiscente de un profeta bíblico: “Waldo Frank: 'Chart for rough water'”, *SUR* 73 (oct. 1940), pp. 75-81.
- 12 Benjamin Fondane, “El cinema en el atoladero”, *SUR* 1 (verano 1931), pp. 158-165; “Prefacio para el presente”, *SUR* 21 (junio 1936), pp. 72-86; “Nietzsche y los problemas 'repugnantes'”, *SUR* 42 (marzo 1938), pp. 53-60; “Lévy-Brühl o el metafísico a pesar suyo”, *SUR* 57 (junio 1939), pp. 65-75.
- 13 Laura Ayerza de Castilho y Odile Felgine, *Victoria Ocampo*, Barcelona 1993, pp. 170-171.

radicales, socialistas y comunistas— estaba mayoritariamente con los republicanos.<sup>14</sup>

La Iglesia argentina, por su parte, al igual que la prensa católica, apoyó la rebelión de Franco y se movilizó en ayuda de los nacionalistas durante toda la guerra, criticando incesantemente los excesos de los “rojos” y oponiéndose a que se permitiera la entrada a la Argentina a exiliados republicanos. Monseñor Gustavo Franceschi, director de *Criterio* desde 1932 y autor de sus principales artículos y editoriales, fue quizás el mayor defensor de la causa nacionalista ante la opinión pública argentina. Indignado, pues, por la publicación en *SUR* de “Sobre la guerra santa”, donde Maritain denunciaba el fratricidio español como un sacrilegio horrible y además deslegitimaba por completo la campaña de “santificación” del conflicto llevada a cabo por la Iglesia española, Franceschi lanzó un virulento ataque contra la revista de Ocampo tachándola de izquierdista y arreligiosa.<sup>15</sup> A pesar de que *SUR* prefería dejar que los textos hablaran por sí mismos —y por ende también por la revista, sin necesidad de manifiestos o tediosos editoriales—, esta vez decidió romper su característico silencio y en agosto de 1937 publicó una réplica a *Criterio*.<sup>16</sup> Para ello, *SUR* tomó “prestadas” algunas herramientas del discurso personalista cristiano no ortodoxo de Maritain, Berdiaeff y Mounier —síntesis de religión y democracia—, en un intento deliberado por

14 Sobre el impacto de la Guerra Civil Española en los intelectuales argentinos, ver: Raanan Rein, “Entre la España republicana y la España nacionalista: Argentina y la Guerra Civil Española” (en hebreo), Raanan Rein (ed.), *They Shall Not Pass: The Spanish Civil War, 1936-1939*, Tel Aviv 2000, pp. 252-271; ídem, “Another Front Line: Francoists and Anti-Francoists in Argentina, 1936-1949”, *Patterns of Prejudice* 31, 3 (1997), pp. 17-33; V. Trifone y G. Svarzman, *La repercusión de la guerra civil española en la Argentina*, Buenos Aires 1993; Mónica Quijada, *Aires de república, aires de cruzada: la guerra civil española en Argentina*, Barcelona 1991; Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires 1988; Ernesto Goldar, *Los argentinos y la guerra civil española*, Buenos Aires 1986; Mark Falcoff y Frederick B. Pike (eds.), *The Spanish Civil War: American Hemispheric Perspectives*, Lincoln, Neb. 1982.

15 *SUR* 35 (agosto 1937), pp. 98-117. Sobre la polémica *Criterio*-Maritain, ver: Marcello Monserrat, “La polémica doctrinaria: el caso Maritain”, *Usos de la memoria*, Buenos Aires 1996, pp. 186-196; Mark Falcoff, “Argentina”, Falcoff y Pike (eds.), *The Spanish Civil War...*; John King, *Sur. A Study of the Argentine Literary Journal and Its Role in the Development of a Culture, 1931-1970*, Cambridge 1986, pp. 86-89.

16 “Posición de *SUR*”, *ibid.*, pp. 7-9.

rebatir a sus interlocutores profascistas de la derecha católica argentina con las mismas armas.<sup>17</sup>

“Todas las persecuciones sectarias –sean de raza, sean de política, sean injustas persecuciones disimuladas bajo formas codificadas y legales– nos parecen igualmente odiosas, igualmente monstruosas”, rezaba la “Posición de *SUR*”.<sup>18</sup> Evidentemente, la protesta de *SUR* en esta ocasión no iba dirigida solamente contra los excesos de la Falange franquista, sino que se extendía igualmente a las persecuciones nazis y las purgas estalinistas, como también a los abusos disimulados de la Concordancia justista en la Argentina y a la implacable “persecución” de los judíos en los órganos de la prensa nacionalista.<sup>19</sup> Unas pocas líneas más adelante, una mordaz crítica a la cúpula eclesiástica aludía, sin ambages, a las actividades de Franceschi en apoyo a la causa franquista: “Queremos un clero mejor, un clero al que le interese más la cuestión eterna de lo espiritual que los manejos transitorios de la política”.<sup>20</sup> A partir de este momento, el compromiso político de *SUR* se irá haciendo cada vez más declarado, hasta culminar con el eventual alineamiento de la revista del lado de los Aliados, en flagrante desafío a la política neutralista abrazada por el gobierno argentino.

La oposición de *SUR* a toda forma de opresión y a todos los autoritarismos, dictaduras o totalitarismos sería una constante en la larga trayectoria de la revista y se manifestaría también fuera de sus páginas, a nivel personal. Dentro de este contexto, no resulta sorprendente encontrar los nombres de algunos de los principales colaboradores de *SUR* integrando las listas de varias de las agrupaciones del “movimiento de partidos, grupos y fracciones [de la oposición antifascista] que vendría a representar prácticamente el 'partido único de la democracia argentina',” de acuerdo al líder socialista Nicolás Repetto.<sup>21</sup> Así, por ejemplo, el

17 Para una definición del personalismo, ver: Nicolás Berdiaeff, “Personalismo y marxismo”, *SUR* 13 (oct. 1935), pp. 7-39; Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, París 1936 e ídem, “Inteligencia y personalismo”, *SUR* 46 (julio 1938), pp. 38-42.

18 *SUR* 35 (agosto 1937), p. 8.

19 Tal como describe Ben-Dror en “Posturas del catolicismo argentino...” y “La conferencia de Evián...”.

20 “Posición de *SUR*”, *SUR* 35 (agosto 1937), p. 8.

21 *La Vanguardia*, 17.12.1937, en Andrés Bisso, “La recepción de la tradición liberal por parte del antifascismo argentino”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 12, 2 (2001), pp. 85-114, cit. p. 86. Aunque se agrupaban alrededor de un

nombre de Jorge Luis Borges figura entre las firmas de la Primera Declaración del Comité contra el Racismo y el Antisemitismo, creado en 1937 con el objeto de contrarrestar la propaganda nazi y reivindicar el *status* de la comunidad judía como una parte integral y valiosa de la nación argentina.<sup>22</sup> Entre las otras firmas había demócratas progresistas (Lisandro de la Torre), socialistas (Américo Ghioldi y Carlos Sánchez Viamonte), radicales (los futuros presidentes Arturo Frondizi y Arturo Illia), profesores universitarios (Ernesto Laclau), simpatizantes comunistas (Álvaro Yunque) y escritores (César Tiempo).<sup>23</sup> Borges también figuraba en la nómina del comité organizador del Primer Congreso contra el Racismo y el Antisemitismo, celebrado en Buenos Aires el 2 de agosto de 1938, en el que se exigió que se abrieran las puertas del país a los judíos perseguidos. El congreso lógicamente despertó la ira de Monseñor Franceschi, quien acusó a los organizadores de “judaizantes”.<sup>24</sup>

En mayo de 1939 *SUR* anunció la formación de la Comisión Argentina de Ayuda a los Intelectuales Españoles, cuyo propósito consistía en conseguir los fondos necesarios para liberar a los refugiados españoles de los campos de concentración en los Pirineos y proporcionarles los medios

objetivo común, no se trataba de un bloque monolítico, como bien lo ha demostrado Leonardo Senkman, “El nacionalismo y el campo liberal argentinos ante el neutralismo: 1939-1943”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 6, 1 (enero-junio 1995), pp. 23-50; al respecto, ver también A. Bisso, “La división de la comunidad antifascista argentina (1939-1941)”, *Reflejos* 9 (2000-2001), pp. 88-99.

22 Esto era de esperarse. Ya en 1934 el filosemitismo de Borges había provocado al órgano nacionalista *Crisol* a acusarlo de ser secretamente judío. Borges respondió con la publicación en *Megáfono* de su “Yo, judío”, una obra maestra de ironía, en la que escribió que no le desagradaría ser judío y que su apellido, Borges-Acevedo, era de origen judeo-portugués. Años después, reiteraría con frecuencia que consideraría un honor el pertenecer a una de las razas más civilizadas del mundo. Ver: María Esther Vázquez, *Borges. Esplendor y derrota*, Barcelona 1996; Gustavo Daniel Perednik, “La judeidad entre las ideas de la narrativa de Borges”, *Reflejos* 9 (2000-2001), pp. 88-99.

23 Seudónimo del escritor judío Israel Zeitlin, cuya revista *Columna* y demás publicaciones también evidenciaban una manifiesta preocupación con la suerte de los judíos europeos y el fenómeno de la expansión del antisemitismo; Naomi Lindstrom, “The Role of Jewish Editors in Argentine Publishing, 1920-1940”, *Judaica Latinoamericana* III (1997), pp. 371-383.

24 Ben-Dror, “La conferencia de Evián”, pp. 92-93.

para trasladarse a los países donde les fuera posible reanudar su vida.<sup>25</sup> Muchos de los nombres pertenecían a íntimos allegados a *SUR*: Francisco Romero, María Rosa Oliver, Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo, Guillermo de Torre, Alfonso Reyes...<sup>26</sup> Claramente, para los de *SUR* ésta era una manera de expresar su protesta ante la imposición de controles inmigratorios por parte del gobierno y a la vehemente oposición de la Iglesia argentina a que se admitiera a exiliados republicanos al país.

Frente al panorama desolador de la guerra civil en España y el espectro de una inminente conflagración europea, *SUR* escaló sus críticas al nazismo y al fascismo y su condena al “nacionalismo cruzado” de la Iglesia española y sus defensores, es decir, la Iglesia argentina y los nacionalistas profranquistas. “El Pastor Hall”, una obra del dramaturgo judío alemán Ernst Toller publicada en tres números consecutivos en 1939, no era sino una punzante denuncia de la política y las prácticas nazis en el Tercer Reich.<sup>27</sup> Debajo del título, en letra muy pequeña, decía que el autor dedicaba el drama al día cuando fuera posible representarlo en Alemania. Al pie de la página, también en letra pequeña, un solemne anuncio informaba a los lectores de *SUR* que, después de haber ido a imprenta, había llegado la noticia del suicidio de Toller en el Hotel Mayflower de Nueva York: “que por cruel coincidencia lleva el nombre del barco que trajo a esas playas el primer grupo de colonos que huían de la intolerancia imperante en su tierra natal”.<sup>28</sup> La alusión es inequívoca, y un medio mucho más eficaz e impactante para expresar desaprobación que una declaración apasionada. De hecho, éste se convertiría en uno de los métodos de protesta predilectos de *SUR*, que les sería de gran utilidad durante los años del régimen peronista.

Aún más importante, mes tras mes y número tras número, en “Calendario”, la nueva sección dedicada a cuestiones de actualidad inaugurada en junio de 1937, *SUR* denunciaba los crímenes y las

25 “Comisión Argentina de Ayuda a los Intelectuales Españoles”, *SUR* 56 (oct. 1939), p. 103.

26 Reyes era entonces embajador de México en Buenos Aires. Significativamente, el régimen de Lázaro Cárdenas en México fue el único gobierno latinoamericano que prestó ayuda –y no sólo apoyo diplomático– a la República española.

27 *SUR* 56 (mayo 1939), pp. 39-69; *SUR* 57 (junio 1939), pp. 43-64; *SUR* 58 (julio 1939), pp. 21-34.

28 Firmado con las iniciales M.R.O. (María Rosa Oliver, gran amiga de Victoria Ocampo y miembro fundador del grupo), *SUR* 56 (mayo 1939), pp. 39-40, cit. p. 40.

atrocidades perpetrados en Europa tanto contra los republicanos españoles como contra los judíos: el bombardeo de Durango y la casi destrucción de Guernica iban de la mano con numerosos informes acerca de la discriminación y la persecución de los judíos por los nazis alemanes y los fascistas italianos.<sup>29</sup> Con el correr de los años, los de *SUR* supieron aprovechar hábilmente el “Calendario” para reforzar su posición en torno a las cuestiones más candentes mediante la publicación de extractos de discursos y revistas cuidadosamente seleccionados y salpicados de apostillas y acotaciones al margen, aparentemente “inocuas” – “Reproducimos estas palabras sensatas y lúcidas de”... (León-Paul Fargue sobre el antisemitismo); “A menos de haber reemplazado la fe por la mala fe, es decir: a menos de ser católico-nacionalista”...–, pero que no dejaban dudas acerca de la actitud de *SUR* con respecto al antisemitismo o su opinión del “malentendido” catolicismo practicado por los nacionalistas.<sup>30</sup>

El efecto logrado con el deliberado juego de alternancia entre católico/nacionalista y judío en “Calendario” sirvió al grupo para comunicar sus simpatías y sus antipatías de una manera sutil, pero inequívoca. Buen ejemplo de ello es el “Calendario” de agosto de 1938, en el que declaraciones hechas por el Papa Pío XI en contra del nacionalismo y el racismo –“Católico quiere decir universal. Por tanto: no racista, no nacionalista, no separatista, sino católico”– son contrastadas con un fragmento de un discurso pronunciado por el ministro del Interior del gobierno de Burgos: “La sabiduría de Jacques Maritain tiene acentos que recuerdan los labios de Israel y hay en él las falsas maneras de un demócrata judío”.<sup>31</sup> Huelga todo comentario. De nuevo, en octubre de 1938, las palabras de Pío XI en el periódico belga *L'avant garde*: “Observad que Abraham es llamado nuestro Patriarca, nuestro Antepasado... El antisemitismo es inadmisibile... Nosotros, los católicos, somos espiritualmente semitas”, son intencionadamente contrapuestas a las aparecidas en *Arriba España*: “pues la guerra civil española es también un combate contra el judaísmo internacional. Los judíos han sido siempre los enemigos de la civilización”. *SUR* pregunta: “¿Están los

29 Nidia Burgos, “La repercusión de la Guerra Civil Española en la sección ‘Calendario’ de la revista *SUR*”, *Cuadernos Americanos* 74 (marzo-abril 1999), pp. 72-84.

30 “Calendario”, *SUR* 53 (feb. 1939), pp. 81-82; “Calendario”, *SUR* 68 (mayo 1940), p. 78.

31 *SUR* 47 (agosto 1938), pp. 91 y 88.

católicos falangistas a favor de Mussolini y en contra del Papa?”<sup>32</sup> La ironía no puede pasar desapercibida. Poco tiempo después, *SUR* resaltaría el contraste entre el compromiso manifiesto de este Papa y el ahora controvertido silencio de su sucesor, Pío XII: “La autoridad del Jefe de la Iglesia ha decrecido en este mundo de infieles”. Cosa inusual en *SUR*, estaba firmado con las iniciales J.B., pertenecientes a José Bianco, el secretario de redacción de la revista.<sup>33</sup>

La continua acogida brindada en *SUR* a humanistas católicos como el antifascista belga Georges Bernanos, cuyos pronunciamientos eran anatema para la Iglesia Católica argentina (de inspiración española), tampoco contribuyó a mejorar las relaciones entre el grupo y los círculos católicos nacionalistas, que siguieron siendo orgánicamente malas.<sup>34</sup> Del mismo modo, la prensa católica tradicional no debe haber visto con buenos ojos el espacio otorgado en *SUR* a demócratas cristianos como Rafael Pividal y Augusto Durelli, asociados a *Orden Cristiano*, la publicación católica progresista que acabaría siendo descalificada por la jerarquía eclesiástica argentina.<sup>35</sup> “No creemos que nacionalismo y catolicismo sean palabras sinónimas y que la guerra civil española sea una guerra santa”, había escrito Durelli en una carta publicada en *SUR* en julio de 1938, antes de proceder a atacar la campaña de desinformación orquestada por la Iglesia argentina, la cual –“según lo exija la causa temporal del Gral. Franco”– había optado por ocultar del conocimiento público los discursos del Cardenal Verdier o del Patriarca de Lisboa, “que nos muestran al desnudo lo horroroso de la concepción 'nacionalista' del catolicismo”. Las palabras hablan por sí mismas, y claramente también por *SUR*. Típicamente, en otra contribución, de principios de 1939, sobre “tres pueblos mártires”, Durelli, indignado, evoca las atrocidades perpetradas por los nacionalistas contra Euzkadi y, con palabras sencillas y escuetas, hace ver a los lectores de *SUR* la situación desesperada de los

32 *SUR* 49 (oct. 1938), p. 90.

33 “Calendario”, *SUR* 68 (mayo 1940), p. 79.

34 Por ejemplo, Georges Bernanos, “Georges Bernanos escribe para 'SUR,’” *SUR* 48 (sept. 1938), pp. 7-19 y Robert Weibel-Richard, “El testimonio de Bernanos y la responsabilidad del cristianismo”, *SUR* 47 (agosto 1938), pp. 64-69.

35 A modo de ilustración, ver Rafael Pividal, “Católicos fascistas y católicos personalistas”, *SUR* 35 (agosto 1937), pp. 87-97 y “Un ministro nacionalista insulta a Maritain”, *SUR* 47 (agosto 1938), pp. 70-72; Augusto Durelli, “La unidad entre los católicos”, *ibid.*, pp. 72-80 y “Los cristianos y el reposo”, *SUR* 60 (sept. 1939), pp. 74-80.

judíos de Europa. Ocho meses antes de empezar la guerra: “El judío es un paria. El judío no puede escribir, hablar, casarse, o rezar libremente. El judío no puede comprar ni vender ni trasladarse. El judío no puede sentarse en los bancos de las plazas ni concurrir a un cine o teatro. Centenares de ellos han sido asesinados en los campos de concentración. Miles vagan por el mundo sin patria y sin ley, perseguidos y odiados”. Insatisfecho, Durelli entonces se burla de “[l]a respuesta del 'nacionalismo', 'nuevo cruzado' de la religión”, según la cual ellos no odiaban a los judíos sino que los empujaban a la desesperación y al suicidio por su propio bien...<sup>36</sup>

Siguiendo la misma línea, pocos meses después *SUR* atacaba la “hispanidad retinta” del órgano nacionalista *Sol y Luna*<sup>37</sup> y publicaba una emotiva crónica que hacía patente el drama y la magnitud del éxodo de refugiados republicanos españoles a Francia: “Abandonados y entumecidos, miles de seres han pasado la noche allí, a la intemperie, en tierra extranjera ... Están mudos de espanto, de padecimiento, de hambre, y en ese silencio se lee el dolor de un pueblo que no sabe ya adónde va precisamente, porque huye, huye aturdido de sangre, de muerte, de estallidos”.<sup>38</sup> Como era habitual en la revista, la suerte de los republicanos españoles y la de los judíos estaban íntimamente unidas.

### **El compromiso declarado: la guerra en Europa**

El próximo estallido de la guerra en Europa obligó a *SUR* a tomar una posición pública por segunda vez, declarando su solidaridad incondicional con las democracias y exhortando al gobierno argentino a abandonar la neutralidad: “En semejantes circunstancias nadie puede

36 Augusto Durelli, “Tres pueblos mártires”, *SUR* 52 (enero 1939), pp. 62-65, cit. 64-65.

37 El “Capricho español”, aparecido en el “Calendario” del n. 58 de *SUR* (julio 1939), le costaría caro a *SUR*. José Ortega y Gasset, que había bautizado la revista durante una conversación transatlántica con su amiga Victoria Ocampo, pidió que se retirara su nombre del Consejo Extranjero. Con todo, Ocampo no dejó de brindarle ayuda durante toda la triste tercera estancia del filósofo español en la Argentina; Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México 1994.

38 María de Villarino, “El éxodo español”, *SUR* 58 (julio 1939), pp. 61-68, cit. p. 61.

permanecer moralmente neutral. Nosotros no somos neutrales”.<sup>39</sup> Después del ataque japonés a Pearl Harbor, que pareció acercar la guerra europea a las costas americanas, *SUR* cambió de tono y exigió la intervención a favor de la causa “que *quisiéramos defender* y por la que *otros* están derramando su sangre”. El presidente Ramón Castillo, sin embargo, no se inmutó y su empecinamiento en mantener la neutralidad le costaría muy caro al país.<sup>40</sup>

Mientras tanto, la brecha entre los miembros de *SUR* y los nacionalistas se había vuelto irreparable. Los primeros, antitotalitaristas y proaliados, veían en los segundos a agentes del nazifascismo que de hecho manejaban los hilos del gobierno detrás de las bambalinas. De ahí la virulencia de la “Voz de Alerta” que publica *SUR* en 1940, en la que denuncia al nacionalismo católico por brindar apoyo a regímenes totalitarios y censura dicho posicionamiento por antinacional, anticristiano, indecente y “gangsteril”.<sup>41</sup>

Al mismo tiempo, *SUR* intensificó notablemente las informaciones en “Calendario” –sobre todo en la nueva sección “Noticiero”– acerca de la sistemática exterminación de los judíos europeos:

El Comité de Información Interaliada detalla las persecuciones de que han sido víctimas los semitas durante esta guerra: en Yugoslavia han sido muertos el 99 por ciento; en Polonia, elegida

39 “Nuestra actitud”, *SUR* 60 (sept. 1939), pp. 7-9, cit. p. 8. En ese momento, sin embargo, las palabras deben entenderse más bien como una muestra de solidaridad y apoyo moral a Gran Bretaña y Francia que un actual llamado a la beligerancia. *SUR* incluso publicó varias contribuciones que parecían refrendar la política de neutralidad que la Argentina todavía compartía entonces con los Estados Unidos y otras naciones latinoamericanas, de acuerdo con las determinaciones adoptadas en la cumbre de ministros convocada por el presidente Franklin D. Roosevelt en Panamá poco después de estallar la guerra. A modo de ejemplo: Carlos Alberto Erro, “La Argentina frente a la nueva guerra”, *SUR* 60 (sept. 1939), pp. 13-15; Eduardo González Lanuza, “Posición del escritor frente a la actual guerra europea”, *SUR* 61 (oct. 1939), pp. 30-35 y Enrique Anderson Imbert, “Hitler corre el amok”, *ibíd.*, pp. 41-45.

40 Evidentemente, llegados a este punto, la posición de *SUR* parece estar más cerca a la del gobierno de los Estados Unidos que a la del suyo propio. Esto sería así hasta que la Argentina finalmente rompiera relaciones con el Eje en enero de 1944 y declarara la guerra en marzo de 1945. “Voz de alerta”, firmada el 15 de mayo de 1940, *SUR* 67 (mayo 1940), s/p.

41 *Ibíd.*

como “matadero central” de los judíos, han muerto 2.000.000 y corren el mismo riesgo 5.000.000; de los 52.000 judíos que vivían en Bélgica, la mitad han sido deportados y los demás recluidos en campos de concentración; en Checoslovaquia, 72.000 han sido enviados a Polonia (...) Se afirma que en Polonia, desde el 17 de agosto, se sacan diariamente de los ghettos a 10.000 judíos para su eventual sacrificio.<sup>42</sup>

Al resaltar las dimensiones y la urgencia de la situación de los judíos, *SUR* no sólo pretendía recalcar el hecho de que se trataba de una cuestión de incumbencia para toda la humanidad, sino que, en cierto modo, era su manera de presionar al gobierno argentino a renunciar a la neutralidad y revertir la cruel política inmigratoria de rechazo a las víctimas de la persecución nazi. Ya en 1939 la revista había deplorado la negativa del presidente Roberto Ortiz a otorgar asilo en la Argentina a intelectuales españoles, por miedo a que “bajo esa máscara se ocultan el periodista, el ideólogo y el político fracasados”.<sup>43</sup> E inclusive unos meses antes, también probablemente en protesta ante la imposición de mayores restricciones que limitaban la entrada al país a determinados grupos, de los cuales los judíos quedaban excluidos, *SUR* había publicado un apasionado análisis del problema de los refugiados, en el que la escritora judeo-italiana Gina Lombroso refutaba los argumentos habitualmente utilizados en contra de la inmigración y puntualizaba los beneficios que los refugiados europeos –y los judíos en particular– traerían al país que les brindara asilo.<sup>44</sup>

La intensa actividad de los sectores profascistas y el aumento de la propaganda nazi en Buenos Aires llevaron a Ocampo, en lo personal, a participar en diversos grupos de protesta. En junio de 1940 fue uno de los fundadores (y la única mujer) de Acción Argentina, una organización aliadófila militante creada para combatir la infiltración nazi y el fascismo en el país y movilizar a la opinión pública a fin de forzar al gobierno a

42 *SUR* 99 (dic. 1942), p. 104. Ernesto Sábato, cuya avezada pluma añadió una dimensión de fina ironía al comentario político, se hizo cargo de “Calendario” a partir de 1942.

43 “Calendario”, *SUR* 57 (junio 1939), p. 110. Las declaraciones de Ortiz fueron su respuesta a una petición que le habían hecho llegar distinguidos intelectuales franceses, entre los que se contaban André Gide, el premio Nobel Frédéric Joliot, Jacques Maritain, François Mauriac, de la Academia Francesa, y Jean Perrin, otro Premio Nobel.

44 Gina Lombroso, “El problema de los refugiados”, *SUR* 55 (abril 1939), pp. 60-69.

cambiar su política internacional. Meses después, Ocampo volvió a encontrarse con su amiga María Rosa Oliver en la Junta de la Victoria, donde los antiguos miembros de la operación “Ayuda a la España Republicana” se reunían ahora para trabajar por la causa aliada.<sup>45</sup>

La directora de *SUR* también hizo mucho por proporcionar a sus amigos y conocidos españoles y judíos un salvoconducto a la Argentina. En una entrevista con Dora Schwarzstein, la hija del ex embajador español en Chile Ricardo Baeza, ésta subraya el papel clave desempeñado por Ocampo para asegurar su partida de Europa y obtener el permiso de residencia que le permitió a su familia quedarse en la Argentina. Ocampo incluso los estaba esperando en el puerto el día de su arribo.<sup>46</sup> También María de Maeztu pudo salir de Europa gracias a los oficios de Ocampo. La ex directora de la Residencia de Señoritas llegó a Buenos Aires armada con una invitación de *SUR* a dictar una serie de conferencias en la Argentina sobre la educación y los derechos de la mujer.<sup>47</sup> De más está decir que la “hispanofilia” practicada por los de *SUR* distaba mucho de la de los nacionalistas que habían adoptado las ideas de su hermano Ramiro, muerto en tan trágicas circunstancias.

Incluso Rafael Alberti y su esposa, María Teresa León, cuyos vínculos con la extrema izquierda no eran ningún secreto, fueron alojados por Ocampo en un departamento de su propiedad en la calle Tucumán, al comienzo del largo exilio del poeta español en tierras argentinas.

También dignos de mención son los vanos esfuerzos de Ocampo por salvar a Benjamin Fondane. La directora de *SUR* le consiguió una visa que le permitiera dejar Europa, mas no consiguió localizarlo. Delatado a la Gestapo por su conserje, Fondane y su hermana estuvieron detenidos un tiempo en Drancy antes de ser deportados a Auschwitz, donde él murió en octubre de 1944. Más adelante, Ocampo escribiría, con clara intención, que “[e]n él castigaron varios crímenes: haber nacido judío, ser un intelectual, no poseer bien más precioso que unas cuantas cartas de

45 Es interesante señalar que muchas mujeres judías participaron activamente en la Junta de la Victoria; Sandra McGee Deutsch, “Changing the Landscape: What Studying Argentine Jewish Women Can Teach Us”, de próxima publicación en *Jewish History*.

46 Dora Schwarzstein, *Entre Franco y Perón: Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Barcelona 2001.

47 Emilia de Zuleta, *Espanoles en la Argentina: El exilio literario de 1936*, Buenos Aires 1991, cap. IV.

Chestov y unos guantes de lana verde ... ser inteligente, reír y saber hacer reír a los demás. Lo castigaron a la manera nazi, a la manera totalitaria”.<sup>48</sup>

Afortunadamente, Ocampo tuvo mejor suerte con la fotógrafa judeo-alemana Gisèle Freund. La argentina había conocido a Freund durante una visita a Europa antes de la guerra, en casa de la librera Adrienne Monnier, y la había invitado a visitar Buenos Aires. Mientras se escondía de la Gestapo en Francia, Freund recordó la invitación de Ocampo y le envió un telegrama pidiéndole ayuda. Ésta se puso de inmediato a hacer los trámites necesarios y obtuvo un visado argentino para Freund. En total, le llevó como un año, pero finalmente Ocampo consiguió traer a Freund a Buenos Aires en 1941, hospedándola en su propia casa hasta que la fotógrafa estuvo en posición de valerse por sí misma.<sup>49</sup> Instigada por Freund, Ocampo estableció el Comité de Solidaridad con los Escritores Franceses y puso en marcha la Operación Encomiendas, que distribuía paquetes de socorro a intelectuales franceses necesitados desde la librería de Monnier en París.<sup>50</sup>

Evidentemente, el desarrollado sentido de la lealtad de Ocampo – unido a esa capacidad de sobreponerse a diferencias ideológicas que la había inducido a acoger a Alberti, aun cuando el grupo recelaba del comunismo– explican el que la directora de *SUR* se haya negado a renunciar a su amistad con el escritor francés Pierre Drieu La Rochelle, a pesar del declarado compromiso de éste con el fascismo durante la guerra. No obstante, Ocampo retiró el nombre de La Rochelle del Consejo Extranjero de la revista.<sup>51</sup> Una de las pocas cartas que La Rochelle dejó en su escritorio el día de su suicidio en 1945 estaba dirigida a Ocampo, y en ella le decía que él nunca había odiado realmente a los judíos. No deja de llamar la atención que el hombre haya sentido la necesidad de comunicarle eso a ella momentos antes de quitarse la vida. Posteriormente, Ocampo misma se preocupó de destacar este detalle en un ensayo exculpatorio que publicó, en un intento por comprender los

48 Ayerza de Castilho y Felgine, *Victoria Ocampo*, pp. 280-283, cit. p. 283.

49 Gisèle Freund, “Reina Victoria”, *La Prensa*, 10.6.1979. Ver, también, Ayerza de Castilho y Felgine, *Victoria Ocampo*, 188-190.

50 *Ibíd.*, pp. 221-225. Tanto André Gide como Paul Valéry escribieron cartas expresándole su agradecimiento a Ocampo por lo que ella había hecho por ellos durante la guerra: “Correspondencia”, *SUR* 347 (julio-dic. 1980), p. 37 y “Lettres de Paul Valéry à Victoria Ocampo”, *SUR* 132 (oct. 1945), pp. 80-104.

51 Esta vez, por iniciativa propia y no como había sucedido con Ortega. Ver n. 37.

fantasmas que acosaban a quien fuera su amante y amigo durante diecisiete años.<sup>52</sup>

Volviendo a la revista –de nuevo, mayormente en “Calendario”– *SUR* continuaba ridiculizando los excesos de la propaganda y de la prensa nazi y denunciando las actividades de los infiltrados nazis, de los espías nazis, de los simpatizantes nazis en la Argentina, que operaban con la tácita complicidad del gobierno. Con este fin, en diciembre de 1939, *SUR* publicó una separata con la traducción de un texto de propaganda nazi sobre el conflicto ruso-finlandés que había aparecido en el *Deutsche La Plata Zeitung* el primer día del mes. Luego, la revista siguió muy de cerca cada detalle del incidente relacionado con el ataque a Waldo Frank durante su tercera visita a Buenos Aires, en una gira de conferencias auspiciada por el gobierno estadounidense en 1942. Poco antes de partir para Chile, Frank publicó en un vespertino su “Adiós to Argentina”, que no fue bien recibido en ciertos círculos políticos. *El Pampero*, un importante órgano de propaganda nazi financiado por la embajada alemana, contraatacó al día siguiente con un “Adiós, miserable Waldo Frank”.<sup>53</sup> Pero las cosas no pararon ahí. En el “Calendario” de agosto de 1942 se comunicaba que los alemanes habían arrestado a 18.000 judíos en París para esterilizarlos y se anunciaba que Frank había sido declarado persona no grata por las autoridades argentinas y luego atacado por seis forajidos armados. En septiembre *SUR* informó que Frank había declarado en Río de Janeiro que estaba convencido de que la embajada alemana se hallaba detrás del ataque y que no creía que los culpables fueran arrestados. Por último, en noviembre, una tersa noticia comunicaba a los lectores de *SUR* que un tal Jorge Fernández Murray, uno de los agresores de Frank, había sido llevado ante un juez y de inmediato puesto en libertad, por falta de motivos para detenerlo. Los lectores quedaban libres para formar sus propias conclusiones.

En la sección principal de la revista, las contribuciones de Borges durante este período también son paradigmáticas del discurso antifascista

52 Victoria Ocampo, “El caso de Drieu La Rochelle”, *SUR* 180 (oct. 1949), pp. 7-27. En su biografía de Borges, María Esther Vázquez se sorprende igualmente de que Borges, que era tan antifascista como Ocampo, tampoco condenara a La Rochelle, a quien admiró desde los primeros días de su amistad, forjada durante la visita del intelectual francés a Buenos Aires en mayo de 1933, invitado por *SUR*, o sea, por Ocampo; Vázquez, *Borges*, pp. 136-138.

53 Victoria Ocampo, *Testimonios. Séptima Serie (1962-1967)*, Buenos Aires 1967, pp. 185-188.

(y, por ende, filojudío) de *SUR*. En “Una pedagogía del odio”, de 1937, por ejemplo, Borges condena con vehemencia la demonización de los judíos en el Tercer Reich, según se podía observar en la literatura virulentamente antisemita a que estaban siendo expuestos los niños en Alemania. Cuatro años después aparece “1941”, su ponzoñoso ataque a los simpatizantes nacionalistas en la Argentina, en el que Borges genialmente vuelve su propia retórica en contra de ellos: “...la misericordia de Hitler es ecuménica; en breve (si no lo estorban los vendepatrias y los judíos) gozaremos de todos los beneficios de la tortura, de la sodomía, del estupro y de las ejecuciones en masa”.<sup>54</sup> De la misma manera, muchos de los famosos cuentos de Borges, que publicó en *SUR* en esos años, eran abiertamente pro-judíos o contenían explícitas, y a veces veladas, referencias judías. Evidentemente, tal como ha señalado Edna Aizenberg, cuando se las examina dentro del contexto de la acérrima línea antifascista de *SUR*, el filosemitismo de las historias de Borges reviste una mayor intensidad. Así, en “Tlön, Uqbar, Orbius, Tertius” (1940), “El milagro secreto” (1943) y “Deutsches Requiem” (1946), por ejemplo, el totalitarismo, el nazismo y el antisemitismo son presentados como abominaciones deleznales.<sup>55</sup> En lo personal, dadas las consabidas simpatías pro-judías de Borges, resulta lógico descubrir los nombres de dos judíos –el dramaturgo argentino Samuel Eichelbaum y el filólogo venezolano Ángel Rosenblat– en la nómina de destacados intelectuales que contribuyeron a la edición especial de *SUR* destinada a resarcir a Borges por haberle sido negado el premio nacional de literatura en 1942.<sup>56</sup>

Hacia el final de la guerra y en los años inmediatamente después, en lugar de disminuir, la presencia judía en *SUR* se vio aumentada con la publicación de varias importantes contribuciones sobre cuestiones expresamente judías escritas por Máximo José Kahn. Los títulos hablan por sí mismos: “La sinagoga” (1944); “Mit Brennender Sorge'. La Contra Inquisición” (1945) –una cáustica denuncia del nacional-socialismo y su

54 *SUR* 32 (mayo 1937), pp. 80-81; *SUR* 87 (dic. 1941), p. 22.

55 Perednik, “La judeidad...”, pp. 38-41; Edna Aizenberg, *Borges, el tejedor del Aleph y otros ensayos*, Madrid 1997; Saúl Sosnowski, “Letras e imágenes de guerra”, Klich (comp.), *Sobre nazis y nazismo en la cultura argentina*, pp. 15-26, esp. 16-20; Jaime Alazraki, *Borges and the Kabbalah. And Other Essays on his Fiction and Poetry*, Cambridge 1988. *SUR* 86 (mayo 1940), pp. 30-46; *SUR* 101 (feb. 1943), pp. 13-20; *SUR* 136 (feb. 1946), pp. 7-14.

56 “Desagravio a Borges”, *SUR* 94 (julio 1942).

persecución de “seis millones de judíos”, y a la vez una exaltada reivindicación de la perduración del judaísmo a lo largo de la historia—; “Judaísmo, sueño soñado por la deidad” (1947); y “Los antijudíos filosemitas” (1948), sobre los antisemitas secretos que se hacían pasar por filosemitas.<sup>57</sup> Estos textos no sólo mantenían viva la presencia judía en *SUR*, sino que también servían como un constante recuerdo del mal de que el hombre era capaz cuando lo enceguecían ideologías nocivas como el antisemitismo.

Sin embargo, la publicación de Kahn en *SUR* es significativa desde otro punto de vista además. Judío alemán que había vivido durante muchos años en España y Grecia antes de establecerse finalmente en la Argentina, Kahn constituía la personificación del judío errante, tan odioso para los nacionalistas y para los funcionarios antisemitas en el gobierno de Juan Domingo Perón, tales como Santiago Peralta, empeñados en evitar la entrada al país de semejantes elementos “indeseables”.<sup>58</sup> Al darle a Kahn amplio espacio en la revista, el grupo no hacía sino avalar lo que consideraban como la contribución positiva de los judíos a la civilización occidental, y a la cultura argentina en particular, y al mismo tiempo expresaban su insatisfacción con la política inmigratoria del gobierno peronista. Característicamente, cuando Kahn falleció en 1953, *SUR* publicó una emotiva despedida de su amiga Rosa Chacel, una de los muchos exiliados españoles que habían hallado refugio en la Argentina, y en *SUR*.<sup>59</sup> Cabe destacar aquí que, a excepción de un malhadado ensayo de Gregorio Marañón, *SUR* no publicaría a ningún representante de la causa nacionalista ni a ningún otro que hubiera continuado viviendo en la España de Franco. Las exclusiones son tan elocuentes como las inclusiones.<sup>60</sup>

57 *SUR* 117 (julio 1944), pp. 48-61; *SUR* 133 (nov. 1945), pp. 44-61 [“Mit Brennender Sorge” es una obvia referencia a la encíclica papal de Pío XI condenando la situación religiosa en el Tercer Reich]; *SUR* 152 (junio 1947), pp. 59-75; *SUR* 160 (feb. 1948), pp. 48-57.

58 Sobre la vida y obra de Kahn, ver el interesante estudio de Leonardo Senkman, “Máximo José Kahn: de escritor sefardí del exilio a escritor del desastre judío”, *Zwischen Literatur und Philosophie. Suche nach dem Menschlichen*, Jerusalén 2000, pp. 221-239.

59 Rosa Chacel, “Una palabra de adiós; Máximo José Kahn, 1897-1953”, *SUR* 224 (sept.-oct. 1953), pp. 124-129.

60 Ya para diciembre de 1939, los nombres de Juan Ramón Jiménez, Benjamín Jarnés, Maruja Mallo, José Moreno Villa, Pedro Salinas, Américo Castro, Manuel

Una vez que se supo la magnitud del Holocausto, *SUR* trajo esa horrible realidad a sus lectores a través de la publicación de una serie de testimonios, entre ellos, los desgarradores “Recuerdos de Auschwitz” de la escritora judeo-italiana Giuliana Tedeschi, en los que habla de su desesperación frente a las indignidades y torturas a las que fueran sometidos su cuerpo y su espíritu en las condiciones inhumanas del campo de concentración, a la par de ejemplos de supremo heroísmo y del triunfo del espíritu humano de cara a la adversidad. No menos escalofriante era el relato de la suerte corrida por las hermanas de Franz Kafka en los crematorios nazis.<sup>61</sup>

*SUR* prestó igual espacio a los testimonios de no judíos, muchos de los cuales incluían también historias de atrocidades contra los judíos que les había tocado presenciar. Por ejemplo, Jean Bloch-Michel, un miembro de la Resistencia francesa, no omite ningún detalle de las torturas a que fuera sometido, junto con los judíos encarcelados con él, por la Gestapo.<sup>62</sup> Dentro de este contexto, sobresale el anticipo de las memorias noveladas de la ex diputada republicana, Victoria Kent, de los años que pasó escondida en la Francia bajo ocupación. El extracto publicado en *SUR* incluye una descripción de la lúgubre rutina de los detenidos en Drancy, el campamento donde Fondane y su hermana habían estado recluidos, pero más significativo desde el punto de vista de la continua polémica de *SUR* con los sectores profascistas y profranquistas del campo intelectual argentino, también el arrebató de júbilo que experimenta el protagonista (Kent) cuando distingue los tanques republicanos de la campaña en el norte de África entre los liberadores de París: “París aplaude a los españoles curtidos en una lucha de nueve años, que sonríen hoy al pueblo liberado. París aplaude a la España heroica de ayer, a la España libre,

Altolaquirre, Francisco Ayala, Rosa Chacel y María Zambrano lucían junto a los antiguos colaboradores españoles de *SUR* como Guillermo de Torre, Ramón Gómez de la Serna, Salvador de Madariaga y Amado Alonso. Posteriormente se unirían a ellos Rafael Alberti, Ricardo Baeza, Jorge Guillén, Arturo Serrano Plaia y José Ferrater Mora, entre otros. Sobre las letras españolas en *SUR*, ver: Emilia de Zuleta, *Españoles en la Argentina...* y “Las letras españolas en la revista ‘SUR’,” *Revista de Archivos Bibliográficos* LXXX (en.-mar. 1977), pp. 113-145.

61 Publicado en dos partes, en *SUR* 140 (junio 1946), pp. 44-60 y *SUR* 151 (mayo 1947), pp. 69-90; H. Zylberger, “El trágico fin de las tres hermanas de Kafka”, *SUR* 145 (nov. 1946), pp. 73-76.

62 Jean Bloch-Michel, “La prisión”, *SUR* 145 (nov. 1946), pp. 62-73.

democrática y fuerte de mañana”.<sup>63</sup> La alusión antifranquista es inconfundible. Como también el claro matiz antifascista. Pero aún más importante, considerando que esto se publicó en 1947, era la crítica implícita de *SUR* hacia el nuevo aliado de Franco, el presidente argentino Juan Domingo Perón.

Una vez finalizada la guerra, *SUR* no dejó de prestar atención a la cuestión judía, prueba de la determinación del grupo a no permitir que semejantes crímenes en contra de la humanidad fueran olvidados, menos aún, repetidos. La publicación en la revista del “Retrato de un antisemita” (1946) de Sartre, y de la traducción de José (Pepe) Bianco de sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1948) por la editorial *SUR*, calzan perfectamente dentro de este esfuerzo. Al mismo tiempo, el emotivo y perceptivo relato de Ocampo de sus impresiones de los juicios de Nuremberg, a los que asistió invitada por el gobierno británico, puede interpretarse como una advertencia a la gente para evitar recaer en los mismos errores.<sup>64</sup> Porque el antisemitismo seguía vivo y el peligro era muy real, de eso no cabía duda. En una encuesta realizada por *Lettres Françaises* mencionada en el “Calendario” de enero de 1949 bajo el título de “Malos y buenos judíos”, les habían preguntado a 548 anti-semitas si algunos de sus mejores amigos eran judíos. Todos ellos respondieron afirmativamente, y de inmediato añadieron: “Usted sabe..., no es como los demás judíos”.<sup>65</sup>

### Reflexiones finales

Entre 1936 y 1945, los avatares del conflicto español y de la conflagración europea y sus repercusiones en todos los ámbitos del continente americano –norte y sur– constituyeron el trasfondo que determinó en gran medida la conducta de los distintos elementos dentro del

63 Victoria Kent, “Cuatro años en París”, *SUR* 150 (abril 1947), pp. 32-55, cit. p. 55. El libro completo se publicó por la Editorial *SUR* en 1947. Ya en 1936 *SUR* había publicado un texto de Gabriela Mistral elogiando la exitosa trayectoria de Kent, “Recado sobre Victoria Kent”, *SUR* 20 (mayo 1936), pp. 7-19.

64 *SUR* 138 (abril 1946), pp. 7-41; Victoria Ocampo, “Impresiones de Nuremberg”, *Soledad sonora*, Buenos Aires 1950, pp. 41-61.

65 El sociólogo francés Roger Caillois inició la revista y la colección homónima de libros en francés bajo la égida de *SUR*, durante su estadía en Buenos Aires como protegido de Ocampo durante los años de la guerra. *SUR* 171 (enero 1949), p. 84.

campo intelectual argentino, tanto de los sectores de corte liberal-democrático, tales como Victoria Ocampo y el grupo *SUR*, como de las distintas corrientes del nacionalismo católico de extrema derecha. En un contexto marcado por la polarización entre democracia y fascismo a nivel mundial y la polémica en torno a la neutralidad que caracterizó la política exterior nacional argentina, las posiciones antagónicas de ambos bandos recrudecieron, con el abierto alineamiento de los primeros en apoyo de la España republicana, y luego de la causa aliada, y la identificación de los segundos con el neutralismo, el filonazifascismo y el filofranquismo.

La actitud de Ocampo y de *SUR* frente a las conmociones desencadenadas por los sismos bélicos fue coherente con su ideología liberal y su concepción particular de la existencia humana. Para ellos, el triunfo del franquismo y el nazismo era insostenible, pues ponía en peligro las libertades naturales y suponía la negación de la persona humana. Frente a las fuerzas de la “barbarie”, simplemente no se podía permanecer incólumes. Al ritmo de los acontecimientos trascendentales del momento histórico, *SUR* asume el ya ineludible compromiso político y, en la mejor tradición “sarmientina”, se alza en defensa de la “civilización” y de la democracia acogiendo en sus páginas a republicanos españoles y judíos, cuyas voces estaban siendo extinguidas en otros lugares. De tal manera que el mesurado comentario filojudío y antifranquista de *SUR* en esta época sirve de contrapartida a la retórica antisemita y xenófoba de los órganos del nacionalismo católico argentino, hispanizante, profranquista y filofascista. En última instancia, esta estrategia discursiva le permitiría a *SUR* definir su posición en el ámbito cultural, religioso y político, y a la vez consolidar su lugar en el panteón de las letras argentinas.



## **RESUMEN DE LOS ARTÍCULOS ABSTRACTS**

### **Comunidades sefardíes en América Latina – Pasado y presente**

MARGALIT BEJARANO

El artículo forma parte de un estudio comparativo sobre la situación actual de las comunidades judías fundadas a principios del siglo XX por oriundos del Medio Oriente y del Norte de África. Un breve análisis del marco teórico e histórico demuestra que existe una correlación entre la religiosidad y la identidad étnica. Las comunidades más ortodoxas, de origen sirio y marroquí, tienden a conservar los modelos culturales de sus grupos étnicos como parte integral de su herencia religiosa. Los ladino-hablantes, menos estrictos en su observancia religiosa, tienden a mezclarse con otros grupos judíos, sin que la identidad étnica sea un elemento fundamental para la preservación de su judaísmo.

La conservación de la identidad étnica depende del tamaño de cada comunidad, que le posibilita proveer servicios sociales y culturales, así como para el “mercado” conyugal endogámico. Un factor esencial en la transmisión de la herencia étnica es la existencia de un liderazgo rabínico del mismo origen. En su ausencia, se crean nuevas fuentes de influencia espiritual que funcionan en sentidos opuestos, acercando hacia la ortodoxia o alejando hacia la asimilación.

### **From *Kehillah* to Community: Perceptions on Jewish Communal Life in Argentina and Brazil towards the End of the Twentieth Century**

YOSSI (JORGE) GOLDSTEIN

Analysis of the scholarly treatment of the Jewish communal reality in Argentina and Brazil leads us to distinguish between three approaches – historical, literary, and sociological. All three have as a common

denominator a superficial or instrumental definition of the concept of a Jewish community that does not take into account the sociological and anthropological processes that are amply analyzed in the research literature. Research on South American Judaism gives priority to the historical approach and the political-institutional perspective on the Jewish communities. The historical approach leads to conceptual confusion, taking as it does the model of the Ashkenazi *kehillah* and transferring it into the present-day communal context without critical debate. In this sense we can affirm that although the term *kehillah* was translated into Spanish as *Comunidad*, it is still applied to the same conception of the Jewish community of the pre-Holocaust period. Even when a few researchers recognize the impact of globalization on Jewish life today, they do not apply sociological theories nor do they analyze the transformations undergone by the organizational and ideological models of the Jewish community, leaving unclarified the distinct models that emerged and have been confronted since the 1990s.

### **Attitudes towards Women in the Jewish Colonies in Argentina until World War I**

YEHUDA LEVIN

The first Jewish settlements in Argentina were founded in the late nineteenth and early twentieth centuries. Families, that is to say men, women, and children, emigrated to Argentina from the Russian Empire in order to settle in the colonies established by the Jewish Colonization Association (JCA). Contemporary reports and testimonies relate largely to the activities of men, while those of women remain in the background. Moreover, the female voice is almost not heard at all.

The objective of the article is to find, in diverse materials traces reflecting gender attitudes and expressions of opinion on various issues, and also stereotypes that reflect cultural traditions existing among Jewish settlers, European immigrants, indigenous inhabitants, teachers, JCA officials, visitors, etc.

**The Community of “Adventist Jews” in Brazil:  
Religious Syncretism or New Interpretations  
of Messianic Conversions**

HELENA LEWIN

The article has two objectives. The first is to analyze the religious foundations of the “Seventh Day Adventists” in the process of expansion that is being undergone by the Evangelical religious movements in Brazil. For this purpose, it presents as a text case the dynamics of the recently established sect, deriving of the “*Benei Tzion*” or Jewish Adventists. This sect emphasizes the holiness of the seventh day of Creation (Shabbat), while their adherence to the dietary laws of *Kashrut* distinguishes them from other Christians. The second objective is to analyze and discuss the relations between this sect and Jewish communal organizations in Brazil and to refer to their impact on Israel.

**The *Teshuvah* Movement in São Paulo and the Decline of Secular  
Judaism in Brazil: Some Reflections**

MARTA F. TOPEL

The aim of this article is to gain understanding of some processes in the Brazilian Jewish community from its establishment until the present and to describe them, focusing on the 1990s as a turning point in the reformulation of its group identity. As a result of the activities of proselytizing rabbis, both from the *Habad* and *Binyan Olam* movements, in the 1990s São Paulo Jewry has transformed its Jewish identity, emphasizing its Orthodox religious component. This phenomenon can be observed on two different levels: 1) the notable number of secular Jews who have become Orthodox; 2) the growing influence of Orthodox rabbis on several secular Jewish institutions, such as schools and informal cultural centers.

## **Los judíos portugueses, pioneros en la producción de azúcar, cacao y vainilla en América del sur y las Antillas en los siglos XVI-XVIII**

Mordechai Arbell

La repostería francesa en Bayona, centro de los judíos portugueses en Francia, se generó gracias al azúcar, el cacao y la vainilla importados por los judíos locales de sus familiares en América. Los judíos portugueses y holandeses que se establecieron en el siglo XVI en Madeira, en la primera mitad del siglo XVII en Brasil y luego en Barbados, Cayena, Pomeroun y Guayana Británica, exportaban a Europa azúcar de su producción, que era considerada la de mejor calidad en el mercado.

Los judíos aprendieron de los habitantes precolombinos de América diversos métodos para la elaboración del cacao. Con sus semillas, que adquirirían en los territorios bajo dominio español que luego serían Venezuela, Colombia, Ecuador y Costa Rica, producían pastillas de cacao (chocolate) que exportaban a Europa.

Los judíos de Pomeroun, Martinica y Cayena también aprendieron del pueblo amerindio Arawak el secreto de la producción de la vainilla y fueron sus exportadores exclusivos a Europa durante una larga época.

## **The Jews and Their Participation in Chilean Politics, 1920–1952**

MOSHÉ NES EL

The Jewish community of Chile, whose first institution was founded in 1906, was characterized by the integration of its youth into Chilean political activity since the early years of the twentieth century. The first stage was in the framework of high school and university student organizations, and later in some of the political parties. The first prominent Jew in Chilean politics was Daniel Schweitzer, who was elected president of the Students' Federation of Chile in 1921. Later, under the two administrations of Arturo Alessandri, he filled important positions, including that of secretary general of the government, with the rank of minister. In 1935 Schweitzer formulated the law that permitted aliens and women to vote in the municipal elections. Two Jewish brothers were elected as councilors of the Municipality of Santiago. In 1937, for the first time, three Jews were elected to Parliament.

The article traces the political careers of these Chilean Jews, analyzing their involvement in Jewish communal life as well as the fervent adherence of most of them to the Zionist movement.

### **The Role Played by Credit Cooperatives in Jewish Communal Life in Argentina and Its Leadership in the Twentieth Century**

EFRAIM ZADOFF

The Jewish credit cooperatives in Argentina were established as a means of aiding the immigrants in the first stage of adaptation to their new home. They offered peddlers, shops owners, and artisans the first credit that enabled them to begin their commercial activities. In a second stage of development in Jewish economic life, the credit cooperatives provided credit to commercial establishments and small industry on easier terms than the banks and without the restrictions imposed by the Central Bank. Beyond this important role, during the twentieth century the credit cooperatives filled important functions in Jewish communal life. Their activities helped in the organization and growth of many institutions such as schools, clubs, youth movements, health services, and central communal organizations, as well as many cultural and social activities. At the same time these activities promoted the cooperatives' leaders to prominent positions in the community.

In some cases many cooperatives became involved in difficulties and some crashed due to economic problems, changes in the official regulations, misadministration, or corruption.

### **Zionism in Argentina: The Ideological Dimension**

HAIM AVNI

The author suggests that a clear distinction should be made in research on Zionism between four dimensions: Zionist ideology, the Zionist movement, the Zionist Organization, and the professional apparatus established to carry out Zionist projects. The abundant historiography on Zionism in Argentina, produced by "participant historians" as well as by analytical researchers, focuses largely on the organizational aspect and only scarcely on the local ideological dimension. In order to fill this

lacuna some basic hypotheses are offered for further studies on the Argentine brand of Zionist ideology: a) the possible impact of the fact that the Argentine Jewish community – more than that of any other diaspora – included a very large agricultural sector, which also played a fundamental role in its creation; b) the importance of “imported” institutional ideology from eastern Europe and Israel since the early days of the community and until recent years; c) the compatibility of Zionism with the contradictory attitudes of the Argentine majority-society towards immigrants at large and Jewish immigrants and their descendants in particular; d) the potential importance of non-institutional Zionist ideas which were brought to the fore by individuals and sometimes by Zionist organizations.

**Syrian Jews in Buenos Aires:  
Facing Zionism and the State of Israel (1948–1990)**

SUSANA BRAUNER RODGERS

The article examines the principal characteristics of the main Zionist tendencies that emerged among the Jewish population of Syrian origin in Buenos Aires from the foundation of the State of Israel until the end of the 1980s. Within this context, it presents the levels and simultaneity of the influence exercised by both the Zionist secular leadership, that achieved wide intra-communal influence, and the religious leadership, that claimed that the *Torah* was the sole bond between all Jews throughout the world and manifested ambivalent support or rejection of the State of Israel.

The study therefore analyzes the process that flowed in two currents, the Damascene and the Aleppan, and led to the strengthening of more critical positions, but at the same time to the support of attitudes that acknowledged to a great extent the centrality of the Jewish state as a spiritual and national focal point for the Jewish people.

## **The Changing Role of Israel in the Jewish Community of Mexico: Centrality and Processes of Globalization**

JUDIT BOKSER LIWERANT

In the making of the Mexican Jewish community, the Zionist idea and the State of Israel played a central role as axes that organized and structured the communal realm. This centrality refers to the ways in which both participated in the definition of policies regarding Jewish life. The relationship between an ideological and political public center and the diasporic Jewish community, conceived as periphery, implied ambiguities as well as tensions regarding the nature of the relationship, of the shared identity, and the definition of priorities.

This article analyzes the historical development of this relationship which started with a phase of dependency, went through one of interdependency, and from there entered into new dynamics where the diversification of centers interact with conditions of decentralization.

## **The Youth Movements: A Missing Aspect in the Zionist Historiography of Argentina**

SILVIA SCHENKOLEWSKI-KROLL

The article deals with the lack of scholarly research on the subject from a methodological perspective. It reviews the publications on Zionism in Argentina that refer to this topic in a tangential way and cites bibliographical examples dealing with Zionist youth movements in Europe and in the United States. It then proposes to study the case of Argentina from three principal viewpoints: a) continuity and change with respect to the European models, taking as parameters the political and social differences of the general environment and particularly of the Jewish milieu; b) relations with the local Zionist movement, especially with the parties to which the youth movement adhered; c) comparison with parallel youth movements in other countries of immigration, such as the United States, South Africa, and Australia.

## Andrés Rivera – The Eternal Dream of Utopia

FLORINDA F. GOLDBERG

A central theme in the writings of Andrés Rivera (b. Argentina, 1928) is the dialectical relationship between a social utopia and the historical developments that hinder and ultimately defeat it. Among the various historically based figures that embody this dialectic in Rivera's narrative, the most outstanding is Mauricio-Moisés Reedson – a recreation of the author's own father – who is the main character in his novels *Nada que perder* (Nothing to lose, 1982) and *El verdugo en el umbral* (The executioner at the threshold, 1994). The present study analyzes to what extent Jewish identity forms part of the construction of the character, of his personal and ideological trajectory, and his reactions to historical circumstances. While Rivera's discourse maintains that social utopia is universal, it nevertheless shows the relevance of Jewish experience for understanding his portrayal of an archetypal twentieth-century idealist.

## Sepharad and Hispanic Heritage: The Medieval Country of Three Cultures as a Politico-Cultural Bridgehead of Spain in Latin America

NORBERT REHRMANN

In nineteenth-century Latin American countries, particularly after their independence, the “Hispanic Heritage” became a disturbing subject for the great majority of intellectuals, both in its negative aspects (religious fanaticism, Inquisition, anti-modern legacy of the colonial era, etc.) and in its positive ones (cultural components, mainly the language, as well as certain humanistic traditions). The latter aspect included the strong interest of prominent intellectuals in the “Spain of the three cultures,” particularly among the Sephardic Jews. One of the best known authors, who was among the first to write on this subject, was D.F. Sarmiento, while one of the last ones to deal with it, towards the end of the century, was Rubén Darío. The works of the Argentine and Nicaraguan authors form the central thematic framework of this article, which is complemented by a few lesser known voices for whom Sepharad was an important factor in their concern for the Hispanic legacy of Latin America.

**Exile Literature and the Quest of Identity:  
Memory and History in Marjorie Agosin**

LEONARDO SENKMAN

The essay analyzes the family experience of immigration and exile through the autobiographic and bi-lingual texts of the Chilean-American writer Marjorie Agosin. Starting from the tale of the exodus of some family members that culminates in Chile and later with the move to the US as a consequence of the *coup d'état* against Allende, it studies the process of reconstruction of her identity and the uses of the memory of the Jewish past in order to elaborate upon the trauma of repression and to live in a world “always from somewhere else.” The author disputes Agosin’s interpretation of some events in the history of Chile and the Jewish destiny as a survivor of various catastrophes in the post-Holocaust and post-Pinochet periods. Finally, the article investigates the representations and the myths of memory on the “diaspora” as affected by different cultures and gender in Latin America at the end of the twentieth century.

**An Anti-fascist Strategy? Reflections on the Presence of Spanish  
Republican Exiles and Jews in *SUR*, 1936–1947**

ROSALIE SITMAN

The rise of Fascism and Nazism in Europe, the Spanish Civil War, and the Second World War all had profound repercussions in Argentina, forcing Argentine intellectuals to take a stand on the side of one of the two opposing factions. Victoria Ocampo’s literary review *SUR* strove to remain outside the political fray. Soon, however, the clash with *Criterio* – a mouthpiece of Argentine right-wing Catholicism – against the background of the Spanish Civil War, would force Ocampo and the “grupo *SUR*” to align themselves with the Spanish Republic, a commitment that went hand in hand with the group’s concern for the fate of European Jewry. This study will suggest that the continued Jewish and Republican presence in a purportedly apolitical journal such as *SUR* should be viewed as part of a discursive strategy that allowed these intellectuals both to express their stalwart anti-Fascism and to simultaneously convey their opposition to the Argentine government, the Church, and right-wing Catholic nationalists.



## LISTA DE COLABORADORES

### **Lic. Mordechai Arbell**

Historiador. Investigador asociado del Instituto Ben Zvi, Jerusalén. Consejero del Ejecutivo del Congreso Judío Mundial.

### **Prof. Haim Avni**

Catedrático emérito de historia judía moderna y contemporánea, y director de la División de América Latina, España y Portugal en el Instituto A. Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén. Director Académico del Archivo Sionista Central.

### **Dr. Margalit Bejarano**

Docente en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos; directora de la División de Historia Oral y docente en la División de América Latina del Instituto A. Harman de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén. Miembro de AMILAT.

### **Lic. Susana Brauner Rodgers**

Profesora Asociada de la Universidad Argentina de la Empresa. Investigadora en la Sección de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África, Universidad de Buenos Aires.

### **Lic. Florinda F. Goldberg**

Investigadora y docente de literaturas hispánicas en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén. Miembro de AMILAT.

### **Dr. Yossi (Jorge) Goldstein**

Docente en el Centro Melton de Educación Judía, Universidad Hebrea de Jerusalén. Director de la unidad de formación y desarrollo profesional para la educación judía, Departamento de Educación Judía Sionista de la Agencia Judía para Israel. Miembro de AMILAT.

**Dr. Yehuda Levin**

Investigador independiente de la colonización judía en Argentina, kibutz Karmía.

**Dr. Helena Lewin**

Profesora titular en Sociología, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

**Dr. Judit Bokser Liwerant**

Coordinadora del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Responsable del Comité Académico de la Universidad Hebrea, México. Investigadora Nacional. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

**Dr. Moshé Nes El**

Historiador independiente. Presidente de la Asociación Israelí para la Promoción de la Investigación del Judaísmo Latinoamericano, Jerusalén. Miembro de AMILAT.

**Dr. Norbert Rehrmann**

Catedrático de Estudios Culturales en la Universidad Técnica de Dresde, Alemania.

**Dr. Silvia Schenkolewski-Kroll**

Profesora titular, Departamento de Ciencias de la Información, Universidad de Bar Ilán. Investigadora asociada, Instituto de Investigación Histórica del Keren Kayemet LeIsrael. Miembro de AMILAT.

**Dr. Leonardo Senkman**

Historiador y crítico literario. Docente del Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, e investigador de los Institutos Harman y Truman, Universidad Hebrea de Jerusalén. Coordinador académico para América Latina del International Center for University Teaching of Jewish Civilization. Miembro de AMILAT.

**Dr. Rosalie Sitman**

Coordinadora de español, Universidad de Tel Aviv; investigadora del Instituto de Historia y Cultura de América Latina, Universidad de Tel Aviv.

**Dr. Marta Topel**

Antropóloga. Coordinadora del Programa de Posgrado en Lengua Hebrea y Literatura y Cultura Judía, Universidade de São Paulo, Brasil.

**Dr. Efraim Zadoff**

Historiador e investigador independiente, Jerusalén. Coordinador de investigación y redactor del informe y del sitio en internet de la Comisión Israelí por los Desaparecidos Judíos en Argentina. Redactor y editor de enciclopedias sobre historia y cultura del pueblo judío y el Holocausto. Miembro de AMILAT.