

ETNICIDAD Y LITERATURA

ARIEL SCHILLER

“No me miréis con desprecio porque soy morena, es que el sol me ha mirado.
Los hijos de mi madre se airaron contra mí, me pusieron a guardar las viñas,
pero mi propia viña no he guardado ...”.

(Cantar de los Cantares 1,6)

Durante la prolongada “guerra de desgaste” que vivió Israel contra Egipto entre 1968 y 1970, hasta la muerte del presidente Nasser, la sociedad israelí, aparentemente ebria con la victoria de la Guerra de los Seis Días, vivió a su vez una situación de aporía y malestar reflejado en dos vertientes; ambas tocaron muy de cerca a quien esto escribe, que pudo vivenciar estas situaciones y observar su génesis, y hoy, la mayor perspectiva en tiempo y espacio le permite extraer unas conclusiones que nunca serán definitivas, porque en el campo de la literatura y de la dinámica de una sociedad es mucho lo que se seguirá desarrollando, y eso sólo puede enriquecer nuestro análisis y enriquecer también a la sociedad que lo experimenta, por mucho que duelan las heridas.

Una vertiente que no nos ocupará ahora, porque es un tema demasiado enjundioso y merece un estudio aparte, es la corriente contestataria pacifista de jóvenes de una promoción totalmente israelí y sin “complejos de Diáspora” o influencias foráneas, que se tradujo en la carta de estudiantes de enseñanza media a Golda Meyer y las primeras objeciones de conciencia, así como obras de teatro de más mordacidad crítica que calidad, que resucitaban el soterrado y casi desterrado mito del filicidio.

Lo que sí nos ocupará y merece toda nuestra atención es un detalle que el

Servicio de Inteligencia Egipcio subrayaba a viva voz con altavoces desde su margen del Canal de Suez; este detalle pasó como un dato más en la guerra psicológica que mantenía el enemigo, es tal vez ampliamente exagerado por la prensa beligerante del mundo árabe, pero hizo eclosión en violentas manifestaciones callejeras en Jerusalén y Tel Aviv y en un movimiento político que perduró a través de distintas metamorfosis hasta hace poco tiempo: los *Panteras Negras*.¹

La propaganda egipcia, resultante de largos estudios que hacen en las capitales árabes sobre la sociedad israelí en cuanto a “injerto artificial del Sionismo y el Imperialismo Occidental enquistado en Oriente Medio”, venía a decir más o menos:

—“Soldados orientales, sois nuestros hermanos, deponed vuestras armas y volved a vuestras ciudades en la retaguardia, allí vuestras madres pasan hambre y vuestras hermanas se prostituyen”—.

Digo que esto es exagerado y la información “bien intencionada” está sesgada desde su base porque una situación bélica concreta y un servicio de inteligencia de uno de los países en conflicto no es la referencia más exacta para revolver las contradicciones internas de una sociedad, es la sociedad involucrada la que debe poner toda su atención en estas contradicciones, vivir con ellas, hacerse consciente y tratar de superarlas.

Pero decíamos también que esto hizo eclosión política de forma más o menos violenta durante toda la década del 70, creó profundas heridas sociales, o más bien reabrió, tanto en la sociedad involucrada: la sociedad israelí como totalidad utópica, el mito sionista preestatal del “*Kibutz galuyot*” (Reunión de Diásporas), como en la parte más directamente afectada: las comunidades orientales.

Estas comunidades, curiosamente, ya no eran “sociedades cerradas” ni grupos “*folk*”, que tanto gustan de investigar sociólogos y etnólogos para dejar plasmadas culturas químicamente puras, leyes de adhesión y linaje y en general *patterns of behavior*.

La mayor parte de los soldados de origen oriental que tomaban parte en esa guerra, así como en las futuras guerras en que participaría el *Tzahal* (Ejército de Defensa de Israel) eran gente ya nacida en el país o emigrados a él a temprana edad, relativamente ubicados en la estratificación social, con una socialización educativa aparentemente homogénea, hijos de padres emigrantes de Asia y Norte de Africa, con su situación aparentemente resuelta después del trauma que implicó su asentamiento masivo y en circunstancias de huida del país de origen, odios intercomunitarios y xenofobia en los ghettos árabes (la “*mellah*” de Marruecos y Túnez), con movimientos de descolonización más o menos violentos que, como es lógico, no contemplaban o contemplaban con extrema hostilidad la cuestión judía. La llegada al país de esta gente en la década de los 50 y hasta mediados de los años 60 fue

1. Sobre el origen de los *Panteras Negras* véase la obra de Mony Elkayam, *Panteras Negras en Israel*, Buenos Aires 1973.

traumática y se unió al desgarramiento de la cultura original, condiciones de precariedad en los nuevos asentamientos, unidos frecuentemente a peligros físicos, como la introducción de *fedayines*, o bombardeos indiscriminados desde los países vecinos, que donde más daño hacían era sobre las aldeas y los campamentos de frontera. Todo esto se unió a un profundo sentido de anomia y desencanto con la “Tierra Prometida” que el *stablishment* sionista, laborista y torpemente paternalista difícilmente podía comprender ni paliar.

Como decíamos, hacia finales de los años 60 y los primeros 70 estas heridas estaban superficialmente cicatrizadas, y la brillante y hasta elegante victoria de 1967 hacía pensar al *stablishment* ashkenazí que el pueblo estaba definitivamente cohesionado, que el Ejército, uno de los más jóvenes y eficientes del mundo, era la amalgama, como decía Ben Gurión, para un nuevo tipo de hombre judío, y que el mito del “*Kibutz galuyot*” era una realidad.

Desde el año 1968 hasta aproximadamente 1974, tras la Guerra de *Yom Kipur*, la sociedad israelí en su conjunto vivía un curioso *boom* económico producido por un incremento del crecimiento de producción, un crédito casi ilimitado por parte del mundo occidental (complementándose con el descrédito, cada vez mayor, por parte de la Nueva Izquierda europea, los Países del Tercer Mundo y el mundo del llamado “socialismo real”: Israel, al dejar de ser la víctima o la oveja entre lobos, dejó a su vez de ser simpática), sin obviar en estos años el crecimiento de la emigración “selecta” de Occidente y el aflujo de nuevos capitales para cuantas empresas quisiera Israel.

Y es precisamente en estos años, cuando ya se habían superado todos los sarampiones y demás enfermedades de la infancia, cuando se deshace la delicada sutura que unía las contradicciones de la muy difícil estratificación social del joven estado.

¿Se debe atribuir esto a un éxito de la propaganda árabe? ¿Sería la concretización de las más negras profecías hechas por estudiosos mal intencionados en los servicios de inteligencia de las capitales vecinas? ¿Era el movimiento de *Panteras Negras* una imitación local de los *Black Panthers* y de los disturbios raciales norteamericanos, o simplemente “chicos poco simpáticos”, como les llamó la Primera Ministra Golda Meyer después de un primer encuentro?

Con la perspectiva que nos da el tiempo hoy podemos hablar de frutos positivos de aquella agitación, y si bien no se puede afirmar victorioso desde alguna mesa de estadísticas macroeconómicas del *stablishment* que todas las brechas han sido cerradas, dado que Israel es un país capitalista y no de los más ricos —y en realidad no conozco un país que haya cerrado sus brechas económicas, clasistas y culturales—, sí podemos decir que la agitación de aquellos años fueron los dolores de parto de una identidad postergada. Y como esta historia que tratamos muy brevemente de resumir y analizar sucede en Oriente Medio y nos interesa el ámbito literario exclusivamente (otros campos del conflicto también merecen ser estudiados), recogeremos los ecos del altavoz de la propaganda egipcia, los gritos de rencor y

hasta de verdadero odio, próximo ya a una guerra civil, para que, desentrañándolos, podamos entender este fenómeno tan poco abordado en la historiografía oficial de la Literatura Hebrea.

Parafraseando el magnífico y sugestivo prólogo que hizo J.P. Sartre a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon,² hoy un libro básico en muchos movimientos de liberación del Tercer Mundo, “el colonizado ya no habla *con* nosotros; oigamos lo que dice, porque en su discurso puede estar la dialéctica de nuestra propia liberación”.

Digo “parafraseando” porque, por mucho que me haya tentado seguir la metodología de Fanon o de alguien mucho más próximo a nuestro análisis y a la comunidad judía magrebí, como el conocido escritor judeofrancés de origen tunecino, Albert Memmi,³ los términos “colonizado” y “liberación” me parecen rotundos pero inexactos para la cuestión que se plantea.

Decía que la tentación era grande, pues estos autores y otros significaron mucho para mi generación y para mí, que seguimos muy de cerca y con entusiasmo esos procesos de descolonización y recuperación de la identidad de pueblos y comunidades oprimidas por “la empresa civilizadora” del colonialismo decimonónico; no obstante y antes de descalificar esta metodología no ahorraré al lector el siguiente fragmento:

“... Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán Uds. esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos a quienes la están haciendo”.⁴

II

Habiendo hecho la salvedad de qué metodología debíamos dejar de lado en este estudio por muy atractiva que nos resulte, podemos sí calificar el hecho de la literatura sefardí en hebreo de las últimas décadas como LITERATURA DE RECUPERACION DE LA IDENTIDAD POSTERGADA, y en este caso, en cuanto a *literatura de protesta* que antes mencionamos sí se puede hablar, y con mucho cuidado, de términos como “*descolonización*” y “*liberación*”.

Subrayo lo de *cuidado* porque hace algunos años se escribió en Israel un libro, fruto del trabajo militante y bien intencionado de un profesor de sociología de la

2. Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, México 1963 (Prólogo de J.P. Sartre).

3. Memmi, A.: *Retrato del colonizado*, Madrid 1971.

4. Sartre, J. P.: *ob. cit.*

Universidad de Haifa⁵ que, siguiendo este mismo análisis con respecto al problema de las Comunidades Orientales, levantó una ola de polémicas y rechazo aun por parte de gente de ambas comunidades que sinceramente se hallaban abocados a la solución del problema, o lo que eufemísticamente se llama en el argot de las Ciencias Sociales en Israel: “*guishur pearim*”, *tender puentes sobre las brechas sociales*.

En literatura el campo es más limitado en cuanto a los logros estadísticos sobre el terreno, pero casi ilimitado es el poder de la ficción. El único límite que la ficción conoce y del cual se alimenta es el de la realidad, aunque ya entrando tanto en el análisis de una obra literaria como en el campo de la psicología general, sabemos que *los hechos subjetivos que determinan una identidad tanto individual como colectiva y que se manifiestan a través de la sensibilidad de sus actores, son tan reales como la realidad misma, y es desde esa realidad desde donde deviene la creación artística*.

Por eso sentimos algo de legitimidad al hablar de *colonización, liberación y recuperación de la identidad*, si bien en el plano de lo “realmente real”, valga la redundancia, se puede preguntar dónde está la colonización, quién hace de opresor o de metrópoli y quién hace de colonia, dónde se cumple la llamada “ley de hierro del imperialismo” que consiste en la explotación indiscriminada de recursos, materia prima y mano de obra nativa para venderle a su vez a esos mismos nativos el producto ya elaborado.

Es evidente que ninguna de esas leyes concurren en el caso del abismo que separa a las comunidades de Israel.

Tampoco se puede hablar de una ocupación de una potencia extranjera en etapa de expansión económica, y sí se podrá decir todo lo contrario: fue el *Yshuv* preestatal de unas 600.000 personas el invadido por oleadas de inmigración indigente y con consecuencias culturales y económicas necesariamente desastrosas, de las que hay zonas que aún no se han recuperado y constituyen verdaderos cinturones de subdesarrollo y pobreza.

¿Podemos llamar a esto “empresa civilizadora”? ¿Hubo acaso dos movimientos de liberación nacional con el respaldo de dos etnias o dos pueblos en pugna sobre un mismo territorio, tal es el caso actual de palestinos contra israelíes o, en su momento, de la India con Pakistán y posteriormente el de Bangla Desh con Pakistán?

La dialéctica, aparentemente simple y atractiva, que en los años 60 y 70 nos brindó el Tercer Mundo no concurre en este caso. ¿Por qué entonces esa amargura, ese resentimiento, esa identidad tantas veces autorreprimida, mimetizada y postergada que surge abrupta, desafiante y llega a constituir gobiernos y a cambiar el destino de elecciones legislativas y generales, cuando no el rumbo de una sociedad?

Una salvedad importante que deberíamos hacer en contra del estereotipo, el prejuicio racial y generalizador y el eslogan partidista y electoralista que común-

5. Slutzky, Sh.: *Lo nejshalim, ela menujshalim* (no fracasados sino oprimidos), Jerusalén 1978.

mente se usa en Israel para ahorrar tiempo, es que *las comunidades judías orientales no se pueden englobar en el término SEFARDI*.

Esta, que ya es una verdad sabida y aceptada por las ciencias sociales y exige hasta un ítem más en cualquier cuadro estadístico, es todavía una generalización fácil que se oye en el campo de la literatura, en el de la política y hasta en la programación de materias de estudios. ¿Sólo por ahorrar tiempo y palabras? ¿O es que toda la masa oscura, que no es *como yo*, está desindividualizada, sin diferencias específicas por cuanto que es *masa* y *oscura* y luego se facilita así el camino a su deshumanización, tan necesario en las relaciones de coloniaje, aunque sea subjetivo?

Si ellos son *lo Otro* en el sentido sartreano del término, su alteridad se transforma en exotismo cuando no en hostilidad, luego, lo que *para mí* son valores *para ellos* son hábitos, lo que *para mí* son normas *para ellos* son instintos, lo que *para mí* es cultura *para ellos* es folklore.

Así tenemos ya allanado el estatuto de la diferenciación, y cuando se marcan las diferencias, aunque sea para dar mayores prebendas, planes de ayuda de la Seguridad Social o becas de estudios a los más desaventajados, se supone que la centralidad de unos es la marginalidad de otros, y esa centralidad no siempre indica ser mayoría o ser mejores, pero sí el haber dado el tono ideológico y las pautas de comportamiento por donde la sociedad debe transitar.

Pero ese equilibrio de *coloniaje*, así con todas sus letras, no puede durar más de una generación sin que la sociedad en su conjunto, donde vimos que no existían relaciones reales de colonia-metrópoli, ni sobreexplotación económica, ni extraterritorialidad de una de las partes, sin que esa sociedad, decía, pague en su conjunto un alto precio y recuerde con nostalgia, y eso porque el entusiasmo y los eslóganes iniciales no se transformaron en un método científico —venido de Occidente, ¿qué vamos a hacerle?, aunque sistemáticamente escamoteado por el colonizador—, un método científico que no puede ser críptico ni hermético, sino aplicado en la solución de los problemas más acuciantes, conocido, utilizado y refrendado por la propia sociedad que se libera. ¿Hicimos ya esa prueba? En Israel aún no pasó, pero la reciente historia de muchos países liberados del Tercer Mundo nos pueden servir de muestra, y el *hombre nuevo* sigue siendo aún una utopía, tal vez de las más hermosas, pero no de las más irrealizables.

Esta digresión nos sirve para especular brevemente con la hipótesis de lo que surgirá si llegan a estallar los dos polos de lo que yo prefiero llamar *centralidad* frente a *marginalidad*, y aprender sobre ejemplos vivos de la historia reciente es mucho menos costoso en su precio histórico, social y humano que experimentarlo en carne propia. Un coste demasiado alto que Israel no podría pagar.

Por eso eliminamos de nuestro análisis los términos objetivos de *relación colonial* —no por cobardía o por afán acomodaticio, ya explicamos que no los hay— y sí recuperamos lo que Albert Memmi, cuyas tesis no nos abandonan a lo largo de este estudio, llama: el colonizado como *ser de carencia*.

También hicimos la salvedad estadística de que no todos los que no son *ashkenazim* son *sefardim*. Sería demasiado fácil, sería tal vez más cómodo, pero es falso.

Se habla, pues de aquella ola migratoria que llegó en los albores del estado, que en la terminología sionista se llama 6ª *aliá* y que abarcó de 1949 hasta mediados de los años 60, posterior a la independencia de los países magrebíes.

Siendo la gran mayoría de origen Nord-africano, de lengua y cultura árabe-magrebí, con marcada influencia francófona, aún mayor que la de sus vecinos nativos de esos mismos países porque los judíos, aun desde sus ghettos gozaban de una *marginalidad ventajosa*, lo que a la vez les hacía blanco de más hostilidad, se puede decir que marcaron en la sociedad receptora un nuevo estilo de vida, superada ya la primera etapa de la conmoción inicial y la readaptación.

No hubo tiempo de crear literatura por parte de este nuevo grupo que, sumado a otros de reciente emigración, superaron en menos de cuatro años a la población israelí inicial,⁶ contando con que hasta el año 1952 más de 300.000 habitantes eran de origen oriental, con preferencias urbanas, de signo religioso y patriarcal más que político y participativo y una tasa de natalidad superior a la de la familia nuclear ashkenazí.

Cuando hablamos, pues, de *comunidades orientales* no debemos tomar sólo a los nord-africanos, se suman los *yemenitas* (una comunidad muy importante que fue trasladada casi íntegramente de su país de origen por la “Operación Alfombra Mágica”), los judíos de países árabes vecinos, como Siria, Irak y Egipto, que venían con una alta cultura y ciertas posibilidades económicas⁷ y cuya emigración fue prácticamente una huída a consecuencia del conflicto árabe-israelí; esto les permitió hasta cierto punto rehacer sus vidas, no nuclearse en una comunidad indigente y necesitada de la ayuda gubernamental y ocupar cierta relevancia en la sociedad israelí, especialmente en el mundo de las finanzas.

Tenemos también bajo esta misma denominación de *comunidades orientales* a los judíos procedentes de los países asiáticos de la URSS y del Kurdistán tanto irakí como turco y persa (Esto incluye a judíos de Urfa, Afganistán, una importante comunidad india, los “*Bené Israel*” y los judíos de Kochín, comunidades preestatales al igual que los de Bujara, Georgia y Persia).

Estos judíos participan de pautas de cultura diferentes de la *Comunidad*

6. Población israelí inicial (1948): 649.000 habitantes. Población emigrada (1948-1952): 689.000 habitantes.

Cfr. Eisenstadt, S.: *Hajevra ha israelit. Reka, beaiot, hitpatjut*, Jerusalem 1973.

Bachi, R.: *La población israelí*, Jerusalem 1974.

7. Sobre la vida judía en países árabes vecinos y su riqueza y capacidad empresarial nos brinda un buen testimonio la novela *Michel Ezra Safra y sus hijos*, de Amnon Shamush, y sobre la militancia política de jóvenes judíos en Irak, la novela *Sufá ba-dekalim* (Tempestad entre los dátiles) de Sami Mijael, Tel Aviv 1972.

Sefardí, y para facilitar el análisis trataremos de marcar algunas características de cada grupo humano por separado.

Consideramos *sefardim* a los judíos procedentes de la Diáspora española del siglo XV, de alguna manera vinculados a la cultura española aun en sus formas más arcaicas y principalmente con la fuerte vinculación del idioma, el *judeoespañol*, *ladino* o *judezno*; entre los sefardíes de Jerusalén esta lengua se conoce como *espanyolit*.

Hasta los siglos XVII y XVIII eran mayoría de la población judía mundial, su área principal de difusión y desarrollo tuvo lugar en el Imperio Otomano, que duró, como se sabe, hasta principios del siglo XX, principalmente en los Balcanes: Grecia, Yugoslavia, parte de Rumanía, Turquía y una notoria comunidad en Palestina, de floreciente vida intelectual y religiosa en centros como Jerusalén, Safed, Hebrón y Tiberíades.

Esta comunidad se reivindica como S.T. (*Sefardí Tahor: Sefardí puro*), o sea, descendiente directo de los expulsados españoles, y cuenta en su haber con obras como la literatura cabalística y el *Shulján Aruj*, libro esencial en la ordenación de la vida religiosa.

Existe, pues, en el Judaísmo Sefardí, especialmente el que habitó la Palestina Otomana, un sentido innato de “pureza de sangre” y una autoimagen aristocrática incluso con respecto a los pioneros y políticos sionistas que constituyeron el *Yshuv* organizado.

Esta aristocracia no es de dinero, sino de lenguaje, intelecto, un lenguaje florido tanto en español (*espanyolit*) como en hebreo, y una automarginación majestuosa con respecto a lo que empezaba a ser la vida política organizada del asentamiento sionista. Algo en cierto modo parecido al orgullo de los puritanos de Nueva Inglaterra hacia el farrago de lucha política y financiera en los Estados Unidos de comienzos de siglo.

Su automarginación, que tampoco fue impedida ni tomada en cuenta por los pioneros y líderes políticos, redundará a la larga en su propio detrimento, pues en la dinámica social no quedan espacios vacíos.

Esta comunidad dio algunos escritores notorios a la literatura hebrea, tales como Yehuda Burla, Itzhaq Shami, Ezra ha-Menahem y Suleimán Menahem Meni, gente de Hebrón y Jerusalén de principios de siglo, que aportaron el factor romántico, exótico y mágico de su comunidad, aparentemente cerrada a los ojos europeos, y fueron también portavoz y puente del casi desconocido mundo árabe circundante, en aquel tiempo en buenas relaciones con la judería palestina, pero frecuentemente ignorado o magnificado por esa misma ignorancia a ojos de los pioneros de Europa Oriental.⁸

8. Cfr. Varela, M.E.: “Una parábola del desencuentro y la utopía. La visión del árabe en la literatura israelí”, *Homenaje al Profesor D. Cabanelas*, vol. II, Granada 1987, 491-504.

Pero antes de entrar propiamente en materia literaria pasaremos a caracterizar sucintamente a las comunidades orientales, con todos los riesgos que las caracterizaciones implican.

Las *comunidades orientales* proceden del mundo árabe islámico bajo distintas áreas de influencia, en su gran mayoría francesa y en algunos casos de la URSS asiática, y en otro caso como comunidades cerradas por razones geográficas y sociales (el caso de los judíos de las montañas del Atlas, del Kurdistán o del Yemen).

Para muchos de ellos el hebreo era una tercera o cuarta lengua que nunca llegaron a dominar —venían sabiendo árabe, francés y su dialecto local y muy posteriormente aprendieron el hebreo—.

Sus condiciones de precariedad socioeconómica les hacía necesariamente subsidiarios y dependientes de toda la ayuda gubernamental (vivienda, trabajo, educación, salud y hasta distribución geográfica de población).

Si bien no habían dejado un Holocausto tras de sí, traían una carga traumática no siempre observada y atendida por la sociedad receptora, demasiado ocupada en sus desafíos de defensa, subsistencia y absorción física masiva de esta misma población, más las heridas de sus propias guerras.

Este trauma era motivado por la marginación en sus países de origen, las formas que tomó su éxodo, la recepción en el nuevo país, la competencia pasiva que veían con inmigrantes de otro origen (ashkenazí), la prolongada estancia en campamentos transitorios (*maabarot*).⁹ Hubo prolongados períodos de desempleo, desarraigo y pérdida de los oficios originales, o empleo de uno solo de los miembros de la familia, con el consiguiente menoscabo de la figura patriarcal.

Otro factor que atrasó una toma de identidad y un estallido de movimientos de protesta colectivos fue que las comunidades orientales no se veían como un solo bloque, antes bien, acentuaban sus diferencias frente al embate de la sociedad exterior; ¡aun a nivel de familias, clanes y regiones del mismo país de origen!

También había expectativas con respecto al joven estado receptor: no se había borrado del todo la utopía de TIERRA SANTA para una población con fuerte motivación mesiánica; el estado actuaba a su vez de forma paternalista y protectora, muchas veces con fines electorales, y a la vez luchaba contra enemigos externos, pagando un precio muy alto de vidas de sus mejores hijos. En estas comunidades era notorio el miedo y el odio hacia el árabe, basado en experiencias personales.

Siguiendo la metodología de Fanon podemos decir que la identidad nacional comienza a delinearse a partir del conflicto, las diferencias quedan marcadas en la pugna con el *Otro*, aun antes de escribir manifiestos y dictarse una propia legislación. Primero es la rabia, después la bandera. Y esto tardó en llegar y no se desarrolló con toda su intensidad de lucha descolonizadora, porque como vimos anteriormente no hubo *condiciones objetivas de coloniaje*.

9. Hasson, Sh.: *Las viviendas de inmigrantes en las poblaciones veteranas de Israel. Estudio de una diferenciación social*, Jerusalén 1977.

En 1959 estallaron los violentos incidentes de Wadi Salib en la ciudad baja de Haifa, y aunque tenían una clara impronta étnica las banderas que se alzaron eran de reivindicaciones sociales.

Comenzaba para Israel una época de mayor distensión y bonanza (la precaria suspensión de hostilidades con Egipto y Siria y los primeros pagos de Alemania a las víctimas del Holocausto y a Israel como estado de los judíos). Comenzaba a perfilarse una estratificación social, comenzaba a nacer “el segundo Israel” en una época en que aún no se había consolidado el primero.¹⁰

Se escuchaba ya un *nosotros* pero discordante, y desde los dos Israel, tal como lo veremos en la literatura surgida en la época, comenzaba a vivirse la alteridad del *Otro* con toda hostilidad.

Pero para que surgiera un *nosotros* definido y creador que busca la integración a través de las especificidades habrían de pasar veinte años, muchos conflictos, muchos intentos de acallar y mimetizar y diluir y parecerse, y, como siempre, algunas voces en solitario desde ambas comunidades —destino de la literatura, que es ser voz solitaria— hacían sus advertencias a través de sus propias biografías.

III

Se habló anteriormente en repetidas ocasiones del hombre oriental y posteriormente del sefardí como un *ser de carencia*.

Vamos a analizar muy por encima este término guiándonos por las preguntas de si la literatura tiene como misión una terapia de ese *ser de carencia* o si es simplemente reflejo de esas carencias y finalmente si está en manos de la literatura, siempre voces solitarias, el crear al *hombre nuevo* de la comunidad más débil y más oprimida, el *hombre nuevo* que se integra llevando sus especificidades como sustantivación y no como meros adjetivos, y que es capaz de ser creativo y aportador con una metodología y un lenguaje que hoy ya es patrimonio de la sociedad global que se dice civilizada, o para usar un lenguaje que no le va a este estudio, de la *nación* en su conjunto.

Esta última pregunta está aún por resolverse y raya la irresoluble polémica de si la literatura resuelve algo o mueve estructuras.

El *ser de carencia*, término acuñado por Albert Memmi en su *Retrato del colonizado*, no es exactamente el *colonizado* o el *indígena*, pero puede ser consecuencia de ambas condiciones.

Se sufre la carencia con respecto a algo o a alguien a quien se considera superior porque “da el tono” o marca las pautas de conducta, y procura la identificación con

10. Avineri, Sh.: “Israel: dos naciones”, *Midstream* 18 (5), Jerusalem 1972, 3-20.

Etzioni-Halevy, E.: “Política de protesta en la democracia israelí” *Political Science Quarterly* 90 (3), 497-520.

sus valores, que considera superiores e imponderables. Toda la colonización europea sobre el Tercer Mundo fue así, y sin embargo el *indígena* continúa siendo un *ser de carencia*. Porque en el fondo de esta relación condicionante está la dualidad, la no-asimilación, la discriminación y el racismo.

Esto va desde la “empresa civilizadora de España en América” hasta la relación profesor-alumno, médico-enfermo, patrono-obrero, sacerdote-feligresía etc. ¿Por qué iba a ser la sociedad receptora israelí, aun con la mejor buena voluntad, una excepción a esta regla?

La sociedad receptora israelí tuvo varios modelos de adhesión e identificación bastante rígidos, aun desde su pluralidad de opciones, y que ninguno encajaba con las comunidades recientemente inmigradas.

Después estos modelos se fueron diluyendo en otros en los años 60 y 70 por un “corrimiento” total de esquemas sociales y mentales y el aluvión de la población que ya comenzaba a integrarse y a imprimir los cambios. La mejor prueba de estos cambios de esquemas y modelos sociales se observa a través del lenguaje hebreo coloquial si se estudiara por décadas. Un magnífico trabajo para lingüistas y sociólogos que aún queda por hacerse.

Pero a grandes rasgos los modelos más o menos inalterables, son:

1) El *modelo pionero-kibutziano*, mayormente ashkenazí, con pasado heroico y muchos años formando parte del *stablishment* laborista, con una amplia, pero exclusiva y excluyente vida cultural y literaria, un lenguaje propio y una autoimagen de élite.

2) El *modelo militar*, de verdadera raigambre popular y de amplio consenso social sobre su necesidad, que engloba a todas las etnias y segmentos sociales de la vida israelí, pero que no es un fin en sí mismo (no se puede hablar en Israel de sociedad militarista o espartana, por las propias características del Ejército).

Este modelo tiene una limitación de edad, de guerras o de circunstancias políticas, y una vida relativamente corta que no permite una creación cultural a largo plazo ni una supraestructura literaria.¹¹

3) El *modelo cívico-urbano-nacionalista*, que engloba a una pequeña burguesía y a una parte del proletariado no cualificado, es tradicionalmente de derechas, coincide con el partido LIKUD actualmente en el poder, e históricamente con el Movimiento JERUT y con el grupo clandestino ETZEL o IRGUN de Menajem Begin.

Este sector mostró una mayor porosidad y capacidad de absorción con respecto a las comunidades orientales aun desde los días preestatales, lo cual provocó el vuelco electoral histórico de mayo de 1977.

El “sector cívico” o de los “ciudadanos”, seguidores de las teorías de un

11. Recientemente se publicó una magnífica novela sobre distintas individualidades étnicas y culturales en el Ejército de los años 60: *Hitganvut yejidim*, de Yoshua Knaz, Tel Aviv 1986.

Sionismo general, nacionalista, monista y estatista de Jabotinsky y después de Begin, creía en el estado como panacea de todos los problemas, y el patriotismo a secas debía de limar las fricciones sociales, por eso, a simple vista, parecía más apto para absorber a una población con un fuerte sentido más mesiánico que político, lo bastante herida en su orgullo y con suficiente odio y temor hacia los árabes para que estas dos sociedades marginales se encontraran a medio camino formando una *centralidad* de peso social como para gobernar el país desde 1977 hasta la fecha.

Se creó así una paradoja que, con amargo humor, señaló un político israelí derrotado: “—Vean la situación: la masa de inmigrantes y sus hijos, pobres y discriminados aparentemente por ser “orientales”, votaron a los dos polacos más recalcitrantes y diaspóricos: Begin y Erlich—”.

La respuesta podía hallarse en la literatura de protesta étnica que había surgido años antes, pero los políticos y los que hacen estadísticas está visto que no tienen tiempo de leer literatura.

4) *El modelo Religioso Ortodoxo*. Aunque el judaísmo y la Ley de Moisés fue dada para todo el pueblo de Israel y ningún religioso reconocería oficialmente diferencias de origen étnico o teología que se aparten un ápice de la *Halajá* rabínica, estos grupos, desde décadas antes del advenimiento del estado moderno y secular — que no laico — que fundaron los sionistas, constituyen una sociedad cerrada por sus propias características, que a su vez engloba a pequeñas sociedades y comunidades diferenciadas y hasta a partidos políticos que discrepan entre sí por su ortodoxia y su relación con el estado.

Tienen en común su origen ashkenazí, generalmente polaco, lituano, húngaro y de países del Este y Centro de Europa, el uso del idioma *Ydish* para la vida cotidiana, ya que el hebreo es “lengua santa” y el hecho de que se la use en la sociedad laica ya la invalida para ellos, un largo linaje de pertenencia histórica a diferentes “cortes jasídicas” y la adhesión a distintos rabinos que ordenan pautas de conducta, recomiendan la dirección de los votos y conciertan alianzas políticas aun desde el extranjero.

Tienen también zonas fijas de residencia en Jerusalén, Benei Barak etc., y escasa movilidad social y geográficamente horizontal.

Aunque últimamente se ve con inquietud, por parte del público laico, su avance sobre otros barrios de Jerusalén y su influencia en la imposición de nuevas leyes de coacción religiosa y pureza ritual, también se registra un fenómeno aparentemente positivo: la integración de las comunidades orientales (no en su totalidad) dentro del llamado *Majané ha-Torah* (Campamento de la Ley), que hasta entonces les permanecía vedado por las razones antes expuestas.

El movimiento de *Jozrim be-tshuvá* (arrepentidos que vuelven a la fe) y la creación de partidos ultrarreligiosos de origen sefardí y oriental marcan una apertura del mundo de la religión (antes con características de ghetto y rasgos raciales y culturales muy definidos), o lo que sería peor: una *ortodoxización* de la población

oriental y sefardí, en general mucho más abierta y liberal que la ashkenazí del mismo sector.

Un ejemplo es la transformación del culto al Baba Saly, un santón marroquí radicado en la aldea de Shderot, y posteriormente a su hijo, el Baba Baruj, en verdaderos “*Adamor*”, guías espirituales en el más puro estilo jasídico polaco de hace dos siglos, siendo su residencia lugar de peregrinación hasta de candidatos que quieren arrastrar los votos de sus seguidores.

Este fenómeno de los últimos diez años, si bien ofrece una vía más de expresión y apertura para un importante sector de población sefardí y oriental que no hallaba su sitio en otros pueblos, viene a hacer el peligroso juego del auge de los integristas religiosos en el cercano Oriente.

Para las necesidades de nuestro estudio y las metas que perseguimos en todo lo expuesto, son voces perdidas para la protesta legítima y bien encauzada que podría mover estructuras y hacer de la sociedad israelí una sociedad más abierta, sensible y permeable.¹²

5) *Modelo tecnocrático-científico-liberal*

Aunque hoy día es uno de los más buscados y estimulados por la fuerte occidentalización y las expectativas científicas y técnicas de la moderna sociedad israelí, es por sí mismo el más limitado numéricamente, ya que en su propia definición “exige” la ley del embudo. Es de marcado carácter occidental, porque la idea de universidades y de metodología científica son “bienes de Occidente” aunque no estén vedados formalmente para nadie; las ciencias exactas, sociales, y ramas como la medicina, biología, química etc, se dan prácticamente en inglés, y en esa lengua está la mayor parte de la bibliografía, idioma que no dominan desde la cuna los miembros de las comunidades orientales que quieren estudiar. Ciencias como las Humanidades en general, Judaísmo a nivel académico y materias pedagógicas se pueden desarrollar casi totalmente en hebreo, pero son menos valoradas en el mercado de trabajo actual, y acogen precisamente a los hijos de la inmigración oriental

El marco de valores e identificaciones de esta clase académica y de todo el mundo “satélite” que soporta es originariamente alemán y centroeuropeo, y posteriormente y hasta la actualidad de marcado sello anglosajón, eminentemente laico y positivista (aun en el caso de haber académicos religiosos y hasta de una universidad de “síntesis”, éstos no actúan como tales, y deslindan las dos facetas: la científica y la religiosa), y sus preferencias políticas se ubican en el centro-izquierda y en el liberalismo en el arco partidario, existiendo casos de profesores laboristas y aún más a al izquierda y otros a la derecha y extrema derecha (el caso del actual

12. Sobre el desarrollo de la Comunidad Religiosa Ortodoxa recomendamos una reveladora y caústica novela: *Et ha-zamir* (El tiempo del jilguero), de Jaím Beer, Tel Aviv 1987. También nos sirven testimonios literarios más antiguos, como *Korot Java Gottlieb* de Míryam Schwartz, Tel Aviv 1968, y *Tmol shilshom* (Ayer y anteayer) de S.Y. Agnon, Tel Aviv 1963.

ministro Moshé Arens, el de Abner Shaki, oriental y del partido Nacional Religioso, o el mucho más pintoresco del científico Yubal Neemán).

Como en todo grupo de población consciente y en una sociedad democrática, la oferta de partidos es amplia, siempre juegan las opciones personales y los cambios de actitud, pero son excepciones que confirman la regla.

Este modelo, ya lo hemos visto, es limitado en sí mismo, y aunque *de manera manifiesta* no cabe pensar aquí en un “*numerus clausus*” a distintas etnias, es un modelo reservado para pocos, forzosamente elitista, totalmente occidental y anglosajón por sus mismas características, integrado por nativos de origen ashkenazí y por emigrantes de países desarrollados de Occidente, aunque en los últimos tiempos comienzan a observarse cambios interesantes y el ya mencionado “corrimiento de estructuras”.

Tiene que ver con esto la potente inmigración de judíos soviéticos, el acceso de una generación de árabes israelíes que se educan en distintas universidades del país y una generosa política de becas y bolsas de estudio para muchachos de comunidades orientales y de ciudades en desarrollo.

Pero este último modelo, por sus características, se puede calificar de lo que el antropólogo R. Kluchkom llama “*rules of game*” sociedad con reglas de juego previamente definidas, y este juego le era muy lejano y desconocido a los inmigrantes de los años 50 y 60 que numéricamente doblaban a la población receptora.¹³

De acuerdo con todo lo visto anteriormente ninguno de estos modelos coincidía con las características grupales, culturales, idiomáticas, habitacionales y hasta idiosincráticas de este “Segundo Israel” que se iba constituyendo. Los resquemores, la hostilidad, la discriminación encubierta y aun inconsciente por ambas partes de la sociedad, forzosamente escindida, se veían reflejadas amargamente en la literatura de ambas partes de la sociedad, en frecuentes estallidos de violencia y, como ya señalamos, en el histórico vuelco electoral de mayo de 1977, que a muchos, los “más enterados” y los analistas políticos profesionales, cogió de sorpresa.

Mala costumbre ésta de no leer la literatura autóctona, atiborrarse de estadísticas manipulables, modelos políticos de países del extranjero (siempre más desarrollado, siempre más autorizado) y no tomarle el pulso a la propia sociedad en conflicto.

He aquí la posible respuesta a una de nuestras preguntas anteriores sobre la función de la literatura de protesta.

Debemos, pues, de redefinir al *ser de carencia*.

13. Esta división en *Modelos Sociales* fue inspirada, aunque luego desarrollada y ampliada por mí, en el artículo de J. Itzigson y S. Minuchin de Itzigson: “Inmigrantes latinoamericanos en Israel. Problemas de identidad”, *Dispersión y Unidad* III, Jerusalén 1986, pp. 171-181.

Sobre la tipología del elemento universitario en Israel, primero durante la década de los 50 y luego de los 70, cfr. dos novelas de carácter crítico: S.Y. Agnon, *Shira*, Tel Aviv 1971, y Megged, A.: *Ha-Elem* (El muchacho), Tel Aviv 1980.

Es aquel hombre cuyas condiciones le hacen acceder a la *verdad*, a *algunas verdades* a través del pensamiento mediatizado por el *Otro*. En el fondo de esta relación vimos que existía la dualidad, la discriminación, que siempre había un *Otro* que me marcaba los límites y me definía, y ese *Otro* siempre estaba a un nivel superior, era vinculante y era necesariamente referente.

Algo parecido a las modas o a la *jet set* actual para alguna gente, pero mucho más hondo, porque engloba a toda la identidad. Yo no tengo acceso ni a mi propio ser ni al mundo de los conceptos sino a través de “lo que debe ser”, “lo que debe hacerse”, lo que el *Otro* pensó para mí.

Luego mi identidad está enferma, a veces temporalmente reprimida, a veces inútilmente exarcebada, nunca desaparecida del todo.

En el colonialismo objetivo, tal como se dio en el Tercer Mundo, la eclosión de la identidad liberada, relacional y creadora del oprimido se daba a través de la destrucción física y metafísica del opresor; haciendo cuentas se vio que el opresor había dejado bien poco, lo suficiente para que el colonizado y sus materias primas pudieran subvencionar los lujos y el “humanismo occidental” de la metrópoli.

Se volvía ciegamente a los antiguos mitos, se descubrían contenidos liberadores en la antigua religión reprimida y desprestigiada, se recuperaba el lenguaje, se ensalzaba a la familia, al clan y a la tribu, momentáneamente convertidos en guerrilla anticolonial. Pero luego llegaba el desencanto: lejos de crecer el “hombre nuevo” lo que crecía era la corrupción del nuevo régimen “independiente”, los pacientes se morían en los quirófanos por falta de buenos médicos o instrumental inutilizado, frente al expolio del colonizador sucedía la hambruna de la independencia por pérdidas de cosechas y falta de medios técnicos para explotar la materia prima, lo que había sido un modelo a imitar y hasta mimetizarse con él ahora se transformaba en un modelo a odiar por un pasado inmediato de sobreexplotación y superioridad manifiesta y simbólica, algo irrecuperable que en el fondo se envidiaba.

Entonces comienza el largo y doloroso peregrinaje hacia las ciencias y las técnicas, aun la literatura, si quiere expandirse y ser comprendida y alentada por el “mundo progresista” —que no participó en el pillaje sistemático—, deberá estar escrita en la nunca perimida lengua del imperio, con técnica y estilo que agrade a los bienpensantes del imperio.

Pero para entonces, dando tumbos y dolorosamente, se habrá recuperado la identidad reprimida. Esa identidad nunca desapareció del todo, ni al colonialista le convenía que desapareciese: un *zombi* produce a largo plazo mucho menos que un indígena proletario. Vale más que el proletario obtenga alguna prebenda y el indígena tenga su festival de folklore y su exposición de artesanía a que deje de producir para el imperio.

La identidad se comenzó a perfilar en el conflicto armado, se afianzó al descubrir y arrojar a los propios caciques surgidos al calor de la rebelión y que recogían sus frutos —esto no siempre se consigue—, pero *comienza a ser definiti-*

vamente cuando elimina la dualidad ontológica que le fue impuesta. Allí donde retrocede y se resquebraja el *ser de carencia* comienza a humanizarse el hombre que estaba oculto, comienza a brotar la *identidad* que sólo tiene valor y está viva en cuanto a su *poder de relación, capacidad de comunicación y capacidad de creación*.

El *ser de carencia* recupera su unidad desde su ser específico y ya es un *yo* constituido para aprehender el mundo de los conceptos y las relaciones.

En la sociedad israelí constituida por esos dos o más Israel, que marcan los estudiosos del tema,¹⁴ existen condiciones tanto teóricas como estructurales, y una cada vez mayor conciencia de la población para que ese *ser de carencia* recupere plenamente su identidad y pase a ser *uno* en la construcción nacional.

La literatura, que es por ahora el tema al que menos nos dedicamos, es sólo una muestra del paso dolido de esa identidad al mundo de los *Otros*, a la supresión de la dualidad. Literatura plena de dolor, de rebeldía, expresión patética y a veces disonante de un *ser social* que se configura como el nuevo hombre judío.

Pero antes de terminar esta demasiado extensa caracterización sociológica, permítanseme dos anécdotas que tal vez expliquen el proceso de “colonización” y lenta recuperación de identidad que yo mismo pude observar y en su momento me causaron hilaridad.

Un profesor amigo de Literatura Hebrea Moderna enseñaba a niños de Instituto, en su mayoría orientales, la balada *Levivot* (Buñuelos) del ya clásico poeta ashkenazí de origen ucraniano Saúl Tchernikovsky. El personaje del poema, un niño llamado *Vélvele* (esa forma segolada en Ydish es un diminutivo) siempre veía su nombre transformado en *Valula*, un nombre que suena a marroquí aunque no signifique nada.

El alumno oriental, *ser de carencia* en este caso, tenía que traducir a sus categorías lingüísticas el nombre del personaje para poder humanizarlo y hacerlo algo conocido. Si no, no habría aprendizaje.

La otra es más jugosa y me tocó de cerca.

Visitaba yo por primera vez después de casada a una compañera ashkenazí en su nuevo hogar. Se había casado con un muchacho marroquí que prometía una brillante carrera en Ciencias Económicas, y efectivamente, unos años después completó estudios en una universidad norteamericana. Aquella noche acompañaba a la feliz pareja la hermana del muchacho, una chica muy atractiva y desenfadada con rasgos típicos de 2ª generación de inmigrantes magrebíes ya nacida en Israel, por tanto muy desinhibida. La chica hacía un curso de ingreso en la Universidad con una beca de ayuda a familias humildes y había elegido una carrera que me causó perplejidad: Estudios Africanos. Cuando le pregunté qué la había movido a esa elección, contestó: “—¡Porque me gustan los negrazos!”.

14. Avineri, Shlomo, *ob. cit.*

Horowitz, Dan - Lisak, Moshé: *Meyshev le-Mediná: Shinuy ve-hemshejiut ba-mibné ha-politi shel Israel*, Jerusalem 1972.

Su hermano mayor la fulminó con la mirada; ella se sonrojó y empalideció por primera vez en la velada, y luego de un embarazoso silencio se enmendó: —“Bueno, en realidad quiero ayudar a fortalecer las relaciones entre Israel y los pueblos africanos en desarrollo, tal vez en el servicio diplomático ...”—.

Por un momento irrumpió su identidad reprimida, tal vez algún atavismo, aunque lo dudo, tal vez un deseo de identificación o un gusto especial por lo exótico; pero luego, bajo la mirada de reconvención de su hermano, volvió a la razón y al lenguaje convencional.

La razón de lo que es *centralidad*, el lenguaje “que hay que usar para triunfar en esta vida”, “chica, el cus-cus te lo comes en tu casa”.

Frente a esa *centralidad* que se muestra generosa y permeable y permite a algunos *seres de carencia* acceder a sus aulas a aprender “lo que debe ser”, la marginalidad abdica de su identidad. La reprime, la moldea, la mimetiza, pero tarde o temprano surge.

Puede surgir por la violencia, o por la expresión política partidaria o a través de la literatura. Literatura de protesta, literatura relegada, pero al fin y al cabo una literatura que intenta ser la voz de una identidad recobrada.¹⁵

IV

Vamos a tratar de entrar de lleno en el tema literario que nos ocupa, aunque lo haremos brevemente y con muchas limitaciones, ya que la mayoría de textos no existe en idioma castellano, y es una lástima, y también porque tardaron mucho los propios interesados en tomar conciencia de su marginación y de su *ser social*, más bien escribían desde y sobre la *exótica* (que siempre es un bien apreciado y hasta impuesto por el *Otro*) y desde la *nostalgia*, que es una conocida forma de evasión del presente cuando éste requiere un pensamiento crítico y una toma de posiciones.

La literatura sefardí, en el sentido étnico y lingüístico del término, era una literatura rica en cuanto a su aportación al patrimonio cultural judío, y después, cuando esta población bajó demográficamente y en consecuencia también perdió su influencia por hallarse en su gran mayoría concentrada en los límites del Imperio Otomano, no dejaron de producir *ad intra* una amplia obra literaria en ladino, tanto religiosa como profana. Esto a partir del siglo XVIII.

Por su misma limitación geopolítica —el Imperio Otomano— se hallaron al margen del despertar nacional de la judería europea, si bien hubo nombres de importancia tales como el Rabino Alkalay y el Rabino Bibas, que teorizaron sobre el Sionismo; gran parte de la población sefardí de los Balcanes y aun de Palestina, por entonces relegada provincia otomana, no vieron con buenos ojos la agitación

15. Cfr. Pérez, L.: *La identidad reprimida*, Buenos Aires 1968.

política que se produjo. En cambio cultivaron la solera y el orgullo de sus antiguas tradiciones y el hecho de ser los primeros judíos que habitaban de manera continua los Santos Lugares de Palestina (Jerusalén, Safed, Hebrón).

De esa época de principios de siglo tenemos el más conocido escritor, *Yehuda Burla* (muerto en 1970, testigo de tantas cosas en el Israel moderno), que es el más claro exponente de esta literatura de *exotismo* y *nostalgia*; un verbo fácil, un hebreo rico y un poco ceremonioso, con reminiscencias del *piyut*, y la reconstrucción de un medio social y un paisaje humano, que ya en la práctica no existían, le convirtieron en un escritor de éxito y un clásico obligado en los programas de estudio por parte del público ashkenazí precisamente, el cual, a medida que se afianzaba la construcción sionista, iba adquiriendo más “centralidad” y dando el tono. Eso le convertía en un escritor prestigioso representante de “la otra Israel”.

Pero a pesar del exotismo de cuentos jerosolimitanos y sefardíes como *Luna, Su mujer odiada* y *Amores secretos*, no escatima el Burla de los años 20 fragmentos críticos con respecto a la inmigración ashkenazí, tanto sionista y pionera como religiosa. Por entonces el *Otro* en minoría, que luchaba por su lugar en la nueva tierra y la vieja sociedad era el ashkenazí, y como no lo halló tuvo que buscárselo por su cuenta e inventarlo desde la nada, y así se crearon “las dos Israel”.

Veamos, pues, un fragmento de Yehuda Burla:

“... Toda esta presencia y apariencia de los llamados *ashkenazim* no era tomada muy en cuenta por nuestros judíos *serfardim* de Anatolia y los Balcanes. ¡¿De dónde salieron judíos de ese tipo en el mundo del Señor?! ¡Mira qué pinta tan ridícula!: sus largas patillas, que se agitan como el cuello de gallinas degolladas, sus caras arrugadas y encogidas, sus barbas revueltas y sus espaldas encorvadas y su paso, que siempre parece asustado.

Su lenguaje es de lo más raro. Cuando ya hablan alguna vez en la Lengua Santa o rezan del Libro de Oraciones, eso no suena como un idioma, sino como un “*shijshuj*” o “*bigbug*” (sonidos onomatopéyicos) de sílabas superpuestas. Quien no vio a estos hombres rezar en sus sinagogas no ha visto gente tonta en su vida”.¹⁶

Estas descripciones, cercanas a la caricatura antisemita europea —alemana especialmente—, se centran en el estereotipo del ashkenazí religioso que habita Jerusalén, pero implican ya la proyección del estereotipo sobre la otra comunidad, de por sí fragmentada en cuanto a orígenes y a opciones políticas. Mientras que el *Yshuv* o asentamiento organizado estaba en minoría y en situación de absorber oleadas de inmigración ideológica (hasta los años 30), permanecieron indiferentes, o más bien ignorantes, a este tipo de impresiones y a quienes las pronunciaban. La

16. Burla, Y.: *Las hazañas de Akavia*, pp. 230-231.

población judía original de Palestina era una especie de “ejército de sombras” para estos pioneros que, no obstante, veían en el árabe, especialmente en el beduino, un modelo romántico digno de imitación.¹⁷

Cuando el pueblo judío dejó de ser sujeto de su liberación en suelo israelí y pasó a ser objeto de la misma, cuando esta liberación le vino ya mediatizada por organismos estatales y burocráticos, el tono cambió radicalmente, y encontramos versiones del estereotipo y desprecio del signo contrario:

“... Los de las comunidades orientales iban aumentando su número en el campamento ... eran apasionados, calenturientos ... escucurrizos y sospechosos ...”.¹⁸

“... Sefardim corrompidos en cuerpo y espíritu, un sefardimo que resultaba vulgar y sucio ...”.¹⁹

Si bien estos fragmentos están sacados de su contexto y son una mínima parte de las obras (pecado que compartimos con todo intento de fragmentar la literatura), podemos ver un espíritu subyacente de menosprecio y temor al *Otro* que empieza a ser mayoría.

Estas descripciones están sesgadas por la estereotipación, que a veces puede mostrar menosprecio, otras temor, pero que siempre evidencia ignorancia. Autores de la talla de Agnon tampoco se ven libres del uso de estereotipos, aunque hay que reconocer que no existen en la literatura hebrea moderna obras antisefardíes ni antiorientales.

Pero hablábamos de la literatura de *exotismo* y *nostalgia*. Usaremos estos términos como una caracterización presurosa, pero no arbitraria, donde podemos englobar a escritores como Yehuda Burla, Mordejai Tabib, Ezra Ha-Menajem y Suleiman Menajem Meni, todos de origen sefardí y oriental, ya explicamos las diferencias y cómo éstas se van haciendo patentes a través de lo que escriben que, desgraciadamente, no podemos presentar y comentar en su totalidad.

Estos escritores tienen en común que su obra es testimonial y relevante hasta el advenimiento del Estado de Israel en 1948, y en cambio no tienen ya mucho que decir frente al aluvión inmigratorio de la 6ª *aliá*.

Entendemos aquí lo del *exotismo* y la *nostalgia*, que predominan mucho más que los tonos críticos de tensión intercomunitaria, como intento testimonial de dar

17. Varela, M.E.: *Ob. cit.*

18. Schwartz, Sh.: *Un lugar sin nombre*, p. 26.

19. Bar Yosef, Y.: *Espada de redenciones*. Estos fragmentos, y otros que citaremos, están tomados de la obra antológica de Yshai Ortzion, *Tzror ha-mor* (El ramo de mirra), Beer Sheva 1982. Lamentablemente el compilador no nos dio una referencia exacta de los libros citados.

la cara y lograr el respeto del *Otro* por medio de la revelación de lo que más le puede gustar: el exotismo precisamente.

Pero lo que para unos es exotismo, para sus actores directos es cotidianeidad. Esta literatura, preciosista hasta cierto punto tanto en la descripción de personajes judíos sefardíes como de árabes, no llega a ser un documento antropológico, tampoco es una protesta. Es un primer esbozo de una identidad existente pero relegada, que siente que pierde mayoría demográfica y protagonismo político, ya por automarginación y sentido aristocratizante, ya por marginalidad y desconocimiento de los líderes del *Yshuv*. Esta literatura corre a refugiarse en la nostalgia.

La palabra *nostalgia* procede de los vocablos griegos: *nostos* y *algos*, es *dolor* (algos) por lo que ya está *lejano*. En realidad la nostalgia bien asumida puede dar un presente más integrado y enriquecido, el aprovechamiento de los tiempos vitales, y el mensaje cultural que subyace en cada uno de ellos es una ganancia neta del individuo siempre que lo sepa aportar a la sociedad y lo integre en su propia personalidad.

Aquí llegamos a una fase en que el *exotismo* y la *nostalgia* se desdoblaron en amarga protesta.

Pero antes no podemos prescindir de un autor ashkenazí de esta primera época y de amplia fama entre el público y que descubre, a través de la curiosidad por lo exótico, la admiración por estas comunidades orientales que, como antes decíamos, crean un “ejército de sombras”.

Se trata de *Hayim Hazaz*, un conocido escritor realista de origen ruso, que logra mimetizarse casi totalmente en la comunidad yemenita y plasmar su lenguaje, sus vivencias, sus problemas, su visión del mundo, tanto en el Yemen como en la Palestina mandataria de los años 30 y 40, y produce así varias novelas magníficas y no lo suficientemente estudiadas ni valoradas por la literatura “oficial”: la trilogía *Yaish*, sobre el pensamiento mesiánico de los judíos del Yemen, y *Ha-yoshebet baganim* (la que habita en los jardines), sobre la desintegración de una familia yemenita afincada en la Jerusalén de los años 40 de antes de la Independencia.

Mencionamos a este escritor, precisamente ashkenazí y un clásico de la literatura hebrea moderna, porque representa más que nadie el paso desde el *exotismo* y la *nostalgia*, magníficamente descritas, hacia la protesta. Pero esa protesta aún no está personalizada ni visualizada, tal vez ni siquiera del todo comprendida, porque aún predominan las esperanzas mesiánicas, para algunos, por el advenimiento del nuevo estado, por la lucha anticolonialista, donde movimientos resistentes de la derecha se mostraron mucho más permeables que los clásicos de izquierda (*Haganá* y *Palma*) en la absorción de judíos orientales y de sus aspiraciones.

Están también los mitos imponderables del Sionismo, que florecieron durante toda la época de Ben Gurión: “La redención de las Diásporas”, “un solo pueblo”, “corregir los errores del Exilio”, “el nuevo hombre judío” etc. Todos estos mitos,

necesarios en una época y hoy revisados críticamente por escritores, hombres de ciencias sociales y autoridades políticas a partir de los años 70, impidieron que los conflictos intercomunitarios aflorasen con toda su crudeza, y le dieron un respiro social, es cierto, al Israel que se construía y se defendía de la agresión externa. Pero fueron a la vez una pantalla para la literatura de protesta.

Nos interesa de un modo especial la trayectoria de escritores ashkenazim que se atreven a destapar el tema, considerado tabú hasta hace pocos años, porque ellos, al venir de afuera e identificarse con la otra Israel, primero por la exótica y luego por la problemática, asumen sin pretenderlo un papel de vanguardia en la literatura de protesta que vendrá después. Tal es el caso de la obra, que dio lugar a una deliciosa película, de Efraím Kishon, *Salaj Shabati* (hoy también comedia musical), que habla desde una comicidad crítica de un patriarca marroquí y sus hijas, recientemente inmigrados al Israel ya independiente de los años 50 y radicados en un *maabará* (campamento de inmigrantes).

Sus aventuras y desventuras con la burocracia ashkenazí del *stablishment* laborista están retratadas con simpatía, y el personaje *Salaj Shabati*, que no deja de denunciar su precaria situación, está cerca de un Sancho Panza y de la mejor tradición picaresca *yidish* o española.

Aquí la protesta se queda a medio camino, pues no se asume la identidad oprimida o de conflicto por parte de su comunidad, y los habitantes del campamento o *maabará* son una especie de corifeo o marco de fondo, aunque ya se insinúan algunos roles futuros. No debemos olvidar todos estos mitos sionistas que eran imponderables hasta hace pocos años, ni la filiación política de su autor, Kishon, a quien interesaba más fustigar al gobierno laborista que expresar un clamor que estallaría con justa ira veinte años después.

Otra obra, una comedia musical que fue tanto un éxito de taquilla como una llamada de atención para el gran público israelí, fue *Casablanca*, del conocido autor, también ashkenazí, Ygal Mossinsohn. Esta obra, aunque edulcorada y rosácea por las exigencias del género de comedia musical, algo parecido al *West Side Story* de Leonard Bernstein pero que tiene como marco un conglomerado marroquí en la antigua Yaffo, no deja sin embargo de expresar ya un clima de protesta más consciente por parte de toda la comunidad, un enfrentamiento planteado entre los dos grupos humanos, y logra, con los escasos medios del género, casi de revista, humanizar el estereotipo del judío nordafricano, violento y temperamental. También está la nostalgia, no podía faltar, pero esta vez en forma de acusación a un presente cargado de desilusiones y de amarguras.

La gente de mi generación que en su momento disfrutó la obra (fines de los años 60) no podrá olvidar el fragmento en que el protagonista "*Casablan*" (el versátil actor Yorán Gaón) vuelve de la cárcel y camina por el puerto de Yaffo y medita musicalmente: "Dicen que nunca serás una persona / ... dicen que sólo serás Casablan ...".

O este otro fragmento que debía haber encendido una luz roja en las autoridades encargadas de la absorción: “Hay un lugar lejos de aquí / al otro lado del mar / ... que siempre vuelve a mis sueños .../ de bendiciones vespertinas por el pan y por el vino / ... vuelve hasta mí la casa de mi padre ...”.

Todo un manifiesto, ya que años después hubo un inquietante movimiento de retorno de algunas familias a Marruecos, y hasta hoy viajes de nostalgia y peregrinaciones a tumbas de rabinos, fomentadas por el reino Alawita y con las que Israel debe transigir.

La comedia musical termina, como es de esperar, en un *happy end* donde todos los vecinos celebran la circuncisión de un niño y cantan: “Que viva por siempre este pueblo / ¡qué bien que es como es!”.

Son las exigencias del “Hollywood” israelí, y no se puede pedir que una comedia musical supla el trabajo de la dinámica de un conflicto social. Pero ya hacia el fin de los años 50 y mediados de los 60 —que para Israel no fue la “década prodigiosa” hasta después de 1967— se comienza a leer una literatura oriental y sefardí por una generación que ya se educa en el país, asimila a medias sus valores y se expresa en hebreo.

A la literatura de esta época, que la haremos llegar hasta mayo de 1977 con el triunfo del LIKUD y el vuelco electoral y social que significó para la Israel laborista y socialdemócrata, la llamaremos para nuestro análisis *Literatura de perplejidad y rebeldía*.

Voces como Shimon Balas, inmigrante de Irak y de filiación izquierdista y hoy de una línea de “cananeísmo oriental”, revelan un palmo de la lava hirviente que se agita bajo los bellos discursos del *stablishment* autosatisfecho, con su novela *Ba-maabará* (En el campamento), obra que marcó un hito en el realismo social israelí de los 60.

En la antología que usamos²⁰ nos sorprendió el tono surrealista y onírico del relato *Ba-ir ha-tajit* (En la ciudad baja), donde se pinta un paisaje de la Haifa proletaria que nunca habrían soñado los padres fundadores, y así se agregan matices no oficiales a la prosa hebrea.

Por la misma época irrumpe una voz de violencia inusitada en el panorama de las letras hebreas orientales: *Sami Mijael* y su novela *Shavim ve-shavim yoter* (Iguales y más iguales que otros), donde la protesta y la rebeldía se ven asumidas plenamente.

Se trata de un escritor de Bagdad inmigrado en los años 50, que pasó por todo el proceso traumático de la aclimatación a Israel en las famosas *maabarot*, y con el ya mítico DDT y rapado de cabello a que se sometía a los inmigrantes orientales por razones de higiene, y que luego constituyó una bandera de lucha reivindicativa y recuperación de la autoestima. Pero la diferencia está en que Sami Mijael no era el “típico oriental primitivo e indigente”, sino que traía ya un pasado de militancia

20. Yshai Ortzion, *ob. cit.*, pp. 105-115.

comunista en Irak, y nos da referencia de ello en varias novelas que van más allá del límites de la protesta: *Jofen shel Arafel* (Un puñado de niebla), *Sufá ba-Dekalim* (Tempestad entre los dátiles) y en su obra autocrítica o de “retorno” a la Israel en lucha contra un enemigo exterior, *Jasut* (Protección).

Muchos de estos escritores orientales de la *perplejidad* y la *rebeldía* hallaron su sitio en el Partido Comunista Israelí (MAKI) y no es de extrañar, ya que algunos continuaban con la militancia de sus países de origen, y en su gran mayoría, pasada la época de perplejidad y desilusión, necesitaban aferrarse a algo que siendo israelí no fuese sionista ni tuviera que ver con el gobierno de Ben Gurión. En el comunismo israelí encontraron el marco judeoárabe que les daba sensación de territorio bajo los pies y a la vez la utopía de una Unión Soviética “que funcionaba”.

Hacia los años 70, después de la guerra de Yom Kipur de 1973, se produjeron deserciones del partido (por entonces RAKAJ) por el excesivo dogmatismo que demostraban sus líderes y la posición extremadamente parcial en el conflicto árabe-israelí.

Comienza para estos autores orientales-israelíes una vuelta de tuerca en el camino de su identidad, mucho más afincada en la nueva patria, ya definitivamente propia aun sin escatimarle críticas.

De *Shimon Balas* tenemos una novela bastante reciente, *Ha-joref ha-ajaron* (El último invierno), de 1985, sobre la vida y muerte del ideólogo comunista judío nacido en Alejandría Henry Curiel, que conoció las cárceles egipcias de Nasser y otras muchas persecuciones, y llevó una vida empeñado en lograr encuentros judeoárabes en París, fue tachado de cosmopolita y de desarraigado en su propio partido y finalmente murió, misteriosamente asesinado, en invierno de 1978 en París.

Creemos que con su muerte, tan trágica como absurda, Shimon Balas y otros camaradas de ruta exorcizan la utopía internacionalista que los tiene que acoger precisamente a ellos por ser “los más oprimidos de los judíos, y por tanto puente para un diálogo de paz”.

Para otros, como Sami Mijael, el *shock* lo supuso la guerra de 1973 y el silencio y la condena de la URSS a Israel.

Vemos que los escritores de la *perplejidad* y la *rebeldía*, una vez aportada su denuncia en el ámbito de una sociedad demasiado autosatisfecha y convencida de su heroísmo, hacen una seria reflexión sobre su identidad y la de su gente, y ya, veinte años después de su inmigración, son una voz de pleno derecho en la narrativa israelí.

La *perplejidad* entonces fue motivada por la acogida de la sociedad hebrea, se construyó a veces sobre las ruinas de la nostalgia, cuando se hizo patente la conciencia de que ya no hay donde volver, y que a medida que pasan los años el conflicto de Oriente Medio crece en una espiral de violencia y odio, y el tan codiciado interlocutor árabe para un diálogo de paz con Israel, al fin y al cabo patria de todos, amorosamente, críticamente y contradictoriamente asumida, ese interlo-

cutor árabe progresista que debería empezar su diálogo a través de las comunidades orientales, o está muy lejos, o está muy reprimido o simplemente no surgió.

La *rebeldía* en cambio de esta primera generación que escribe en hebreo, su dura protesta, es un ingrediente que va enriqueciendo una literatura que hasta los años 50 pecaba de “constructivista” y heroica. Es una aportación más a la dialéctica social que signa una literatura israelí que deja de ser centroeuropea y asume su región y su tiempo.

En esta misma época y como un torrente continuo que no ha cesado hasta ahora se desarrolla la *literatura levantina*.

Es una literatura impregnada de colorido y nostalgia donde la protesta social existe de manera muy tenue, diluida en los colores fulgurantes del Oriente Próximo. Trata de recrear un mundo ya desaparecido, con pretendidos círculos de intelectuales judíos cosmopolitas que sólo a última instancia y porque no tienen más remedio van a parar a Israel, pero aun este país les queda chico, provinciano y politizado. Esta literatura, escrita en un policromático idioma hebreo, tiene su eco en Francia, en obras de Albert Cohen, Albert Memmi (*Agar, La estatuá de sal*) y Emile Ajar.

En Israel tenemos los cuentos de Jaqueline Kahanov, de origen alejandrino, Itzjak Goren-Gurmezano, Yehuda Amir, cuyo cuento *Las patillas de Yajia* aparece en nuestra antología, ya citada, Itzjak Navon, que fue Presidente de Israel y actual Ministro de Educación y Cultura, conocido folklorista y sensible escritor del ambiente sefardí “puro” de Jerusalén, que nos aporta a esta antología el cuento *Caminar bailando*, (Holej be-rekidá) donde describe el desencuentro generacional, y cómo los hijos, atraídos por la sociedad secular y moderna, se alejan de sus padres.

Aunque en estos cuentos la protesta no se sustrae al juicio del lector y es el colofón inevitable a toda esta consagración de un pasado y a una tradición brillantes hechos añicos contra una sociedad que indefectiblemente avanza y pone un alto precio a la integración y al éxito, en estos cuentos decíamos, importan más los paisajes humanos y culturales que el mensaje de cambio que pretenden dar los autores del “realismo social”.

No podemos olvidar a un autor de la talla de *Amnon Shamush*, inmigrante de Alepo (Siria), donde había una floreciente judería de origen sefardí, y hoy día miembro de un kibbutz del norte del país.

Shamush parece haber encontrado el término medio justo entre la protesta, el exotismo levantino en el mejor sentido y la integración social precisamente en el modelo más exclusivo del Israel ashkenazí socialista: el kibbutz. En él la clave radica en el buen humor y en la condescendencia con que mira el pasado, pasando la protesta a un plano secundario.

Tenemos de él dos grandes novelas: *Ajoti kalá* (Mi hermana la novia) y *Michel Ezra Safra ubanav* (Michel Ezra Safra y sus hijos), testimonios de un judaísmo ya pretérito.

En el caso de Itzjak Navon, como en el de Amnon Shamush, dos sefardíes

“puros” integrados perfectamente en el *stablishment* ashkenazí y laborista que aún hoy, desde la oposición, mantiene gran parte del poder económico y real del país, la literatura gana en color, tipismo y nostalgia, pero pierde su acritud en la crítica social.

Parece cumplirse aquí la vieja máxima de Marx que dice que el *ser social* es lo que define a la *conciencia* y no al revés.

Es *literatura levantina*, con gloriosos parientes en Inglaterra y Francia y que da a la prosa hebrea su aportación colorista donde la protesta se diluye en la nostalgia y únicamente se puede hablar de una ganancia para la estética.

Como dijimos al comenzar este estudio, la Guerra de los Seis Días de 1967 trae un cambio bastante notable en la estratificación social y en la economía israelí. Por una parte vemos cómo los judíos más desplazados en la escala social, ellos y seguramente sus hijos, son parte de un ejército vencedor en una guerra casi “milagrosa” para los conceptos estratégicos antiguos; por otra parte el peligro pasado y la fulminante victoria acrecientan el sentimiento de solidaridad nacional y la unión de todos los israelíes y de todos los judíos del mundo (no hay más que escuchar las canciones de la época), y la sensación de destino puesto en “manos de nuestros muchachos” (refiriéndose a *Tzahal*, el Ejército, que es un factor integrador y un abanico de etnias y comunidades).

Otro factor de importancia es la aparición del árabe palestino de los territorios ocupados, que se constituye en mano de obra barata que conviene a ambas partes.

Un nuevo subproletariado que da lugar a un nuevo empresariado: el que era un albañil oriental o nordafricano se convierte en *kablán* (empresario de contratos) y en “*rais*” de sus obreros árabes venidos todos los días desde el otro lado de la *línea verde* (la antigua frontera).

No queremos dispersar el tema hablando de las relaciones entre judíos orientales y palestinos, ni entrar en disquisiciones sobre *colonizador* y *colonizado* y cuánto hay de cada uno en la relación, no es esto lo que intentamos dilucidar en esta última parte del estudio. Lo cierto es que el “corrimiento de estructuras sociales”, la legitimación de la inmigración oriental después del “bautismo de fuego” de 1967 y el *boom* económico vivido por Israel de 1968 a 1973 aproximadamente, resquebrajaron la superficie aparentemente idílica y cohesionada de la sociedad israelí.

Como es natural en las leyes de la economía de mercado, un clima de abundancia mal repartida, al menos a juicio de los que se sienten desfavorecidos objetiva y subjetivamente, una deflación de la euforia nacional y de los sentimientos de unidad de *pueblo-patria-territorios* de la Eretz Israel histórica, ya prolongados hasta el cansancio por la propaganda oficial de la época de Golda Meyer, y una cierta distensión militar a la que llegó después de la “Guerra de Desgaste” (1968-1970) dieron lugar a la situación social y al clima psicológico con el que comenzamos este artículo.

En 1971 surge el Movimiento de los Panteras Negras, integrado por muchachos de la primera generación de israelíes habitantes de las barriadas pobres de Jerusalén y de Tel Aviv.

Aunque el movimiento nunca tuvo la violencia de su homólogo norteamericano

de los años 60 (ni tampoco grandes teóricos como Malcolm X, Angela Davis y Everitt Cleaver) bastó para concitar alarma y sentimientos de culpa en todas las capas de la sociedad israelí “normalizada”.

Si bien los militantes de las juventudes de la mayoría de partidos de izquierda participaron en las airadas manifestaciones de los Panteras Negras y corearon sus consignas, no cabe duda que el gran movimiento de protesta de esa “2ª Israel” que irrumpía en la escena política fue el LIKUD de Menahem Begin, en permanente alza desde 1974 hasta su espectacular triunfo electoral de mayo de 1977.

Sería complicado explicar aquí las causas de este vuelco, nos remitimos al exhaustivo trabajo del Dr. Gadi Yatziv al respecto.²¹

De ninguna manera debe verse al LIKUD, concentración de partidos de centroderecha, ni a su núcleo fundacional, el Movimiento JERUT, como un partido étnico o de clases altas. Lo que sucede es que las clases más marginadas de Israel y cierta burguesía oriental, enriquecida tra el *boom* del 67, encontraron en ese partido de oposición y en su fácil discurso patriótico un portavoz adecuado para sus intereses de clase ascendente, del mismo modo con que identificaron a los partidos de izquierda como el *stablishment* de los ashkenazim, y en cierto modo los responsables de su situación.

A ello nos referíamos cuando hablamos de “corrimiento de estructuras”. También es verdad que a partir de 1973 y 74, durante el gobierno de Itzjak Rabin, último exponente de lo que se llamó durante años “*la hegemonía obrera*”, se llegó a una mayor sensibilización del público y de las autoridades gubernamentales frente al problema, creándose comisiones de estudio y fondos para intentar paliar la brecha étnica y social.

Medió en el ínterim la guerra de *Yom Kippur* de 1973, los movimientos de protesta pacifista, algunos de los cuales también se “establecieron” en partidos de coalición, el gobierno de Rabin con sus aciertos y errores, un clima de que la seguridad nacional de Israel podía peligrar y de que las autoridades de Defensa no eran infalibles, y una serie de corrupciones descubiertas y juzgadas que culminaron en el suicidio de un ministro.

Curiosamente la literatura que se produce en la época, aun cuando toca el tema de la identidad y la protesta de las comunidades orientales y su trasvasamiento en la nueva situación, tenía como vanguardia literaria a escritores israelíes de procedencia ashkenazí. Tal es el caso de *Itzjak Ben Ner*, a mi juicio uno de los mejores autores del realismo social en lengua hebrea, que retrata con despiadada fidelidad los acontecimientos sociales de Israel del fin de la década de los 70. Nos referimos a un libro de cuentos, *Eretz rejoká* (Tierras lejanas), donde varios de sus personajes

21. Yatziv, G.: *Habasis hamaamadí laziká hamiflagit: Israel Kedugmá* (La base étnica para la pertenencia partidista: el modelo de Israel), Jerusalem 1979. Especialmente interesante para este tema es el cap. VI, 2ª parte: *El pacto de derechas, bases clasistas para la pertenencia partidaria en Israel*, pp. 180-183.

luchan contra una gran cantidad de fantasmas exteriores, pero sobre todo con los fantasmas de su propia identidad, a veces reprimida, a veces disfrazada y dispersa, y otras surgiendo a borbotones, o cuentos como *Eliahu Shoshani* o *Eliko Ben Shoshan*, o como el personaje del taxista del libro *Tierras Lejanas*.

Esta sensibilización por parte de escritores, y por supuesto de un público que los lee, por parte de un gobierno que, al menos en su composición étnica y en su discurso manifiesto, pretende dar mayor representatividad a la Israel sefardí y oriental, va a ir creando un fenómeno nuevo, aunque previsible, dentro de nuestro análisis.

Hay como un reasumir la identidad, orgullosamente, machaconamente, y desde una nostalgia, no ya como un bien perdido e irrecuperable, sino como una prenda muy preciada que la sociedad entera necesita.

Hay también por ambas partes una evolución de la heteroimagen (la imagen del otro) que facilita esa integración.

Veamos tres fragmentos tanto de escritores como de prensa más o menos establecida sobre la evolución de la imagen del otro.

“—Escuchad. Nosotros, los judíos de Europa Oriental, habíamos pensado en nuestra inocencia que los judíos que vivían en la Gran Rusia constituirían el pueblo judío, y nadie más fuera de ellos. Ciertamente, sabíamos que hay judíos en Alemania, pero en lo que a nosotros nos interesaba ésta era una judería que estaba desaparecida rápidamente como resultado de la Reforma y la asimilación, que los devoraba golosamente. Sabíamos también que había judíos en Inglaterra y Francia, y al otro lado del océano ¿pero judíos orientales? ¡Simplemente nos habíamos olvidado de que existía semejante cosa!”²²

O este otro fragmento tomado de la prensa israelí de la época de la gran inmigración de los años 50:

“Necesitamos, como el aire que respiramos, dosis saludables de naturalidad, simplicidad, ignorancia, tosquedad. Estos simplones, estos judíos infantiles, con su gran simplicidad y su inteligencia natural ... son un elixir de vida contra nuestras obsesiones hiperintelectuales ...”²³

Puede verse aquí un racismo inconsciente, dicho por el diario más oficialista de la época, ¡nada menos que *Davar*, el diario de la *Histadrut* (Central Obrera) y del partido gobernante MAPA I!

Esta captación del *Otro*, obviando sus diversidades y problemas, aun con un

22. Hazaz, H., Citado por Zipperstein, S.- Jaffe, E.: “Las comunidades étnicas en Israel”, *Rumbos* 6, Jerusalén, Verano 1982, 67-68.

23. Shabatai, K., en *Davar* 3-III-1950, en *Rumbos* 6, p. 74.

tono benevolente y apologético, y dicho desde un diario oficialista como era *Davar*, indica una llamada de apaciguamiento y tranquilidad de la opinión pública de la población veterana frente a tonos mucho más críticos y abiertamente racistas de la prensa independiente.

Son muchas las citas que podríamos aportar de uno y otro signo,²⁴ pero recordamos al lector que ésta es la época del éxito del *Salaj Shabati* de Efraím Kishom y de la glorificación del Sancho Panza judío en la persona del inmigrante oriental o nordafricano. Remitimos también al lector a nuestra anterior definición, basada en Albert Memmi, del judío oriental como *ser de carencia*.

Hubieron de pasar veinte años, con todos los fenómenos sociales, los cambios de gobierno, los “corrimientos de estructuras”, la literatura y la protesta en la calle, para que tropecemos con este otro fragmento:

“Está en poder de la literatura no sólo reflejar lo específico y lo diferente en la vida de las otras comunidades, sino también aportar a su integración ... dentro del conocimiento que brinda la palabra escrita ... Esta comprensión literaria puede ser motor impulsor para la comprensión mutua y para el contacto real y para la integración de todas las partes en un solo pueblo ... la literatura es un necesario salto en el camino que nos lleva a una aprehensión de la vida real ...”²⁵

Esto lo dice Yeshurún Keshet, un poeta consagrado por el Parnaso oficial literario israelí —ashkenazí, por cierto— y en la revista de la Asociación de Escritores en Lengua Hebrea.

Finalmente, y a riesgo de abusar de citas, conviene recordar las recomendaciones de la Comisión Parlamentaria sobre Asuntos de Educación al Parlamento Israelí en 1975: “Las autoridades de Educación de este país erraron gravemente al abandonar la herencia cultural del Judaísmo de Oriente, y cargan con parte de la responsabilidad frente a la situación creada”.²⁶

Esto ya es un documento oficial presentado al máximo órgano de Poder Legislativo: la *Kneset*, el Parlamento de Israel.

Los sucesos acaecidos y los cambios en la sociedad hebrea los hemos visto ya en abundancia desde diferentes ángulos. Debemos aclarar que, tanto el que escribe estas líneas como la gran mayoría de público israelí, no importa su origen, se formaron durante los años 60 y 70 en la tradición de la literatura hebrea marcadamente europea e *ydish*, donde Agnon, Bialik, Tchernikovsky, Alterman y Grinberg

24. Cfr. Patai, R.: *Israel entre Oriente y Occidente*, Filadelfia 1953. Culturas en conflicto, Nueva York 1960.

25. Keshet, Y.: “Yahadut ha-Mizraj be-sifrutenu”, *Molad*, XX, 24, Tel Aviv 1973, 417-423.

26. Yshay, O.: *Tzror ha-mor*, Bersheva 1982, p. 13.

daban la tónica de lo que debe ser literatura, y nuestra historiografía “oficial” sobre la literatura hebrea emanaba de Joseph Klausner. Por tanto los fenómenos como *Haskalá*, asimilación, Jasidismo, pionerismo, el pueblo polaco o ruso, la gran inmigración judía a Palestina y al Nuevo Mundo, nos eran mucho más conocidos que las tradiciones, las vivencias y los anhelos del vecino con el que compartíamos el asiento en el autobús.

No había por parte del gran público, entre el que yo mismo me cuento, una sensibilización para la captación de la cultura de la otra Israel, aunque sí existía una empatía a admitirlo como problema.

También eso de “gran público” se ve relegado a la esfera del mito, pues demográficamente, y después políticamente, la otra Israel iba tomando mayor relevancia. Se la llamó “el 60% de la Israel silenciosa”. Pero ya no había silencio, y los que definimos como *seres de carencia* hablaban con voz propia. Primero desde el exotismo, luego desde la nostalgia, más tarde desde la denuncia. Nosotros regocijábamos nuestra curiosidad literaria con la Literatura Levantina, que tiene sus méritos, como vimos.

Por debajo de la gruesa capa de indiferencia, de propaganda oficial, de exhortaciones a la “unidad de todo el pueblo con su tierra y su destino” —no hay nación joven que se vea libre de tales tópicos—, del “cada cual a lo suyo” que caracteriza a una sociedad moderna y competitiva, palpitaba una literatura nueva y desconocida, con fuerza propia, que en nuestro análisis sirve para medir el pulso de una sociedad.

Señalé en algunos puntos el papel vanguardista de algunos escritores ashkenazíes al destapar problemas e intentar acercarse a la otra comunidad (de por sí muy fraccionada, al igual que la ashkenazí, de ahí la arbitrariedad sociológica al hablar de “2 Israel”). No podemos olvidar a *Hayyim Hazaz* en la década de los 40, incluso al propio *Eliezer Ben Yehuda* a principios de siglo, llamado con justicia el “padre renovador de la lengua hebrea”, que estimulaba, a través de los primeros periódicos hebreos, cada vestigio de creación literaria que aparecía en la comunidad sefardí. Tenemos en los años 50 a *Yehudit Hendel*, con su *Rejov ha-madregot* (La calle de los escalones), y, testigo implacable de los cambios políticos en la sociedad israelí de los años 70 y hasta hoy, está *Itzjak Ben Ner*.

Todos ellos de origen ashkenazí, todos con el oído atento y la piel sensibilizada al clamor —o al silencio— del *Otro* semejante.

Pero también todos ellos doliéndose del drama, hurgando heridas y a veces exagerando por necesidad literaria, pero sin encontrar solución. Tal vez no es ésa la función de la literatura. O la solución la da el tiempo.

Y en ese tiempo, un lapso de veinticinco años aproximadamente, desde la gran inmigración, de los años 50 hasta mediados de los 80, surgen esas voces que ya hablan y escriben en hebreo con expresión propia. *Desde adentro* entonces, que es como se deben decir las cosas, aparecen prosistas y poetas que, por la extensión de

este artículo, que ya rebasa las exigencias de la revista, hemos tenido que dejar de lado.

Para nuestro análisis que, como ya el público habrá intuido, es *socioliterario*, nos interesan más los prosistas que los poetas.

Pero aunque sea nombrándolos demasiado de pasada, debemos hacer justicia a autores como *Jacqueline Kahanov*, *Itzjak Bar Moshé* (que escribe todavía en árabe y se traduce él mismo al hebreo), *Sami Mijael* y *Shimon Balas*, ya mencionados y que aún siguen en la brecha del realismo social, *Eli Amir*, *Ortzion Yshai*, *Yehuda Amir*, y exquisitos poetas como *Aron Shabtay* y actualmente *Erez Biton*, un poeta ciego como Homero, que llevó la tradición y el folklore marroquíes a altas cotas de expresividad.

Al intentar historiar un proceso tan extenso y complejo como la literatura de las Comunidades Orientales y de la Sefardí en lengua hebrea somos conscientes de que siempre se cometen injusticias con algunos autores y obras, que no son nombrados, no porque sean menos buenos o menos importantes, sino precisamente por la amplitud del tema que pretendemos abarcar.

Nos interesa señalar una metodología de análisis socioliterario, y en él un fenómeno último que no podemos pasar por alto. Yo lo llamaría del *retorno de la identidad y la integración*. Este fenómeno, o más bien, este estadio necesario en la recuperación de la identidad es característico del fin de la década de los 70 y casi toda la década de los 80, y veo su más claro exponente en *A.B. Yehoshua* y en su gran novela *Moljo*.²⁷

El autor, bastante famoso a nivel nacional e internacional, traducidas algunas de sus obras a distintas lenguas, también al castellano, proviene de una antigua familia de *Sefardíes Puros* de Jerusalén, y él personalmente reside en Haifa. Pero sus personajes, Moljo entre ellos, retornan indefectiblemente a Jerusalén y al pasado sefardí (también la abuela Vaducha en *El amante*, a través de un sueño en estado pre-comatoso; Moljo por distintas circunstancias).

Este autor, que durante años buceó en el surrealismo y en el realismo fantástico y onírico para dismantelar algunos mitos del sionismo estatal y oficial, tuvo también su "pasada por la izquierda", esto le llevó a ser un escritor de temas, o bien políticos o bien existenciales, que hacen a la esencia del hombre judío en Israel, finalmente del hombre sin más. Miraba por tanto con poca simpatía la tendencia al localismo, al nacionalismo y principalmente a los votos a la derecha gobernante que partieron en gran medida su comunidad.

Luego de bastantes años de ira crítica, que se traduce en artículos y militancia en varios partidos de izquierda para terminar en el Laborismo (*Avodá*), nace esta novela, como él mismo la llama, de "reconciliación y de encuentro".

Moljo también es un sefardí de Jerusalén que vive en Haifa y queda viudo de una

27. Yehoshua, A.B.: *Moljo*, Tel Aviv 1987.

mujer alemana, y a su vez se halla extrañamente ligado a su anciana suegra alemana, que es también Haifa, y el Carmelo y una pulcra residencia geriátrica alemana. Pero también está unido a su madre, una mujer sefardí que vive en un barrio de Jerusalén, que es el pasado, los orígenes y una innegable sabiduría popular, aun para el aculturado Moljo, que es un adepto a la ópera clásica alemana.

No entramos aquí en la trama completa de la obra, pero nos interesa ver cómo Moljo —desintegrado por la larga enfermedad y la muerte de su esposa— va a su vez integrando su personalidad cultural escindida entre diferentes mundos y culturas. Ese personaje aculturado, occidentalizado, laico y escéptico, sale al encuentro de su pueblo, y lo que encuentra es una *identidad integrada*, la búsqueda le va humanizando, aun cuando yerra en los encuentros. Ya no es un hombre-sefardí-judío-israelí-viudo reciente-padre de familia-alto funcionario de un ministerio etc.

No necesita de adjetivos ni aditivos para vivir, él mismo se va sustantivando como hombre. Y Yehoshua, como hombre, escribe en hebreo y desde sus paisajes de Haifa y de Jerusalén para otros hombres que lo quieran leer.

Hablaba de esta última etapa como de *retorno a la identidad y la integración*, pues vemos que lo diferencial ya no es una identidad (oprimida y reprimida) como bandera de lucha, sino una recuperación del patriotismo cultural para aportarlo a la comunidad entera en formación. Es la adjetivación que pasa a ser sustantivación, la alteridad que empieza a ser humanización, y esa propia humanidad, sin renunciar a su ser específico ni a su bagaje cultural, se integra sin complejos en el intenso y cambiante panorama de la cultura hebrea, ya sin tantas fijaciones diaspóricas, europeas y traumáticas, para enfrentar el desafío de la civilización mediterránea, de ese Mediterráneo agitado que a su vez constituyó desde siempre un desafío y una referencia para la cultura humana.

Bibliografía

Las citas aportadas a lo largo de este estudio proceden del campo de la sociología y de la literatura escrita por autores sefardíes y de comunidades orientales. La gran mayoría de citas literarias son de prosa narrativa, que es la que más interesa a este tipo de análisis, y en cuanto a la línea ideológica y metodológica que utilizamos, exponemos a continuación algunas obras que hemos seguido:

Sociología

- Amir, A.: "Intercommunal Problems", *Society*, Jerusalem 1974.
 Brawer, A.J.: "Jewish Communities", *Society*, Jerusalem 1974.
 Elkaim, M.: *Panteras Negras en Israel*, Buenos Aires 1973.
 Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, México 1963.
 Horowitz, D.: Lisak, M., *Me-Yshuv le-Mediná*, Jerusalem 1972.
 Israel, R.: "¿Habrà guerra civil judía?", *Rumbos* 6, Jerusalén 1982, pp. 85-96.

- Memmi, A.: *Retrato del colonizado*, Madrid 1971.
Zipperstein, S. - Jaffe, E.: "Antecedentes de las relaciones étnicas en Israel",
Rumbos 6, Jerusalén 1982, pp. 61-83.

Literatura

- Guil, M.: *Ha-yetzirá ha-sifrutit shel yehude ha-mizraj*, Tel Aviv 1968.
Keshet, Y.: "Yahadut ha-mizraj be-sifrutenu", *Molad* XX, 24, Tel Aviv 1973,
417-423.
Shaanan, A.: *Ha-sifrut ha-ibrit ha-jadashá le-zrameha be-simán ha-temática
ha-mizrajit*, vol. VII, Tel Aviv 1967.
Shtal, A.: *Sefaradim ubne edot ha-mizraj ba-sifrut ha-ibrit*, Jerusalem 1980.
Yshai, O.: *Tzror ha-mor*, Beer Sheva 1982.