

Bowdoin College

Bowdoin Digital Commons

Honors Projects

Student Scholarship and Creative Work

2020

Perdido en la transculturación: Compromisos de identidad en la América Latina judía

Jacob Bernard Baskes
Bowdoin College

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/honorsprojects>



Part of the [Jewish Studies Commons](#), and the [Latin American Languages and Societies Commons](#)

Recommended Citation

Baskes, Jacob Bernard, "Perdido en la transculturación: Compromisos de identidad en la América Latina judía" (2020). *Honors Projects*. 194.

<https://digitalcommons.bowdoin.edu/honorsprojects/194>

This Open Access Thesis is brought to you for free and open access by the Student Scholarship and Creative Work at Bowdoin Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Honors Projects by an authorized administrator of Bowdoin Digital Commons. For more information, please contact mdoyle@bowdoin.edu.

**Perdido en la transculturación:
Compromisos de identidad en la América Latina judía**

An Honors Paper for the Department of Romance Languages and Literatures

By Jacob Bernard Baskes

Bowdoin College, 2020

©2020 Jacob Bernard Baskes

Índice

AGRADECIMIENTOS

ii

INTRODUCCION

Los compromisos en la identidad judía de América Latina

1

CAPITULO UNO

El judaísmo en Guatemala: recuerdos de lugares desconocidos

8

CAPITULO DOS

Dos comparaciones: explorando el exilio, la diáspora, y la modernidad en Cuba

29

CAPITULO TRES

El mestizaje, la fragmentación, y la desintegración en la experiencia judía del Perú

55

APENDICE

Perspectivas modernas: la creación de un futuro judío en Lima

73

BIBLIOGRAFIA

77

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación tuvo lugar en uno de los momentos más caóticos de mi vida y de la memoria reciente. Lo que ya era un desafío personal se convirtió en una prueba, no solamente para mí sino también para cada individuo que tuvo una parte en la elaboración de esta tesis. Primero extendo mi agradecimiento a la Profesora Carolyn Wolfenzon Niego, que ha cumplido mucho más que su rol de mentor en este proyecto. El tema de la investigación apareció por primera vez en una conversación que tuve con Carolyn en diciembre de 2018. Exploramos juntas nuestras experiencias judías respectivas, y su interés en el tema me provocó a convertirlo en un estudio Honors que en varios sentidos completa mi educación en Bowdoin. Durante mi investigación en Lima, Carolyn me ofreció su mundo—su familia, sus amigos, sus lugares—y, sin ella, nada aquí escrito existiría.

Doy mis gracias también a mi comité de lectores, los profesores Gustavo Faverón Patriau y Meryem Belkaïd, por su apoyo y ánimo durante este año largo hecho aún más largo por la pandemia. Ellos dos contribuyen al espíritu trabajador que se extiende por toda la comunidad de Bowdoin. También agradezco a mi familia y los amigos sobresalientes que me empujaron, directa o indirectamente, a niveles más profundos de investigación. Una mención especial para Eliana Miller, mi compañera en la aventura de escribir una tesis en español. Finalmente, esta investigación no sería completa sin la hospitalidad, la sinceridad, y la amabilidad de la comunidad judía de Lima. Es difícil revelar una experiencia personal a un extranjero, y espero que sepan que aprecio profundamente cada minuto que tuve en Perú. Gracias, especialmente, a Elaine, José David, Sonia, y Percy por cambiar mi mundo para siempre.

INTRODUCCION

Los compromisos en la identidad judía de América Latina

Desde que los españoles llegaron al Nuevo Mundo, el pueblo judío ha estado presente en América Latina. Los primeros cruzaron el Océano Atlántico en las naves de Cristóbal Colón en plena cima de la Inquisición de España y los autos de fe que hicieron que los judíos, entre varios grupos no católicos, renunciaran a sus afiliaciones religiosas. Se instalaron en las nuevas colonias europeas y lentamente formaron sus propias comunidades dentro de ellas cuando los peligros de la Inquisición habían disminuido. Durante siglos gozaron de una existencia casi desconocida, observando y protegiendo las prácticas culturales comunes que formaron la base de su pueblo: las comidas, las leyendas, los idiomas, y las *mitzvot*, o buenas acciones. Pero la realidad de su existencia seguía presentándose, y los judíos tenían que discutir entre ellos la naturaleza de su judaísmo: ¿es una religión? ¿una raza? ¿una nación, distinta del país que ocupan? Estas preguntas siempre han sido centrales en la historia judía, tanto en el desarrollo y enriquecimiento de la comunidad judía mundial como en los esfuerzos persistentes de eliminarla de la tierra.

La creación del estado judío en 1948 redefinió la diáspora judía. Por fin con la oportunidad de dirigir una vida judía en Israel, surgía una nueva interrogante: ¿cuál es el rol de los judíos en lugares lejanos, como América Latina? Algunos volvieron a su tierra ancestral, pero muchos eligieron quedarse en los países en que habían vivido desde hacía décadas, o más. En sus comunidades, estos judíos estaban en conversación constante con sus correligionarios sobre los méritos de asimilarse a la sociedad hegemónica, o de encerrarse en sus pequeñas comunidades, o de buscar una conexión con los pueblos indígenas. En este proceso, el pueblo judío negoció varios aspectos de su identidad—aspectos que constituían al pueblo mismo—para llegar a un

compromiso que permitiría la coexistencia en países que parecían cada vez más sus anfitriones benevolentes. Con los años, cada comunidad tomó distintas decisiones, y mientras que muchos judíos hallaron en estas comunidades un lugar de aceptación y seguridad, varios fueron rechazados por no caber en la imagen que la comunidad había construido para sí misma. Frustrados por este rechazo, muchos se pusieron a escribir.

La literatura judía de América Latina, igual que el pueblo que pretende representar, es difícil de definir. Es parte de la rica tradición literaria latinoamericana, desde Simón Bolívar hasta Gabriel García Márquez, pero también de la larga historia de escrituras judías de figuras como Maimónides, Yehuda Halevi, y Elie Wiesel. Incorpora medios distintos—desde el cine hasta la poesía—y cubre un periodo de varios siglos, formando la base de un género multifacético. Este género es marcado por la confluencia de identidades y el proceso de negociarlas, o de construir de ellas una sola identidad única. Cada autor del género—y cada individuo de la diáspora—llega a un resultado distinto, una consecuencia de los compromisos que hace cada uno en su experiencia vivida. Mientras que algunos se sienten muy cómodos en sus comunidades, los relatos en la literatura judía latinoamericana son, sobre todo, historias de dificultad, de desilusión, y del desafío de encajar en sus sociedades.

En este ensayo, exploro la experiencia judía en tres países latinoamericanos en particular: Guatemala, Cuba, y Perú. De cada uno, analizo dos novelas de un autor representativo de la experiencia de cada país, o en el caso de Cuba, dos novelas donde uno de los autores no es judío. A través de la literatura, espero construir una imagen introductoria de las negociaciones y compromisos que sucedieron dentro de la identidad judía en América Latina. No todos los autores son judíos, y pocos de ellos todavía viven en sus países de nacimiento, pero cada uno logra representar su experiencia como un judío a través de la literatura. Finalmente, incorporo un

estudio moderno de la comunidad judía del Perú, basado en una investigación que realicé en Lima en enero del 2020.

Este recorrido empieza en América Central. Los 2.000 judíos de Guatemala forman un poco más de una centésima de una centésima de la población total del país, pero han construido una comunidad vivaz a la que pertenece el autor Eduardo Halfon. En dos de sus novelas, *Monasterio* (2014) y *Duelo* (2017), Halfon detalla la negociación de su propia identidad judía. A través de sus historias familiares (que tienen como origen la inmigración de sus cuatro abuelos judíos que llegaron a Guatemala desde varias esquinas del mundo), el protagonista de estas novelas, también llamado Eduardo Halfon, busca para sí mismo un lugar en el judaísmo. Desde la perspectiva de este personaje se navegan las varias fuentes de presión dentro de la comunidad—presiones de ser un judío en una manera rígida, forma que llega a desilusionar al autor Halfon y su representación literaria—. En vez de conformarse, el protagonista intenta alejarse del difícil proceso, pero algo siempre lo atrae de nuevo a su rica herencia judía.

En *Duelo*, hay una obligación de la historia familiar que ata al personaje de Halfon a su judaísmo. El protagonista no practica muchos ritos judíos, ni “parece judío,” pero posee una colección rica de memorias heredadas de sus abuelos, historias que invocan los procesos de movimiento, introspección, y trauma que para los abuelos definieron la experiencia judía. Este proceso se traslada a Israel en *Monasterio*, donde adopta una perspectiva mucho más crítica hacia su religión. En la Tierra Prometida, el mismo personaje de Halfon es enfrentado por una serie de individuos—que incluye a su hermana ortodoxa y su prometido, una conocida vieja, y varios israelíes conservadores—que desafían su orgullo de ser un judío. En este ambiente, Halfon explora la historia de su pueblo, pero también las varias perspectivas que no lo consideran una parte significativa de ello. En vez de recurrir a la memoria de sus abuelos, se

enfada por el extremismo que encuentra. A lo largo de la novela, el protagonista reflexiona en los momentos de su vida en que sí se sintió judío y en los momentos que pusieron esta identidad en cuestionamiento. Aunque no renuncia completamente a su religión, su frustración es evidente, y la novela acaba sin una resolución entre el judaísmo personal de Halfon y el judaísmo establecido que se practica en Israel. *Duelo* y *Monasterio* son entonces recuerdos que, según el autor Halfon, el judaísmo perdura en su expresión diaspórica.

En Cuba, la historia de los judíos en la isla viene de antiguo. En un lado de la cronología, es probable que los primeros judíos en pisar en las Américas desembarcaron en lo que hoy es la costa cubana. Durante siglos, practicaron su religión en secreto, combinando y camuflándose con el pueblo indígena y sus costumbres. A principios del siglo XX, ya habían establecido algunas sinagogas y otros centros de vida comunitaria en las ciudades grandes de la isla, pero la población numerosa y vibrante de judíos en Cuba muy pronto iba a llegar a su fin. Aunque el Caribe está bien lejos de distancia de Europa, no fue inmune del creciente antisemitismo europeo de los años veinte y más adelante. Estos sentimientos ya habían entrado al nivel político de la isla en 1939, cuando llegó el barco alemán *S.S. St. Louis* al puerto de la Habana. Más de 930 pasajeros a bordo eran judíos europeos refugiados, y después de una semana de negociaciones fallidas con el presidente cubano Federico Laredo Bru, los tripulantes fueron rechazados por el gobierno cubano. Los pasajeros encontraron una hostilidad parecida en los Estados Unidos unos días después, y finalmente volvieron a Europa donde el destino grave del Holocausto los esperaba (Holocaust Encyclopedia). Muchos judíos que ya habían construido en Cuba sus familias y sus comunidades sintieron la presión de irse, y lo que no dejaron su país en la primera mitad del siglo fueron obligados a irse—o dejar de practicar su religión—bajo las políticas de Fidel Castro después de la Revolución Cubana en 1959.

Sobre este tema exactamente escribe el autor Leonardo Padura, el único escritor no judío explorado en este ensayo. A través de su protagonista, el investigador Mario Conde, Padura describe sus propias quejas contra la falta de libre albedrío en la sociedad cubana moderna en su novela *Herejes* (2013). La trama incluye tres historias distintas, de tres personajes únicos—dos de ellos judíos—en tres puntos diferentes de la historia mundial. La novela es un híbrido que incorpora en su estructura policiaca varios aspectos de la ficción histórica. Padura elige representar la historia judía en su crítica de la modernidad cubana porque atribuye la sobrevivencia del pueblo a su tendencia de cuestionar siempre la situación política en la que viven. Los herejes de su novela poseen un ojo crítico que a la vez revela las injusticias presentes en sus vidas y los aíslan de sus comunidades. Las dos historias de herejes judías establecen una comparación con la última historia, que detalle las dificultades de una joven emo que es asesinada en la Cuba presente por su identidad marginal. A través de esta comparación, Padura sostiene que la libertad social de Cuba es tan limitada que aún la mínima desviación de las normas resulta imposible.

Más alejada de Cuba en la distancia, pero no en el sentimiento, está Achy Obejas. Todos los escritores judíos en este estudio pertenecen a dos diásporas—la judía y la de su país—pero Obejas es la única novelista cuya obra alcanza a describir la experiencia de vivir en ambas. En su obra *Days of Awe*, Obejas construye a la protagonista Alejandra San José, hija del éxodo de los judíos de la isla que resultó de las reformas que siguieron a la Revolución Cubana. Alejandra crece en los Estados Unidos, y la formación de su identidad personal necesita la exploración del exilio, del destierro, y de la historia que marca su experiencia judía-cubana. Su padre, un judío, siempre practica su religión en secreto, lo opuesto de su madre católica cuyas velas a dioses afrocubanos cubren cada superficie de su casa en Chicago. Aunque el judaísmo de Alejandra no

es relegado en la misma discreción, la relación que forma con su religión es agobiada por sentimientos de vergüenza y equivocación. Después de la muerte de su padre, Alejandra empieza el proceso de recuperar sus identidades judías y cubanas juntas, construyendo de ellas una sola identidad que es exclusivamente suya.

Finalmente, exploro en este estudio la obra de Isaac Goldemberg, un escritor peruano de raíces mestizas. Varios de los protagonistas en sus novelas *La vida a plazos de don Jacobo Lerner* (1980) y *Tiempo al tiempo* (1984) comparten su mestizaje judío-indígena, y como resultado son rechazados por la comunidad judía cerrada de Lima. Al mismo tiempo, el pueblo indígena elige no reconocer sus raíces provincianas, sino que se enfoca en la ajenedad que asocia con su judaísmo. Esta doble otredad resulta en la fragmentación identitaria de cada personaje, y en vez de ocupar ambos el espacio judío y el indígena del Perú, los protagonistas están en un espacio liminal de no pertenecer. Con el tiempo, la fragmentación de sus identidades acaba en la desintegración del individuo.

La época en que Goldemberg vivió en Perú, entre 1945 y 1964, constituye el porvenir de sus personajes de ficción, quienes viven en la primera mitad del siglo. Los avisos que Goldemberg nos deja sobre el futuro de una comunidad cerrada, sin embargo, permanecen válidos en la iteración actual de la comunidad judía de Lima. En enero de 2020, viajé al Perú para complementar esta investigación con un estudio de la misma comunidad en su forma actual. Durante una semana, realicé quince horas de entrevistas con varios miembros de la comunidad—rabinos, padres, estudiantes, gerentes de centros comunitarios, incluso fundadores de la comunidad original de judíos en Lima—con la intención de construir una imagen de los valores, deseos, e ideas que constituyen la sociedad. Esta tarea me resultó imposible. Los individuos con quienes me contacté representaron una riqueza de perspectivas distintas, de esperanzas únicas, y

de opiniones diferentes sobre la comunidad y el rol que debería tener en las vidas de sus miembros. Todos, sin embargo, compartieron una conexión profunda con su religión, y en la mayoría de los casos esta conexión superó una lealtad a su país.

La abundante vida judía que define a esta comunidad todavía tiene ecos de la advertencia que Goldemberg hizo en sus obras. Después de años de fomentar una comunidad más o menos “pura” y desalentar la asimilación¹, el futuro de la colectividad está en cuestión. Para muchos jóvenes, la educación mundial y la globalización promueven el deseo de explorar oportunidades fuera de la comunidad y fuera del país. Ya se han relajado los requisitos para pertenecer a varios grupos comunitarios. Varios judíos se están casando con gentiles. Para algunos, estas tendencias representan un peligro a la comunidad y a la manera en que ha funcionado desde principios del siglo XX. Para otros, sin embargo, los cambios constituyen la evolución necesaria que permitirá la sobrevivencia y fomentación de una conexión judía profunda en Perú.

A través de estas investigaciones, espero empezar a detallar algunos de los rasgos centrales de la identidad judía en América Latina que en muchos sentidos supera la definición. Cada país que exploro presenta una perspectiva distinta y una experiencia única de negociar su identidad judía, y los autores ofrecen sus propios puntos de vista hacia las condiciones de sus comunidades. A pesar de la crítica que cada autor ofrece, el proceso de escribir revela una conexión profunda al grupo y una esperanza para su continuación y mejoramiento en el futuro. Aunque los países aquí explorados solo suman tres, comienzan el largo proceso de entender los varios compromisos identitarios que, con los años, han definido y redefinido la experiencia judía de América Latina.

¹ En términos de la comunidad judía de Lima, la asimilación se refiere a los matrimonios “mixtos” entre individuos judíos y otros fuera de la comunidad, y la incorporación de estos individuos, sus familias, y otros judíos conversos en su grupo.

CAPITULO UNO

El judaísmo en Guatemala: recuerdos de lugares desconocidos

Los primeros judíos que llegaron a Guatemala provenían de Alemania, atravesando el Atlántico a principios del siglo XX. Se instalaron en la economía creciente del país, debido a la gran demanda internacional del café, y vendían sobretodo telas alemanas en las fincas desde sus nuevas comunidades en Quetzaltenango y Zacapa. Luego, inmigraron judíos desde Europa Occidental y el Medio Oeste, diversificando la comunidad en tanto a sus orígenes y sus profesiones, además de sus expresiones de judaísmo. Aún más hallaron seguridad en Guatemala en los años del Holocausto. La Comunidad Judía de Guatemala sostiene que desde el principio, los judíos “siempre gozaron en este país de libertad de culto, y sintiéndose bienvenidos, se integraron en forma plena y productiva a la sociedad guatemalteca” (Yad VaShem). Hoy en día, los 2.000 judíos en Guatemala forman un 0.01% de la población total del país (U.S. Embassy; UNFPA).

Eduardo Halfon es uno de aquellos judíos. Nació en Guatemala en 1971, pero ahora vive en los Estados Unidos donde él sigue su carrera como escritor contemporáneo. Su escritura refleja el cuestionamiento continuo de qué es ser judío bajo la tensión inescapable de las varias maneras de serlo. El resultado es un “postmodern memorial to his grandfathers, who outlived the horrors of the Holocaust but not its searing emotional aftereffects” (Kirkus Reviews). Este cuestionamiento lo lleva a producir su ciclo literario de los últimos quince años que incluye *Saturno* (2003), *El Boxeador Polaco* (2008), *Monasterio* (2014) y *Duelo* (2017), novelas cuyo protagonista lleva el nombre del autor y, sin duda, comparte varias de sus experiencias. En una entrevista de 2018 titulada “La ansiedad de vivir es algo muy judío,” Halfon revela que su proyecto “no es autobiográfico... [en Saturno] nace el narrador de otros libros míos, aunque en

ese no se llama todavía Eduardo Halfon” (Halfon, “Ansiedad”). Con el tiempo, el narrador se cansa de buscar el equilibrio entre creer y no creer, entre practicar y no practicar, entre ser y no ser judío.

La escritura de Halfon es un caso bien interesante por la combinación de su ojo crítico hacia el judaísmo y su aparente incapacidad de salir de su religión. El autor no lleva el judaísmo en su vida real, sino en la literatura: “Yo no sé si me siento muy judío o no, pero no practico absolutamente nada... No me interesa, pero sí me interesa como historia, como literatura: de dónde vengo, eso sí” (Halfon, “Ansiedad”). Lo que escribe Halfon, entonces, no es una afirmación de su experiencia personal, sino una exploración junto al lector de las varias maneras de ser judío. En los dos libros de Halfon que exploro en este capítulo, *Duelo* y *Monasterio*, identifiqué un conjunto de temas centrales que definen la experiencia judía en Latinoamérica. En *Duelo* se introduce la importancia de la memoria familiar y el trauma en la experiencia judía, pero sobre todo para los judíos en la diáspora. Luego se presenta el tema del idioma como el transmisor de aquella memoria, dibujando paralelos entre las lenguas de pueblos indígenas en Guatemala y el yiddish en la diáspora judía. En *Monasterio*, el enfoque se traslada hacia la importancia del lugar, cuestionando la existencia de un espacio ideal para ser judío. Finalmente, la novela explora la pregunta de si ser o no judío es una elección personal o una determinación externa. Estos temas me permitirán reflexionar sobre los matices claves de la experiencia judía de América Latina.

Duelo es una colección de historias y pensamientos que ocupan la mente del protagonista en el año después de la muerte de su abuelo: “*Duelo* nace de una prohibición,” dice Halfon (Halfon, “Ansiedad”). La prohibición se impone a veces por su abuelo, a veces por los gobiernos, para prevenir que Halfon encuentre la historia completa de su pasado familiar. Sin

embargo, de ella nace una curiosidad ferviente que se plasma tanto en las novelas del autor como en sus investigaciones personales en la realidad. Esta curiosidad dirige su obra en total.

A lo largo del texto, el mito de la muerte de su tío Salomón guía la misión del personaje de Halfon. En su búsqueda de la historia verdad, se enfrenta con varias otras verdades que llegan a definir su experiencia como judío en Guatemala. El resultado es un proceso de compromiso, buscando el equilibrio que le permite creer en su identidad y amarla. La narración viaja tanto en el tiempo como en el espacio. El personaje Eduardo Halfon visita sus antepasados en sus países de origen y en las varias etapas de sus viajes a las Américas. Mediante su pasado familiar, Halfon nos revela en *Duelo* que la fuerza más penetrante en su identidad judía es la memoria familiar. No practica muchos ritos, ni “parece judío” exteriormente, ni habla hebreo. Se pierde a menudo en sus pensamientos, en su conflicto cerebral eterno, preguntándose si a pesar de toda la separación de lo que muchos consideran los pilares de la religión, él puede ser judío. Cada vez que intenta alejarse de la religión (por uno de los varios disgustos que encuentra), los recuerdos de sus abuelos judíos lo atraen de nuevo a la introspección y a la religión. A través de ellos, Halfon llega a conectarse otra vez con la historia judía—una historia que ya lleva cuatro milenios en borradores. “La historia de mi familia la tengo muy metida dentro de mí,” dice el autor con relación al peso que tienen los recuerdos orales de sus antepasados (Halfon, “Ansiedad”).

Lo que más le interesa a Halfon dentro de la memoria familiar es el movimiento. Su abuelo salió de Beirut, y el resto de su vida siguió esta misma trayectoria. La vida lo llevó a varios lugares de la tierra, casi al azar, pero siempre estaba en tránsito:

Sabía que mi abuelo había salido de Beirut en 1919, cuando tenía dieciséis años, con su madre y sus hermanos, volando. Sabía que había volado primero por Córcega, donde su madre murió y quedó sepultada; por Francia, donde todos los hermanos se subieron a un barco de vapor en Le Havre, llamado el SS Espagne, rumbo a América; por Nueva York, donde un oficial de migración haragán o quizás caprichoso decidió cortar a la mitad nuestro apellido, y también donde mi abuelo

trabajó durante varios años, en Brooklyn, en una fábrica de bicicletas; por Haití, donde vivía uno de sus primos; por Perú, aún otro de sus primos era el proveedor de armas de Pancho Villa. Sabía que al llegar a Guatemala había volado encima del Portal del Comercio... y abierto ahí un almacén de telas importadas llamado El Paje... Sabía que, en los años sesenta, tras estar secuestrado por guerrilleros durante treinta y cinco días, mi abuelo había regresado a su casa volando. Y sabía que una tarde, al final de la avenida Petapa, a mi abuelo lo había atropellado un tren, lanzándolo al aire, o al menos para mí, para siempre, lanzándolo al aire. (*Duelo* 15)

En la imaginación del narrador la muerte de su abuelo ocurrió en la misma forma como su vida: volando; hasta su muerte obliga al movimiento. Puede ser por la inquietud: el caso singular de un joven que crece en un mundo nuevamente conectado por ferrocarriles, rutas de transportación transatlántica, y líneas rápidas de correo intercontinental. O puede ser por necesidad: con el peligro cada vez más inminente del fascismo europeo, los años después de la Primera Guerra Mundial empujaron a muchos a buscar otros modos, otros países de construirse una vida². Pero también puede ser por un factor intrínseco en los judíos, una inclinación insuperable de cortar sus raíces en busca de una oportunidad nueva. En otras palabras, la memoria familiar cuenta la historia de la formación de la diáspora judía.

La historia del abuelo sugiere que el movimiento—la formación y el desarrollo de la diáspora judía—es la condición eterna de los judíos. Esta idea no es nueva, sino tiene sus raíces en la biblia que dio vida a los primeros judíos. Dios les prometió en Génesis una tierra, la tierra de Israel, para siempre—con la advertencia de que ese eterno en Israel incluiría cuatrocientos años de esclavitud en Egipto, varias hambrunas, y exilios. En otras palabras, los judíos nacieron condenados a una existencia en exilio permanente.

² Las migraciones judías más grandes no ocurrieron hasta los años que precedieron la Segunda Guerra Mundial, dos décadas después de la salida del abuelo de Halfon de Beirut.

El exilio permanente, sí, pero además el cambio constante. De hecho, el cambio es inscrito en la solapa de cada libro que Halfon publica: su apellido significa “el que cambia la vida.” Desde sus diez años, cuando salió de Guatemala, Halfon ha pasado un máximo de seis años en un mismo lugar: dice que su “vida ha sido un constante cambio” y que él es “un desarraigado, pero eso es muy judío también, esa diáspora permanente, el sentido de nomadismo” (Halfon, “Ansiedad”). Emparejado con la inestabilidad política del siglo XX, la causa de su salida original de Guatemala, los judíos de América Latina experimentaron un nivel aumentado de movimiento en comparación con otras comunidades de la diáspora.

Su abuelo polaco experimentó, en su experiencia de tránsito, un evento que definió la experiencia migratoria para muchos, y no solamente judíos: el cambio del nombre. Al llegar a los portales de países nuevos, era normal recibir un apellido distinto para encajar en la nueva sociedad, con su idioma y sus normas. Se puede decir que el cambio construye un muro entre el recién llegado y su pasado, pero puede también que el nuevo apellido represente el “segundo nacimiento” del individuo que llega a un mundo nuevo, a amistades y familias que todavía no existen. No vale decir que uno u otro sea el caso general; cada individuo experimenta aquel cambio de manera diferente. Si consideramos que la memoria ancestral es la fuente continua de pertenencia a una identidad, debe de ser importante recordar los nombres que identificaron a nuestros antepasados. En algunos casos, por lo menos nos ayuda a encontrar historias desconocidas, perdidas en las carpetas archivísticas de la humanidad. Esto le ayudó al personaje de Halfon, cuyo abuelo polaco tuvo su nombre alterado—ni americanizado, ni hispanizado, sino mundializado—:

Mi abuelo, Leib Tenenbaum, no León Tenenbaum [su nombre original], primero prisionero número 9860, luego prisionero número 13664, había estado en Sachsenhausen hasta su traslado, el 19 de noviembre de 1940, al campo de concentración Neuengamme, cerca de Hamburgo, donde se convirtió en prisionero

número 131333. Casi cinco años después, el 13 de febrero de 1945, ahora como prisionero número 69752 (número recibido y tatuado en Auschwitz), había vuelto de nuevo a Sachsenhausen, pero esta vez lo habían ubicado en el Arbeitslager Heinkel, en el campo de trabajos forzados Heinkel. (*Duelo* 43)

Dentro de un grupo que perdió sus nombres—su humanidad—a favor de seis números tatuados en el antebrazo, recordar los apellidos de nuestros antepasados es la manera de reclamar la identidad, de demostrar que, setenta y cinco años después de la tentativa de exterminación del pueblo judío, milenios después de la esclavitud y el exilio, estamos aquí, vivos, en el mundo de hoy. Esta memoria, sin embargo, no es gratuita.

El trauma que los judíos experimentaron en el Holocausto ha sido heredado de manera tangible por las siguientes generaciones. No es una herencia biológica, legada por sangre, sino que se comparte por la comunidad mundial de judíos. Dominick LaCapra reconoce la presencia de un “trauma histórico” que nace de un “trauma fundador”: “Historical trauma is related to particular events that do indeed involve losses, such as the Shoah... such a [founding] trauma is typical of myths of origin and may be located in the more or less mythologized history of every people” (LaCapra 724). El trauma se convierte en el origen del pueblo, en este caso la diáspora judía.

En *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, LaCapra continúa: “To be effective, mourning apparently requires a supportive or even solidaristic social context” (LaCapra 214). No es solamente el trauma que une al pueblo, sino el acto de recuperar de aquel trauma. El proceso de “acting-out” y “working-through” que LaCapra propone para crecer del trauma histórico no es un proceso pasivo sino activo; el pueblo traumatizado requiere una memoria activa para sobrevivir. Especialmente entre grupos para quienes la memoria define la existencia, como los judíos (o las tribus indígenas, o las minorías en sociedades hegemónicas, por ejemplo), la memoria vive, y vive porque se transmite. Se comparte entre ancianos y jóvenes,

entre líderes y seguidores, entre padres e hijos, y se transmite a través del lenguaje. El idioma crece junto a la sociedad; se desarrolla de una manera que facilita la transmisión de historias e identidades. La experiencia judía de Halfon tal y como lo narra en *Duelo* no simplemente depende del lenguaje, sino existe puramente como resultado de él y la transmisión de la memoria que lo permite. Otra vez, sin sus memorias, sin sus historias familiares, Halfon no tendría nada que lo asociara al judaísmo.

No obstante, el pasado del protagonista no es claro. Las varias identidades de su abuelo se confunden en un conglomerado, reminisciente de un pasado oscuro de sonidos ajenos, vientos cálidos, y olores dulces: “Desde la piscina mi abuelo nos gritó algo en árabe o tal vez en hebreo,” recuerda Halfon en *Duelo* (*Duelo* 19). No puede distinguir entre hebreo y árabe, ambos siendo identidades ajenas en la visión sudamericana. En su nuevo contexto guatemalteco, la presentación de aquellas identidades como “otras” las vuelve idénticas. Pero tienen un rol significativo: dentro del individuo que pertenece a varias comunidades lingüísticas, el proceso de elegir el idioma apto (el “*code-switch*”) incorpora observaciones de la identidad del otro partido, el contenido, y la espontaneidad de la emisión. De una manera, el idioma elegido determina la identidad temporaria del locutor.

Si el idioma traduce la identidad, Halfon busca dejar la suya por adoptar el inglés como su idioma primario. Él no lo adopta por su fluidez, ni por un gusto del idioma en sí, sino más bien “como una especie de vestimenta que [le] permitiera ingresar y [moverse] con libertad en [su] nuevo mundo”. Agrega: “Apenas tenía diez años, pero acaso entendía ya que una lengua es también una escafandra” (*Duelo* 22). Por eso, el antiguo idioma de su abuelo no le parece al personaje un rasgo que ate al hombre a una vida pasada, sino un impedimento a su asimilación de su nuevo hogar.

En adición al español, inglés, árabe e yiddish, el personaje de Halfon saca a la luz un quinto idioma que define la identidad: el poqomam³. Este idioma es presentado en *Duelo* por don Isidoro, el cuidador de la casa rural de sus abuelos: “De niños, don Isidoro nos decía que la palabra Amatitlán, en la lengua de sus ancestros, significa lugar rodeado de amates, debido a todos los amates que rodean el lago. Otras veces nos decía que la palabra Amatitlán, en la lengua de sus ancestros, significa ciudad de las letras, debido a los glifos que sus ancestros hacían de la corteza de los árboles del lago. Aún otras veces, riéndose, nos decía que la palabra Amatitlán ya no significa nada” (*Duelo* 31).

El idioma ancestral es el medio de transmitir la sabiduría que nació en el pasado. Para el joven narrador, aquel idioma antiguo, indígena, es un idioma para contar mitos. Es otro *code-switch*. Las palabras de don Isidoro tienen el aire de un mundo antiguo, un mundo ajeno, un mundo mágico. Las inconsistencias en las traducciones de Isidoro no molestan al joven Halfon, para quien simplemente añaden a la sensación emocionante. Para don Isidoro también la “lengua de sus ancestros” es un registro mitológico. Pero además lleva otra importancia por ser *su* idioma ancestral; los mitos son *sus* mitos, los significados *sus* significados, los sonidos *sus* sonidos. Don Isidoro guarda su lengua ancestral por razones parecidas a las de los judíos de la diáspora que mantienen vivo el yiddish. Ahora que Amatitlán deja de ser un espacio completamente indígena, la presencia indígena sigue viviendo a través de su lengua, que se convierte en un eco sobre el lago que lleva el nombre de la región. Como resultado de su conexión continua con la lengua de sus antepasados, Isidoro es capaz de contar y compartir la sabiduría de su gente. No obstante, hay una cierta incertidumbre en los significados en el poqomam, pero una incertidumbre que no

³ Por la ubicación de Amatitlán presupongo que el idioma es el poqoma, pero hay una posibilidad que es el kaqchikel (Glottolog)

le importa a nadie. Con el tiempo las palabras se funden y se transforman; a través de aquel proceso las historias se nublan y el idioma se hace mítico.

Al incluir al personaje de don Isidro en *Duelo*, el autor Halfon presenta una analogía entre las experiencias de los pueblos indígenas y el pueblo judío. En este cuadro, los judíos han seguido un proceso similar a los nativos de Guatemala: ahora que ellos no ocupan el espacio ancestral de Israel (por lo menos de los siglos recién contados), la memoria de aquella tierra se mantiene a través del yiddish que nació ahí: en el invierno frío, en el *shtetl* cálido, en el acento centroeuropeo. Al principio de cada comunidad constituida en la diáspora, el yiddish casi siempre existía en el trasfondo, detrás del idioma local. En Israel, el yiddish se oye todavía entremezclado con el hebreo por todo Jerusalén, y un pasajero del metro en Nueva York puede bajar en Brooklyn para ver letreros escritos en el idioma askenazí. Sin embargo, éste sufre de los mismos aprietos que el poqomam. Notoriamente, pierde su presencia e importancia en las nuevas generaciones.

Junto a la globalización del mundo, muchos adoptan solamente el idioma de asimilación: Halfon y don Isidro, por ejemplo, se comunican en español; lo que se oye del poqomam y del yiddish es secundario, si no se ha perdido completamente su sentido en el contexto moderno. Por lo tanto, la diáspora judía en América Latina es marcada por la transición de su idioma “natal” de una herramienta comunicativa a una familiaridad importante con un origen, pero no un reconocimiento verdadero. El idioma es lo que vincula al individuo con su pasado y la memoria colectiva de la identidad, pero solamente tiene estos rasgos cuando su lugar de origen ya no es accesible. Dentro de la diáspora, el lenguaje está entre los únicos factores que conecta a comunidades distintas, porque el corazón de ella es la idea crítica de conexión a pesar de la falta de un lugar compartido.

Para muchos judíos, como se ve en *Monasterio*, el lugar ideal para practicar el judaísmo y realizar la existencia judía es Israel. Esta segunda novela de Eduardo Halfon retoma los temas de *Duelo* y los traslada al nuevo ambiente de Israel. Es la única obra del autor que se sitúa en Israel y que nos lleva a plantearnos la conexión entre Israel y el judaísmo. Llevado al país mediterráneo no por gusto ni interés personal sino por la obligación familiar de asistir a la boda de su hermana, Halfon viaja junto con su hermano a Tel Aviv. A ninguno de los dos les interesa mucho confrontar sus perspectivas sobre el judaísmo, pero es un acto que se presenta inevitable a lo largo del viaje. No entramos tanto en la mente del hermano, pero el personaje principal, quien nuevamente se llama Eduardo Halfon, debate mucho y fuertemente consigo mismo y las percepciones que lleva de su religión ancestral. Sus conclusiones no son claras, y la novela acaba en una nota de incertidumbre en tanto a la perspectiva del protagonista.

Siendo el único país judío del mundo, se ve en Israel una variedad de experiencias judías en una escala que no se ve en otras comunidades: hay askenazíes y sefardíes; jóvenes y ancianos; israelíes y extranjeros; tradicionalistas y reformistas. Aún en aquel país judío, aquel lugar supuestamente homogéneo, las divisiones y distinciones se presentan cada vez más fuertes en las cámaras del Knesset⁴, bajo las cuerdas que rodean el barrio Mea She'arim⁵, y en las fronteras con Gaza, Egipto, Jordania, Cisjordania, Siria, y Libia. En *Monasterio*, Halfon choca con lo que considera el “extremismo” judío: “Cuanto más veo el extremismo en que puede caer el judaísmo o ciertas políticas de los sionistas, más me alejo” (Halfon, “Ansiedad”). Este alejamiento, y cómo el personaje de Halfon responde a ello, se convierte en el tema central de *Monasterio*.

⁴ El *Knesset* es el cuerpo gubernativo de Israel, igual al congreso de los Estados Unidos.

⁵ Mea She'arim (lit. “cien verjas”) es un barrio de Jerusalén poblado por la comunidad Haredi. Todos siguen las tradiciones ortodoxas del judaísmo, específicamente de la tradición askenazí. La información comunitaria es difundida por parlantes atados a coches que circulan por el barrio y anuncios fijados en cualquier muro; hoy en día hay varios anuncios que atacan el uso de teléfonos móviles en la comunidad. Los cuerdos delimitan el espacio *kasher* del barrio.

A pesar de las divisiones y la ferocidad con que pueden chocar unos con otros, Israel es el único país del mundo en que un judío puede ser judío sin preocuparse de su seguridad religiosa, de discriminación, y de destacarse en la sociedad. Alrededor de 6.500.000 judíos viven en Israel, lo que equivale al 47% de la población judía total, que son casi 14.000.000 (0,2% de la población mundial). Para comparar, un país que contuviera la misma proporción de musulmanes tendría más de 750 millones de habitantes; de cristianos, más de mil millones (Pew-Templeton Global Religious Futures Project). Siendo aquel el país más seguro para expresar la religión judía, Israel también es el lugar donde se debate con más vigor cómo es ser judío.

Para el protagonista, sin embargo, Israel es una tierra inexplorada. No conoce el idioma. No conoce la geografía. No conoce la gente, ni sus perspectivas, ni la sensación pertinente de no poder confiar en ningún extranjero—una sensación que se manifiesta varias veces desde el principio de *Monasterio*. Sin embargo, el Israel en el que Halfon y su hermano aterrizan ocupa el mismo espacio que el Israel de sus antepasados durante el Holocausto, como la Judea de los conquistadores persas en los años 500 a.d.C, como las doce tribus cuando los hijos de Jacob dibujaron las fronteras al lado del Mediterráneo.

Al hacer su peregrinaje a Israel, Halfon subraya el problema del libro: no sentirse cómodo, ni bienvenido, en una tierra que siempre había sido una pertenencia suya. Más que una pertenencia, Israel era una memoria compartida por cada judío en la historia, desde los mercados laberínticos de Jerusalén hasta las casas estrechas de Crown Heights en Nueva York. ¿Por qué, entonces, se ve aquella desconexión? Además, ¿qué se puede hacer para superarla? El estado de Israel es un caso singular entre los países del mundo; es abierto libremente a todos los que pueden aprobar su herencia judía, lo cual deja aún menos comprensible la incomodidad de Halfon.

Lo que se presenta en *Monasterio* es el esfuerzo del personaje de Halfon de entender la entidad de Israel, el país mítico de sus antepasados, de su historia, de su sangre. El país comienza la nueva amistad con un aviso: mientras los hermanos esperan su equipaje en el aeropuerto Ben Gurion en Tel Aviv, ven la detención rápida y eficaz de otro pasajero, una amenaza posible, por parte de las aeromozas de Lufthansa. Eduardo mira a su hermano, claramente sorprendido por el mecanismo israelí: “Quizás pensando: linda bienvenida. O quizás pensando: dónde mierdas nos han traído. Alcé los hombros. Qué más podía decirle” (*Monasterio* 18).

A pesar de su “linda bienvenida”, crece en Halfon una cierta nostalgia por Israel, un país que nunca había conocido. Al principio, a Eduardo no le interesa. Es un lugar que ha existido sin él por cientos de años y que puede, y debe, continuar existiendo así. Pero hay varios elementos del país que, por su ajenidad, llegará a apreciar. No conoce sus calles ni sus callejones, pero empieza a sentir una conexión que no se explica: “Llevaba ya un par de horas dando vueltas en no sé qué calles y callejones repletos de gente. La caminata, o el sudor, o la nostalgia, o el simple paso del tiempo me fue calmando un poco” (*Monasterio* 30). Atribuyo su nostalgia a la memoria colectiva judía que he analizado en *Duelo* y que vuelve a aparecer en *Monasterio*: o a través de la educación judía formal o por lo que se transmite por la sangre, los judíos comparten ciertas memorias de eventos y lugares que son inseparables de la experiencia judía.

Sin embargo, el caso de Eduardo muestra que se puede reconocer aquella historia y sentir aquella nostalgia sin sentir la conexión al judaísmo. Esta paradoja es visible cuando el personaje de Halfon visita el *kotel*, el Muro de los Lamentos, el sitio más cercano al centro espiritual de la religión judía. Se atreve a acercarse, pero al tocar el muro, no siente nada. “Quería sentir algo, lo que fuera, cualquier cosa. No sentí más que piedra” (*Monasterio* 33). En vez de la conexión espiritual que se espera de los judíos en el *kotel*, Halfon no experimentó sólo indiferencia. No se

sentía conectado a la tierra ancestral, a la patria judía. La conexión a una patria no se ruega de los judíos, porque, en muchos casos, fueron expulsados de sus tierras (*Monasterio* 62). La situación forzó a los judíos a salir para salvar la vida, y muchos crearon vidas nuevas en otros países. En *Duelo*, Halfon recuerda las palabras de su abuelo polaco, que jamás volvió a su ciudad natal: “No hay que ir a Polonia, decía. Los polacos, decía, nos traicionaron” (*Duelo* 47). Pero el protagonista de esa sí va a Polonia, y por lo menos encuentra ahí rasgos de su historia familiar, la faceta más importante de su propia experiencia judía.

En el siglo XX, la oportunidad de volver a Israel cedió el paso al movimiento sionista, que en varias fases de su existencia se ha rayado en la militancia. Para muchos judíos, el sionismo es visto como una entidad separada de la religión judía. Por varias razones políticas y humanitarias, muchos se han alejado del movimiento, y hoy en día es un punto de desacuerdo en la comunidad judía mundial. Israel, sin embargo, es, fue y siempre será considerado el lugar ideal del pueblo judío en la historia judía canónica. Casi siempre ha sido una grieta fina fuera del alcance, pero en las últimas siete décadas del estado judío, los judíos, expulsados de sus tierras ancestrales y repatriados en distintos rincones del mundo donde les dejaron sobrevivir, han encontrado en Israel un lugar de seguridad relativa y de bienvenida absoluta.

No es hasta que lleguemos a Israel en *Monasterio* que encontramos en el proyecto de Halfon la pluralidad completa de maneras de ser judío. Además, surge el caso singular del judaísmo: que uno puede dejar de practicar su religión, pero salir de la religión completamente es un desafío que es, desde muchas perspectivas, insuperable. De niño, Eduardo y su hermano rezaban todas las noches—era una etapa necesaria para recibir el beso nocturno de su mamá antes de dormir—. Los hermanos, por lo tanto, igualaban el amor materno con el rezo habitual. Para él, el rezo era programado, automático: seis palabras en una lengua ajena que no hablaba

nadie de la familia, salvo para rezar; rezaban “deprisa, mecánico, memorizado... Las mismas seis palabras en hebreo que para nosotros no significaban nada, que no tenían ningún sentido más allá que invocar la presencia de mi mamá, quien llegaba a decirnos buenas noches, a besarnos buenas noches... Los rezos, mecánicos o no, comprensibles o no, tenían su propio sentido. No puedo imaginarme que un rezo, cualquier rezo, tenga un sentido más profundo que un beso materno en la noche” (*Monasterio* 38).

Aunque no lleva el sentido original, Halfon de niño asociaba aquel rezo, las seis palabras más pesadas, importantes, pronunciadas, de todo el judaísmo, con el amor más profundo que existe. Murmuraba las palabras mecánicamente, pero para Halfon toda su importancia radicaba en el significado que él les daba: “No recuerdo en qué momento dejamos de decir aquel rezo... Quizás cuando mi mamá paró de ofrecernos un beso en la noche a cambio de aquellas seis palabras y aquellas seis palabras perdieron definitivamente todo su significado, toda su lógica” (*Monasterio* 38-39). Cuando llega a la mayoría de edad y los besos maternos se detienen, el rezo también pierde su impacto en el hijo, porque sin ellos, sin el significado impuesto por Halfon en las seis palabras hebreas, el *shemá* no es nada.

Entonces cuando llega a Israel, y cuando está enfrentado por la nueva ortodoxia de su hermana, Halfon no se siente bienvenido en la comunidad a la que él, sus padres, y sus abuelos han pertenecido desde siempre. Se encuentra en un ambiente donde murmurar los rezos no es suficiente para ser un judío verdadero. Preocupado por este nuevo requerimiento, Halfon recula, y en vez de ser un judío medio practicante, deja de ser judío completamente. Hay varias perspectivas sobre el tema de la práctica espiritual y el sentido de pertenencia en la novela, pero los personajes se dividen en dos grupos en conflicto: sí, se puede disociar del judaísmo por falta

de práctica; o por lo contrario, que la conexión de sangre que uno tiene con el judaísmo es constante, eterna, e insuperable.

El aprieto de Eduardo a lo largo del texto es la desilusión con su religión heredada. Para él, no es más que “la religión de nuestros abuelos” (*Monasterio* 14). Es algo pasado, que no le suena, ni le apetece, ni le importa. Pero la conexión no está completamente perdida. Tomemos por ejemplo el incidente con la esvástica: Eduardo deja que sus amigos lo maquillen para tocar en un concierto punk. Se divierte, se siente una parte del grupo de rockeros, pero cuando llega a casa ve una esvástica dibujada en su propia frente sin que él lo hubiera notado. La vergüenza lo agobia, y se lava pensando que ha traicionado a sus abuelos, a su religión, y a sí mismo (*Monasterio* 41). Su pertenencia al judaísmo es entonces bien clara; el acto de llevar los marcadores del grupo que intentó exterminar a su gente pone a Eduardo, como era de esperar, incómodo. Su perspectiva, no obstante, es complicada; para Halfon, el “discurso del judaísmo llevado en la sangre ... ese discurso del judaísmo no como religión sino como genética, sonaba igual al discurso de Hitler” (*Monasterio* 49). Él entonces se ubica en el ala “eleccionista”: cree que el judaísmo sí es una elección, y aunque la sangre permite su entrada, no te atrapa, no te une, a la religión.

Aunque al protagonista no le interesan los detalles del judaísmo, tiene la fuerte creencia que es algo que se debe respetar. Cuando muere su abuelo, quien había sido encarcelado en los campos de concentración en Europa, el rabino local viene y le empieza a hablar en voz baja sobre su experiencia a visitar las ruinas guatemaltecas de Tikal. La falta de respeto en aquel momento, de alguien que debía representar el último respeto hacia el difunto y su familia en el nombre del judaísmo, llena a Halfon con tanta rabia que comete su propio acto de falta de respeto, cuando se “quitaba la gorrita blanca y la dejaba tirada en un basurero” (*Monasterio* 87).

¿Cómo puede Halfon respetar a una religión cuyos representantes no respetan a ella ni a su familia?

Hay momentos en que le sirven a Halfon de no demostrar su religión, sobre todo durante su viaje a Polonia en busca de la historia familiar:

...me interrumpí un segundo mientras medía mis palabras, mientras decidía en ese vasto segundo si decirle o no al oficial que iría en tren a Auschwitz; o si quizás decidía en ese segundo si iría o no en tren a Auschwitz, al Bloque Once de Auschwitz, donde había estado preso mi abuelo en el 42. Aunque en parte por eso había viajado a Polonia, para ir a Auschwitz, para ver la mazmorra en el sótano del Bloque Once donde había estado preso mi abuelo, la verdad es que no sabía si finalmente me montaría en ese tren rumbo al campo de exterminio y las cámaras de gas y el crematorio y el Bloque Once... (*Monasterio* 106)

La representación externa del judaísmo de Halfon siempre depende de la audiencia. En este caso, el oficial polaco influye en qué medida se presenta su identidad judía. En aquel país de origen, Halfon no se siente bienvenido. Sin embargo, como el personaje de Alejandra en *Days of Awe*, que vamos a conocer en el próximo capítulo, existe para Halfon un mandato obligatorio de volver a la tierra ancestral. Nace en los descendientes de los judíos migrantes una necesidad fuerte, espiritual y familiar a la vez, de conocer la patria de sus antepasados. “Al final,” dice Halfon, “nuestra historia es nuestro único patrimonio” (*Monasterio* 109).

Monasterio acaba con la invocación incesante por parte de Halfon de los judíos que dejaron sus identidades judías para sobrevivir. Con nuevos nombres, en nuevos países, empiezan sus nuevas vidas. Para Halfon, la comprensión de la característica desechable del judaísmo afirma su sentimiento de desconexión religiosa cada vez más profundo. En un momento de infantilidad, le presenta a Tamara con las identidades de varios judíos que experimentaron éxito al dejar su judaísmo en el pasado. Sin embargo, es difícil creer cien por ciento que esta visión es la creencia verdadera del autor. Todo su discurso aparece un quejido adolescente, avivado por su frustración sexual con Tamara.

Además, los esfuerzos de Halfon de reconectarse con su pasado y la presencia continúa del judaísmo en sus recuerdos de la niñez y en sus pensamientos actuales muestran una conexión religiosa que Halfon no puede dejar. A pesar de la conclusión pesimista de *Monasterio*, me parece difícil creer que la imagen desilusionada que Halfon presenta de sí mismo es la de su ser verdadero.

La hermana de Halfon, quien, como ya señalé, se casa en la novela *Monasterio* con un hombre ortodoxo, es una fuente clara de su desprecio hacia el judaísmo y todo lo asociado con ello. La relación que ella tiene con su prometido introduce un gran cambio en su propia experiencia: “Al principio todos pensamos que era nada más una leve fiebre sionista o hebraica, un arrebató juvenil por encontrar manifestaciones más profundas de la religión de nuestros abuelos, y que ya se le pasaría. Pero pronto empezó a cambiar su discurso” (*Monasterio* 14). Ella no solamente se inclina hacia el lado conservador del judaísmo, sino que se atreve a empujar sus nuevos valores a sus familiares, rechazando lo que ella consideraba esfuerzos débiles e incompletos de practicar la religión. Aquel cambio fue difícil para Halfon, e igualmente para su hermano y sus padres: “En algún momento, recuerdo, sentados los cinco alrededor del comedor de la casa de mis padres, mi hermana nos anunció tajante que, según ella, según sus nuevos maestros y rabinos ortodoxos, nosotros cuatro no éramos judíos” (*Monasterio* 15). Ella adopta el punto de vista cerrado que sirve para aterrorizar a su familia, insultándoles por el judaísmo en el cual ella también había participado casi toda su vida.

La familia de Halfon en la novela, con su historia construida por varias expresiones del judaísmo, no sabe cómo reaccionar a la afirmación de su hija: “Mi papá pegó un par de alaridos. Mi mamá se puso de pie y se marchó llorando, y mi hermano se fue tras ella” (*Monasterio* 15). La afirmación y la nueva creencia de su hija son un insulto a los padres. Siempre han vivido

como judíos, incluso creciendo a niños judíos, uno de los cuales ahora niega su pertenencia a la religión. Si los padres no son judíos, se niega toda la historia judía de la familia. Como Eduardo, los padres y el hermano no son nada sin su historia judía. La hermana, por otra parte, cree en su salvación por su práctica religiosa.

El conflicto no significa el final de la relación entre padres e hija, pero le da un daño fuerte a la amistad entre hermanos, hija y padres. *Monasterio* es la historia de recordar, y con suerte, recuperar aquellas relaciones. Un sueño valiente, romántico, pero un sueño de todos modos. Halfon elige bien temprano en su viaje que él no va a asistir a la boda de su hermana con el hombre ortodoxo. Ni le interesa ni le importa apoyar a la hermana que no reconoce. Una cena incómoda (*Monasterio* 34-38) demuestra su odio hacia la idea; el tour del *kiryat* (la comunidad ortodoxa de la hermana) por parte del cuñado, cuando los hermanos ven cómo es y será la vida de su hermana, señala el final de la posibilidad de asistir. Para Halfon, un viaje transatlántico al Mediterráneo para celebrar (o por lo menos observar) la boda de su hermana se transforma en un discurso interno frustrante. El discurso ocurre introspectivamente, atormentando la parte pequeña de sí mismo que se identifica con el judaísmo, hasta que sale a la luz su amistad redescubierta con Tamara, la ciudadana israelí.

Tamara sirve en la narración como una introducción a un Israel secular y una despedida a la vez. El personaje de Halfon la conoce en un bar guatemalteco, mientras conversa con su amiga la barrista, fuma, y se ríe. Eduardo se acerca para contarle sus sospechas y averiguar su origen israelí. Ella toma el turno y anima su interés en el cuerpo femenino (*Monasterio*, 61). Los dos deciden juntarse al día siguiente. Tamara también reanima el interés de Halfon en la tierra de su proveniencia—de su proveniencia compartida. Pero algo, la misma fuerza que intenta separar a Halfon de su proveniencia judía, asegura que su cita con Tamara, con todo Israel, nunca

sucedará. “La abracé fuerte, sintiendo algo que no se puede nombrar pero que es tan recio y tan obvio como la fumata blanca del pontificado en una oscura noche de invierno, y sabiendo muy bien que yo no regresaría al día siguiente” (*Monasterio* 66).

Al encontrar con Tamara otra vez en Israel, el protagonista Halfon siente la reanimación de nuevo, la nueva oportunidad de sentirse conectado con su pasado judío. Sin embargo, se acerca al tema otra vez de manera cínica. Aunque siente una cierta fascinación con el país, desde sus aparatos raros para hacer café a sus mercados laberínticos, las experiencias negativas pesan más en Halfon que las positivas. Tamara, que era para Halfon la esperanza de un nuevo amor con la tierra, se convierte en el receptáculo de las diatribas cínicas de su amigo guatemalteco. Ella, cansada—a lo mejor un cansancio que viene asociado con la vida diaria israelí, de defenderse de ataques físicos en el aeropuerto, de ataques filosóficos de amigos viejos y cínicos—cae lentamente en un silencio avergonzado bajo el sol caluroso. La diatriba que Halfon ofrece socava la confianza que Tamara demuestra en su actuación como guía turística para su amigo de una vida pasada: “Permanecí callado, viendo hacia la nada. Me sentía vacío. Pero vacío de palabras. Vacío de emociones. Vacío de color. Vacío de todo aquello que nos llena o que suponemos nos llena” (*Monasterio* 121). Aunque su ira no se manifiesta activamente, sus palabras llevan una indignación muda, llenando el espacio que Israel había vaciado en su conciencia. Halfon se da cuenta de su rabia por el “leve dolor” de sus uñas clavadas en su palma izquierda, su puño bien apretado para mantenerse presente en la realidad. O quizás para negar la realidad de su identidad judía.

La relación que Halfon fomenta con Tamara es análoga a la relación que mantiene con su identidad judía. En la última escena de la novela, el protagonista demuestra su frustración hacia ambas. Como no va a permitir que Tamara entre ni salga completamente de su vida, nunca va a

abandonar ni adoptar de manera total el judaísmo. Sería equivocado decir que esta relación es sana, pero tampoco es fácil a descifrar. La religión judía nunca tuvo una presencia constante en la vida del personaje de Halfon, y por lo tanto su relación con ella nunca fue algo que él creó para sí mismo, sino impuesta por fuerzas ajenas: su hermana, su familia, y la obligación general. En un sentido, es el producto del azar, como sus encuentros con Tamara. La frustración que siente es el producto de ser un judío en América Latina, lo profundo de la diáspora judía.

En este primer capítulo se presentan las dificultades y rasgos del judaísmo latinoamericano que surgen cada vez más fuertes en las comunidades de la zona. El autor Eduardo Halfon y su protagonista demuestran que, en Guatemala, el judaísmo es marcado fuertemente por su comparación con la historia indígena de la región. Las experiencias indígenas en *Duelo* son presentadas para contrastarlas con la experiencia judía del personaje Halfon, particularmente en tanto a la conexión a la tierra, la importancia del idioma ancestral, y la herencia de una identidad minoría u oprimida. Desde su propia ubicación en la diáspora, Halfon se esfuerza por crear un judaísmo con el cual puede identificarse. En este sentido, el personaje principal lleva a cabo el acto que define la experiencia diaspórica de los judíos: establecer una versión de la religión que quepa en “lo normal” del país mientras mantiene las tradiciones que han sido practicadas desde hace siglos. Normalmente la expresión del judaísmo en la diáspora influye en gran parte el desarrollo moderno de la religión. En el caso del judaísmo, el éxito de la religión no solamente *depende* de los logros en la diáspora, sino la religión *es* su experimentación en la diáspora; la sobrevivencia de la religión judía es un producto directo de su presencia diaspórica.

Cuando esta versión del judaísmo personal (la que Halfon practica) es confrontada por el judaísmo establecido (la forma en que se practica en Israel) Halfon tiene dificultades de

reconciliar las dos. *Monasterio* es una reflexión personal de cómo debe de ser la religión, según el autor: inclusiva, disponible, sin ser un requerimiento, y acogedora. Sin embargo, lo que él encuentra en la comunidad ortodoxa jasídica, en forma de su cuñado, es algo diferente. *Monasterio* se convierte, por lo tanto, en una defensa del judaísmo diaspórico que el protagonista representa; el mensaje que Halfon nos deja es que la sobrevivencia del judaísmo está en peligro si prevalece esa comunidad cerrada que la población ortodoxa representa. Si las experiencias de *todos* los judíos del mundo son importantes, no se pueden ignorar las experiencias de algunos. Si el futuro de la religión en total es un deseo nuestro, insinúa Halfon, no podemos olvidar ni el pasado, ni el presente, de los miembros de nuestra comunidad mundial. Dentro de esta visión, el judaísmo perdura en su expresión en la diáspora.

CAPITULO DOS

Dos comparaciones: explorando el exilio, la diáspora, y la modernidad en Cuba

Es probable que los primeros judíos llegaron a Cuba, como sugiere Achy Obejas en *Days of Awe*, en las naves de Cristóbal Colón en el año 1492. Pero su identidad no era bien clara—llegaron a las Américas como criptojudíos, *anusim* en hebreo, huyendo de la Inquisición de España. En las siguientes generaciones, el judaísmo de la isla fue cambiando, sin duda influido por las religiones africanas y las resultantes creencias afrolatinas. No fue hasta la derrota de España en la Guerra de Independencia de Cuba que hubo otro influjo de judíos a la isla: los judíos norteamericanos a finales del siglo XIX. Luego llegaron los judíos asquenazíes, llamados los “Polacos,” aunque vinieron también de otros países europeos en las vísperas del Holocausto. Lamentablemente, en esos años de guerra hubo un resurgimiento del nacionalismo cubano que resultó en el antisemitismo que aparecía cada vez más fuerte por todo el mundo. Casi todos los judíos restantes huyeron durante la Revolución Cubana (1959), cuando las políticas de Castro destruyeron la clase media y prohibieron la existencia de cualquier religión. Hoy en día, se estima que hay 1.200 judíos en Cuba—solamente un recuerdo de los 15.000 que llegaron a habitar la isla en los años cincuenta—pero la historia y el tamaño no impiden una comunidad robusta (Enlace Judío).

La historia cubana está marcada también por su propia diáspora, la cual es producto de la misma revolución del siglo XX. Aquella diáspora dio origen a historias como la de Achy Obejas, quien relata en *Days of Awe* (2001) la historia de emigración a los Estados Unidos por parte de una familia cubana. En su obra, Obejas utiliza la diáspora cubana para entender mejor la diáspora judía; el judaísmo de los protagonistas también está atado a una comunidad en Cuba, y aceptar el exilio de uno es necesario para aceptar el exilio del otro. En contraposición, Leonardo Padura es

un autor cubano quien no es judío, pero quien utiliza la experiencia judía con relación a Cuba para criticar la sociedad moderna de la isla. Él, como el detective Mario Conde, el protagonista quien aparece en su vasta obra policial, ha vivido su vida entera en Cuba, y escribe desde una posición de frustración y cuestionamiento desde su tierra. Su comparación, entonces, va al revés del de Obejas: a través de las conclusiones del autor sobre la experiencia cubana moderna, podemos entender cómo Padura percibe la historia judía en la isla y en la historia mundial.

Achy Obejas cuenta en *Days of Awe* la historia de la familia de los San José, forzados a exiliarse de Cuba durante la Revolución Cubana. En su nuevo hogar de Rogers Park, un barrio de Chicago conocido por su diversidad cultural, intentan adaptarse al frío del norte y a su nueva identidad multidiaspórica. Alejandra San José, la protagonista, es una bebé cuando llega a los Estados Unidos. Ella, aunque nace en el mismo día de la revolución, es una “child not just of revolution but also exile” (Obejas 6). Su experiencia de ser exiliada de Cuba refleja también la experiencia judía—la experiencia de un pueblo siempre en el exilio—y la comparación de las dos experiencias es crítica para este estudio. Sin embargo, su experiencia no es simplemente suya: el judaísmo y el “cubanismo” de su padre, Enrique, están afligidos, y no es hasta la muerte de su padre que Alejandra puede explorar su propia experiencia, y, de esta manera, entenderse mejor a sí misma y a su progenitor. Su madre, Nena, es católica cubana. Juntos, sus padres representan el compromiso común de los judíos, de privarse de una pareja judía para extender las tradiciones de la religión. En *Days of Awe*, Obejas aprovecha la comparación natural dentro de la familia San José, entre las identidades judías y cubanas, para sacar a la luz los temas de exilio, coexistencia, y compromiso, que marcan la experiencia judía en Latinoamérica.

En la novela de Obejas hay un vínculo fuerte a la tierra—un sentimiento corporal de conexión—que llega a controlar la vida de los personajes principales. Al principio de la trama, la

familia San José es arrancada de Cuba en pleno bombardeo y cruza el mar para buscar una vida de seguridad en los Estados Unidos. La Cuba de los San José se convirtió en la Cuba de Obejas, como nota el autor en una entrevista con la revista *Origins*: “Cuba became a powerful abstract—it was both a terrible place and a place where everything had once been near idyll” (Obejas, “In Deeper Waters”). Pero Alejandra nota que, para su padre, hay algo más importante que la tierra en sí: “To my father the island was as much the caiman-shaped rock that’s Cuba, with its breathless beaches and poverty, as wherever the three of us might be living” (*Days of Awe* 9). Encima de pintar una imagen realística de la bonita isla de Cuba, Alejandra saca a la luz el compromiso que Enrique ha hecho sobre su identidad: mientras que un cubano “típico” (es decir católico) probablemente tendría una conexión suprema con la tierra, Enrique, un judío consciente del pasado de su gente, disminuye la importancia de Cuba en su identidad a favor de la priorización de su familia.

Para los judíos de la diáspora, la búsqueda de una tierra nueva es tan constante como necesaria. En el barco pequeño que sale de la Habana bajo el manto de la noche, se comparan las trayectorias de Enrique, un joven judío que creció en la isla, y el señor Olinsky, un judío europeo para quien Cuba no era nada más que el próximo paso en el camino de su vida. Dice Enrique:

When I found Havana, I thought I’d never leave,’ he confided with a crack in his voice to Olinsky, whose eyes were glassy and round in the night. ‘Hrrmmmp,’ muttered the old man, who’d had to run from many places: from Warsaw, Prague, Marseilles, and the little towns in between that he’d seem only from beneath a blanket in the back of a cart, the cracked door of a railroad car, or the deck of a ship. (*Days of Awe* 26).

En este momento se ven los dos lados de la cronología judía: Olinsky, un experto en el traslado, y Enrique, un novicio. Pero, también hay la esperanza que el alma judía se esté estableciendo. Aunque la vida de Enrique en los Estados Unidos será afligida por un deseo constante de volver

a Cuba, la generación siguiente—representada por Alejandra—se sentirá conectada a su nueva tierra sin la amenaza de una salida inminente.

Enrique halla en los Estados Unidos su pasión por la traducción literaria, luego Alejandra crece en un ambiente que reconoce la fuerza de las palabras. Viviendo en un mundo bilingüe, Alejandra y su padre cuestionan la habilidad de las traducciones comunes al describir la experiencia humana. Entre ellas es la traducción directa de la palabra “exilio” como *exile*:

There are words...which never quite translate. In English, destierro always converts to exile. But it is not quite the same thing. Exile is exilio, a state of asylum. But destierro is something else entirely: It's banishment, with all its accompanying and impotent anguish. Literally, it means to be uprooted, to be violently torn from the earth. (*Days of Awe* 309)

Mudarse de Cuba no fue una súplica de asilo para Enrique y Nena. La familia se mudó porque la revolución les robó la tierra. Al salir de Cuba, la isla dejó de ser suya; perteneció en ese momento a las doctrinas de Castro y a los habitantes nuevamente libres, aunque Enrique creía que llevaban erróneamente sus etiquetas de libertad. Por ser algo robado, Cuba llegó a ser un lugar deseado por su idealización, pero inalcanzable de todas formas⁶. Sin embargo, aunque Enrique nunca regresa a Cuba, no puede romper completamente sus vínculos con la isla.⁷

Moisés, por ejemplo, es un amigo judío de Enrique que decidió quedarse en Cuba en la víspera de la revolución. Es la única amistad que los San José todavía mantienen en Cuba, lo cual lo convierte en una representación de la isla; Moisés posee los secretos de un pasado que

⁶ En mi discusión de *Herejes*, explico la idea del *Makom* judío: el lugar ideal, pero inlogable, para practicar el judaísmo. No uso el término *Makom* aquí porque se refiere sobre todo a la condición judía, y aquí examino la cubana. A continuación, cuando estudio el personaje de Judith, que no es judía, utilizo *Makom* para dibujar una conexión entre su historia y las historias de los protagonistas judíos.

⁷ Es importante notar que Obejas finalmente regresa a Cuba, pero a sus 39 años. Salió de Cuba y llegó a los Estados Unidos con su familia cuando tenía seis años. En una entrevista con *Windy City Times*, Obejas cuenta: “I went back in for a brief peek and was seduced by a million things that have nothing to do with the revolution: the light, the din, the salt, the bounty of beauty, the intensity, the dualities, the complexities, the constant, constant beat” (Obejas, “In ‘AWE’”).

Enrique nunca revela a su hija, entonces Alejandra le consulta para completar la historia de su padre. Los dos se comunican primariamente por cartas escritas, las cuales, junto con su espíritu revelador, le dan a Moisés una esencia divina, como si la Cuba que describiera, la Cuba que Enrique ansía, fuera un verdadero cielo.

Al darle las gracias por los alimentos que Alejandra le envía, Moisés le escribe sobre la experiencia de destierro de Alejandra y sus padres. Alejandra no eligió mudarse a los Estados Unidos y hacerse estadounidense, escribe, exactamente cómo el asunto del judaísmo de su padre en Cuba: “It’s not unlike your situation in the U.S: Even if you wanted to assimilate, to become one of them, you would still know in your heart that you are Cuban. You could not deny the experience of your mother’s saints, of this revolution. It has affected your life in a way that no American could possibly know” (*Days of Awe* 186). En otras palabras, el compromiso de ser judío en Cuba es el abandono del derecho de elección para mantener dos identidades a la vez: la religiosa y la nacional. A pesar de que las dos ocupan planos diferentes de la experiencia, la hegemonía de Cuba durante la Revolución produjo el rechazo del judaísmo para reivindicar la identidad cubana.

Moisés clarifica la comparación que está presente bajo la superficie durante el resto de la novela, entre los judíos en Cuba y los cubanos en Estados Unidos. La revolución de los años sesenta cedió el paso a una diáspora cubana no muy distinta de la diáspora judía que nació años, o siglos, antes. Como Alejandra, que crece cubana en los Estados Unidos, practicar el judaísmo en una minoría nunca fue una elección para Enrique. Fue el pretexto de su nacimiento, el paso siguiente en su linaje familiar. Renuentemente, Alejandra sigue el camino de su padre y adopta su identidad judía sobre la cubana. No es decir que Enrique y su hija experimenten ligeramente la identidad cubana, sino que el judaísmo es la fuerza que los empuja en su búsqueda de un

equilibrio. Para resumir, Obejas define en *Days of Awe* la lucha por alimentar la identidad judía en Latinoamérica a través de una comparación con la lucha por mantener la identidad latinoamericana en los Estados Unidos.

Alejandra, por su parte, reconoce la fuerte influencia que tiene la diáspora en la experiencia judía: “Exile and diaspora are like genetic markers for Jews, as normal as hair or teeth. They would have accepted their destiny no matter how clearly any tragedy may have appeared to them” (*Days of Awe* 34-35). La protagonista sugiere que no existe un judío que no lleve consigo la experiencia del exilio, ni en la actualidad, ni en generaciones previas. Los antepasados de Enrique eran miembros de la diáspora judía, pero formaron parte de un exilio clave cuando huyeron de la Inquisición Española y llegaron a Cuba. Al salir de la isla, la familia San José entra en otra diáspora: la diáspora cubana. Los exilios, las diásporas, no llevan los mismos rasgos como las inmigraciones, como nota James Clifford en “Diasporas”:

Diasporic populations do not come from elsewhere in the same way that “immigrants” do. In assimilationist national ideologies such as those of the United States, immigrants may experience loss and nostalgia, but only en route to a whole new home in a new place. Such narratives are designed to integrate immigrants, not people in diasporas. Whether the national narrative is one of common origins or of gathered populations, it cannot assimilate groups that maintain allegiances and practical connections to a homeland or a dispersed community located elsewhere. Peoples whose sense of identity is centrally defined by collective histories of displacement and violent loss cannot be “cured” by merging into a new national community. (Clifford 307)

A través de esta definición las experiencias de padre e hija divergen. Mientras Enrique lleva consigo varias “allegiances” y “practical connections” hacia Cuba, las conexiones que tiene Alejandra son de segunda generación. Ella sí crea una vida nueva en los Estados Unidos por sus

amistades y amores americanos⁸, por ejemplo. Pero la identidad familiar de Alejandra le enlaza a una historia colectiva de desplazamiento de Cuba, de pérdida violenta de su hogar. Su experiencia se ubica entre la inmigratoria y la diaspórica, y a veces tiene el privilegio de elegir con cuál identificarse.

Alejandra demuestra cierto miedo—o desinterés—en conocer después de tanto tiempo su país natal. Sus acciones, sin embargo, muestran un orgullo y una obligación hacia Cuba. Lo mismo se puede decir con su identidad judía. Alejandra experimenta su judaísmo y su cubanismo de una manera casi idéntica: pasivamente, hasta que un evento, la muerte de su padre, la fuerza a identificarse más profundamente con sus identidades que hasta aquel momento no eran tan suyas.

Es cubana, pero vive fuera del país. Tiene raíces duraderas in la isla, pero no se atreve a explorarlas hasta que está cómoda en su nueva tierra. Sin embargo, la vida cubana le sigue durante toda su vida: el idioma, las expresiones religiosas de su madre, las comidas. Finalmente regresa a la isla cuando siente que puede entender su pasado familiar, un pasado que seguía existiendo en Cuba sin ella. De muchas maneras Alejandra rompe con el código del exilio cubano; en su entrevista con *Origins*, Obejas reconoce que muchos cubanos de esa ola de inmigrantes vieron su exilio como permanente: “I think 20th century immigration to the U.S. was marked by two important things: one was the idea that the journey was final... The other thing was that many immigrants came with the idea of becoming Americans” (Obejas, “In Deeper Waters”). Es verdad que la familia se asimila a la cultura americana, un logro hecho más agradable por la multiculturalidad de Rogers Park en Chicago, pero Alejandra es la única que

⁸ En el texto, Alejandra se enamora de una mujer judía y de un hombre blanco, y ambos sirven para subrayar un aspecto u otro de su identidad—su sexualidad, su religión, su origen. Además, el barrio que Obejas elige para los San José representa claramente la pluralidad de identidades que hay los Estados Unidos. Rogers Park es conocido como un centro multicultural de Chicago, lo cual es evidenciado por los amigos de la joven Alejandra—aún un niño irlandés resalta en este grupo de latinos, coreanos, y más de todo el mundo. La cercanía y coexistencia de tantas identidades es parte de la redefinición moderna de qué es ser americano.

logra volver a su país original. Primero vuelve por trabajo, y luego vuelve dos veces más por curiosidad hacia su historia familiar, sin trabas (y con más urgencia) solamente después de la muerte de Enrique.

Alejandra también es judía, pero vive fuera de una comunidad judía religiosa. Tiene raíces duraderas en la religión y su historia, pero no se atreve a explorarlas hasta que la situación de su padre la obligue. Sin embargo, pasa toda su vida en un estado liminal del judaísmo: se familiariza con las frases ajenas en hebreo e intenta llevar a cabo las tradiciones, pero no lo considera un aspecto central de su identidad. Se gira hacia el judaísmo en el momento en que su padre, su única fuente de conexión, fallece y lleva consigo todos los secretos personales, todas las bendiciones paternas, que aún eran desconocidas para su hija. Es la muerte de Enrique la que le abre a Alejandra la posibilidad de explorar sus identidades reprimidas.

La muerte de Enrique es, entonces, el fin de un exilio, no solamente el destierro de Cuba, sino también del exilio de su judaísmo, una condición que Enrique se impuso a sí mismo. Su exilio judío no fue un producto del destierro, de mudarse a los Estados Unidos; es el producto de vivir en un mundo donde ser judío no le era fácil. Enrique siempre elige esconder su religión, esté en Cuba o en Estados Unidos, pero practicaba el judaísmo en Cuba por miedo a que la comunidad cubana perdiera su conexión religiosa, Moisés dice en otra carta a Alejandra: “I must confess, Alejandra, that I find it most extraordinary that he still prays on Friday nights. In Chicago, even surrounded by Jews, there is no obligation for him” (*Days of Awe* 189). Enrique nunca le explica sus razones por las cuales practica todavía su judaísmo en Estados Unidos, pero Moisés sugiere que hay un aspecto de sobrevivencia. Cuando salió de Cuba, Enrique llevó consigo la práctica diligente, no por su propio gusto sino por la comunidad. A pesar de la fuerza de la comunidad judía de los Estados Unidos, y de su renuncia personal del judaísmo, Enrique

sigue practicando su religión en secreto, sólo en su sótano en Chicago. En su ausencia de Cuba, llega el turno de Moisés a preocuparse por el futuro de la comunidad: “Cuban Jews are in desperate need of knowledge and materials about their own faith and need the foreigners to bring them...it also puts the Cubans in the strange position of trying to prove their worthiness as Jews, and even their Jewishness” (*Days of Awe* 324). Ahora a Moisés le toca temer el final de su comunidad. Más o menos aislados de la comunidad judía mundial, los judíos de Cuba se encuentran en una situación desafortunada, donde aceptar la ayuda necesaria del extranjero arriesga la dignidad de los pocos judíos restantes en Cuba. La pesadilla de Enrique—la muerte de la comunidad judía que él dejó en la isla—se materializa en la realidad actual de Moisés.

Aún en su seguridad religiosa, Enrique mantiene un régimen judío fuerte. James Clifford ofrece una respuesta posible para pensar la vida de los judíos en la diáspora: “The history of Jewish diaspora communities shows selective accommodation with the political, cultural, commercial, and everyday life forms of ‘host’ societies” (Clifford 310). Enrique nunca queda satisfecho con su seguridad porque no se acomoda a ella. Se asimila a su nueva sociedad de otras maneras. No obstante, con dificultad, mantiene su disciplina como parte de su identidad. Moisés también tiene una hipótesis para explicar esta continuación: “I suspect that there must be something in those moments of faith makes him glad to be Jewish” (*Days of Awe* 189-190). En otras palabras, Enrique tiene más que una mentalidad de sobrevivencia; tiene un orgullo que se presenta al llegar a un lugar donde su judaísmo es protegido de la posible desaparición.

Aquel orgullo de ser judío solamente se vuelve claro, o por lo menos público, cuando Enrique yace en su lecho de muerte. En ese momento se ve la pluralidad religiosa de la familia. Al principio, parece que su esposa Nena le va a quitar a su marido el derecho de elegir su religión. La escena del fallecimiento es poblada por signos del catolicismo cubano de Nena: un

altar improvisado de flores, frutas en descomposición, y un rosario; una vela dedicada a Babalú-Ayé, el dios de la enfermedad; y los esfuerzos de Nena de: “Hacer tratos don deidades africanas y cristianas” para salvar a su esposo de la muerte pendiente (*Days of Awe* 274). Pero Obejas nos ofrece la bella imagen del *sidur*⁹ de Enrique posado sobre sus piernas envueltas. Este escenario que muestra el choque de dos fuerzas religiosas sugiere que vivían en un equilibrio armonioso. Pero la verdad que se aprende a lo largo de la novela es que el catolicismo de Nena ocupa el rol de exposición para la familia; el judaísmo de Enrique se mantiene a nivel personal, en privado, lo que no define ni afecta el propósito de la familia.

En el acto de guardar sus tradiciones religiosas de manera cerrada, Enrique demuestra una paradoja de identidad. Por un lado, hay una parte de él que nunca se pierde, esté donde esté. Enrique jamás va a dejar de practicar la religión, de ser un cripto-judío como su familia desde hace cinco siglos. Por otro lado, él no quiere que Alejandra lleve la carga de una identidad marginal, con su historia afligida de diáspora y exilio, bajo las hegemonías de Cuba y los Estados Unidos. Este judaísmo clandestino es el resultado del remordimiento de Enrique; no es un remordimiento por ser judío, sino por el momento en que dejó de ser judío.

Moisés cuenta a Alejandra que, en diciembre de 1939, Enrique fue absorbido por una manifestación Nazi en La Habana. Los arios jóvenes lo rodeaban y, para salvarse la vida, Enrique momentáneamente renunció a su judaísmo: “In a moment of complete desperation, [he] threw his own arm toward the fiery tropical sun and joined in the chorus: ‘Heil Hitler!’ he shrieked, then ran and ran through the streets of Old Havana... his throat burning, hating himself” (*Days of Awe* 353). Desde aquel día hasta su muerte, Enrique no pudo levantar más la bandera orgullosa de su religión.

⁹ En hebreo: “libro de oraciones.”

Alejandra tiene su propio remordimiento judío, pero en su caso, es precisamente por serlo. En este sentido, es lo opuesto de su padre: “Unlike my father—whose anxieties are historical, whose worries are based on the knowledge that he could not hide his Jewishness even if he tried—mine is exactly the opposite: What I fear is discovery, not as a Jew but as a fraud” (*Days of Awe* 271). En los Estados Unidos, la comunidad judía de Alejandra es pequeña, y por su exposición limitada a la religión, teme la vergüenza de ser percibida como no judía. Luego en el funeral de Enrique, Alejandra promete respetar a su padre con todas las etapas de un duelo judío. Leni, su novia a temporadas en Chicago, intenta darle ánimos: ““Oh, Ale, you’re such a good Jew,” Leni said with a smirk and a little laugh, ‘you’re better than the real ones’” (*Days of Awe* 299). Aún si practica todos los ritos, y aún si hace más que los judíos practicantes, Leni señala que nunca Alejandra nunca llegará a ser una judía “real”. Afortunadamente, casi nunca encuentra necesario identificarse como judía, y nunca mantiene en aislamiento los otros aspectos de su identidad.

En *Days of Awe*, no hay judíos sin otra identidad; siempre existen en combinación con otra religión, o una nacionalidad, o un género. Los San José mantienen su judaísmo detrás de la fachada del catolicismo de Nena. La coexistencia les choca a los familiares de Alejandra, especialmente a la tía Gladys: “It never crossed her mind that my parents would find mystical coexistence, that they’d help each other—my father fixing his mother’s icon, my mother learning to prepare holiday foods, even if the feast days themselves went unnamed at our table” (*Days of Awe* 284). El matrimonio de los San José refleja un compromiso de la identidad judía en la familia; sin embargo, es un compromiso que da vida al judaísmo de ese momento y también al judaísmo del futuro. Aunque se olviden los nombres de las fiestas, y los platos de Shabat se llenen de frijoles y plátanos, la práctica y el reconocimiento de la tradición son superiores a la

actuación exclusiva del rito tal y como estaba escrito en los libros sagrados. Este entrelazamiento de culturas, sugiere Obejas, no es dañino al judaísmo, sino la única manera en que puede sobrevivir. Como explican Daniel y Jonathan Boyarin:

Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved by being protected from “mixing” but probably can only continue to exist as a product of such mixing. Cultures, as well as identities, are constantly being remade. While this is true of all cultures, diasporic Jewish culture lays it bare because of the impossibility of natural association between this people and a particular land—thus the impossibility of seeing Jewish culture as a self-enclosed, bounded phenomenon... Jewishness disrupts the very categories of identity because it is not national, not genealogical, not religious, but all of these in dialectical tension with one another. (Boyarin & Boyarin 721)

El judaísmo no se identifica con ninguna categoría hecha para describirlo, y como resultado presiona a las demás culturas para que se mezclen. Además, porque es una cultura que por tanto tiempo ha existido solamente en su forma diaspórica, la expresión del judaísmo siempre está entremezclada, como el judaísmo cubano de Alejandra, Enrique, y Moisés. La naturaleza coexistente del judaísmo, con otras religiones o con otras pertenencias de nacionalidad en la novela, demuestra su rendición crítica de la singularidad.

Para concluir, voy a centrarme en un personaje que no ha sido una figura central en este análisis: Nena. Ella también dejó Cuba para irse a los Estados Unidos y sufre de un exilio permanente de la tierra que ella ama tanto como su esposo. La novela no la incorpora mucho, salvo para comparar su catolicismo cubano abierto con el judaísmo encerrado de Enrique, pero ella lleva la carga de convertir a la familia en una que puede pasar por “americana”. Es seguro que Nena también dejó una vida al salir de la isla, pero para ella la transición es mucho mejor que para Enrique. Hace amigos en el barrio, no se encierra en el sótano, pero todavía no puede quitarse la nostalgia que acompaña el exilio. Alejandra recuerda su lamento:

The problem with being born on an island... is that you get used to gazing at the horizon. You develop a longing for whatever's on the other side—the island always looks small and miserable compared to what you've imagined beyond. Then, one fine day, you leave the island, and you go out into the world and discover something terrible: You have not beaten the habit of looking at the horizon, of yearning for what's invisible to you. And so you find yourself consumed with nostalgia. (*Days of Awe* 261)

Es importante recordar que, dentro del exilio, aún las experiencias aparentemente tranquilas pueden estar llenas de nostalgia por una tierra, una vida, un idioma, una religión.

Herejes (2013) es la única novela de este estudio escrita por un autor no judío. Leonardo Padura es un novelista cubano cuya serie famosa sigue las aventuras de Mario Conde, un detective que se encuentra en una nueva investigación cada vez que intenta alejarse del trabajo. Padura sostiene que *Herejes*, sin embargo “no es una policiaca clásica” (Padura, *La Gonzo*). Es un libro híbrido que combina un argumento policial y luego enseña a través de sus temas históricos. En ello, la experiencia judía se usa como una herramienta literaria y no el único enfoque del texto. Los personajes judíos se basan en generalizaciones, y no en historias particulares como en *Days of Awe*, lo cual permite otro nivel de análisis sobre la percepción de los judíos en América Latina. La identidad del autor y la estructura de la novela prestan una perspectiva nueva, extranjera, a la situación judía en la diáspora latinoamericana.

La novela monolítica se divide en tres libros, cada uno titulado con un nombre bíblico, y con una temática distinta. El hilo conductor de la novela que recorre las tres historias es un cuadro de Rembrandt. La obra perteneció desde su creación en el siglo XVII a la familia judía Kaminsky, que la llevó a Cuba en 1939 a bordo del barco *S.S. St. Louis*; el lienzo debía haber servido como su entrada en la isla. Desafortunadamente, a los novecientos refugiados judíos a bordo, no les fue permitido entrar por ningún puerto de las Américas. El Rembrandt, sin embargo, entró a Cuba en los días que el barco estaba fondeando en la bahía, pero los Kaminsky no.

Los primeros dos libros se centran en personajes judíos. El primero sigue la historia de Daniel Kaminsky, el hijo de la familia que iba a bordo del *St. Louis*, y que había llegado a Cuba unos meses antes para vivir con su tío, Joseph. Después de la salida de la nave y, con ella, los sueños de ver otra vez a su familia reunida en la isla, es difícil para Daniel creer en el judaísmo que debería haber salvado a sus parientes, que seguramente terminaron muertos en los campamentos de concentración o muerte en Europa. La historia de sus desafíos en crear su identidad judía-cubana es entrelazada con la historia moderna de su hijo, Elías, quien viene a Cuba cuando el lienzo reaparece en una subasta en Londres. Elías le encarga al detective Conde que complete la historia del retrato, y que determine si su padre, Daniel, mató al oficial cubano que habría robado el Rembrandt sin dejar entrar a los Kaminsky a la isla.

El siguiente libro sucede en la comunidad judía de Ámsterdam en el siglo XVII, donde otro Elías, Elías Ambrosius, se atreve a ser aprendiz en el taller de Rembrandt. Con los años duros de servicio y trabajo, Elías se convierte en una inspiración en la vida y la obra del Maestro. Ambrosius, sin embargo, es judío, y tiene que perseguir su interés en secreto, pues la ley judía prohíbe la creación de retratos en el arte. Por último, huye de Ámsterdam cuando su secreto es descubierto, y viaja por Europa en búsqueda de un lugar seguro para continuar siendo judío y seguir pintando. En su exilio, vende el retrato que luego llegará a ser la esperanza de la familia Kaminsky. Hay un paralelismo entre la historia del lienzo y la historia de los judíos, y las dos se desarrollan juntas a lo largo del texto.

Finalmente, la novela vuelve en su tercer libro a Cuba, donde el objetivo de Conde es resolver la desaparición de Judith Torres, una adolescente emo de una familia rica. Naturalmente, la informante clave para Conde es Yadine Kaminsky, la hija de Ricardo Kaminsky, el medio hermano de Daniel. Judith no es judía, pero su experiencia se parece a los dos protagonistas

anteriores por ocupar un espacio marginal en la sociedad cubana. Se une al movimiento alternativo de los emos, para buscar una fuente de libertad, pero al final, cuando quiere escapar de ese grupo también, es asesinada por otro joven del grupo, y es dejada en un pozo en medio de un campo. Si el esfuerzo de Obejas en *Days of Awe* es hacer una comparación de las identidades judía y cubana dentro de su propia experiencia, la intención de Padura es destacar las limitaciones de la sociedad y la política cubana actual, empleando las experiencias judías en la historia lejana y dentro de Cuba misma. En efecto, Padura utiliza una comparación con la ardua experiencia judía, en su contexto antiguo y moderno, para señalar la falta de libertades civiles en su país. A pesar de que Judith no comparte la religión de los dos protagonistas precedentes, su presencia afirma el propósito de Padura de criticar el estado moderno de Cuba a través de la experiencia judía en la isla y fuera de ella.

Mientras que las tradiciones y creencias judías guían a los protagonistas de los primeros dos libros, es la noción de la herejía que debe unir a los tres. Sin embargo, en “*Herejes de Leonardo Padura: una crítica al libre albedrío en Cuba*,” Carolyn Wolfenzon propone que los protagonistas no son todos herejes, y que el hilo conector entre las historias es su hibridez cultural. Mientras estoy de acuerdo que Judith no es tan hereje como los judíos en la novela, afirmo que lo que conecta a los tres personajes es su búsqueda común de un *Makom*¹⁰. Las maneras distintas en que Daniel, Elías, y Judith son—o no son—herejes ofrecen un comentario sobre las varias complicaciones de ser judío en la diáspora, o más generalmente, de ser un “otro” en un estado totalitario.

¹⁰ *Makom* es la palabra hebrea que simplemente significa “lugar,” pero lleva otro significado en *Herejes*. Particularmente en el Libro de Elías, *Makom* se refiere a un lugar ideal para practicar el judaísmo, un Jerusalén real o metafórico. En el caso de Judith, que no es judía, extendiendo la definición a un lugar ideal para expresar la identidad.

¿Por qué escribiría un autor cubano sobre la identidad judía? Como anticipé en los párrafos anteriores, la intención de Padura en *Herejes* es dibujar una conexión entre las experiencias cubana y judía:

Para una persona que se ve envuelto en unas circunstancias en las que, por su origen, color, ideas políticas o religiosas, por la condición que sea, que siente la agresividad del ambiente, que es agobiante, creo que muchas veces ha habido hombres que han deseado ser transparentes, desaparecer... esa persona puede haber llegado a los límites de lo que puede llegar a resistir. (Padura, *La Gonzo*)

Los cubanos y los judíos comparten una historia de libertades negadas, de derechos olvidados, y de tierras perdidas. *Herejes* es la historia de tres personajes enfrentados por limitaciones a sus identidades. El hecho que dos de ellos sean judíos, y la otra no, solamente sirve para demostrar más la conexión que Padura intenta recalcar.

Padura añade que Conde también se siente agobiado por la nueva sociedad cubana: “Mario Conde es un cubano profundamente representativo de una generación, y esto entra en un conflicto grande en esta novela, porque es una generación que se siente profundamente desubicada, frustrada” (Padura, *La Gonzo*). Conde, como aparece en *Herejes*, representa en un sentido los sentimientos de los judíos que llegaron a Cuba a principios del siglo XX: desubicados, frustrados, perdidos en una isla cuyos códigos sociales y lingüísticos no eran familiares. En este sentido, es el detective perfecto para entender las historias únicas y complicadas que se le presentan en la novela.

En tanto a la estructura, es curioso que Padura ponga al final de la novela una coda que él llama “Génesis”. En teoría, el génesis es lo que viene antes de lo demás; no tiene sentido ubicarlo al final de los tres libros completos. La posición de este capítulo en *Herejes* llama la atención del lector. Génesis es también el primer libro de la Torá, la biblia judía. Todo—la vida humana, la Tierra, el Universo—comienza en sus primeros versos. El Génesis bíblico es la

fuente de todo lo que viene después, y por eso lleva un significado más profundo que los demás libros en la mentalidad judía.

El título de la coda, sin embargo, es adecuado: es el punto de partida para dar sentido a las conexiones entre las primeras tres historias. En ella, Conde recibe una carta de Elías Kaminsky, quien había ido a Ámsterdam para aprender más sobre el origen del lienzo de Rembrandt. Por suerte, ahí encuentra el *tafelet*, o cuaderno de bocetos, de su tocayo del siglo XVII. El *tafelet* revela que Ambrosius había llegado a Polonia, donde la comunidad judía lo acepta. Sin embargo, mientras había conocido en Ámsterdam la presión dentro de su comunidad judía, experimentó en Polonia la presión creciente contra los judíos por los cosacos. Ambrosius nota: “La tensión en que se encontraba la gente de esta ciudad cuando llegaron [las noticias de la llamada guerra santa]” y cuenta que la guerra “no terminará hasta acabar con la explotación de los príncipes parásitos y sus testaferros judíos” (*Herejes* 499). El peligro creciente alrededor de Elías presagia el antisemitismo global que permite los crímenes que inician el “Libro de Daniel”.

El uso enrevesado del “Génesis” también da más claridad a los nombres de los demás libros. Es obvio que los títulos, “Libro de Daniel”, “Libro de Elías”, y “Libro de Judith”, se refieren a los protagonistas de cada uno, pero es importante comprender las tramas originales de estos libros en la Biblia. Ambos Daniel y Elías son profetas que creen absolutamente en el poder de Dios; Daniel muere en el exilio y Elías espera eternamente el juzgamiento de su Creador. Ninguno de los dos es un hereje en la biblia, pero los dos son protagonistas de *Herejes* que cuestionan la ley—varias leyes—en sus búsquedas por la libertad. Por otro lado, la Judith bíblica, como nota Wolfenzon, es el único personaje que rompe con los estamentos de las leyes; decapita a su enemigo Holofernes, pero el destino de Judith en *Herejes* es menos heroica: “La Judith Torres cubana termina decapitada por ‘Holofernes’ (léase el sistema político) y la

hermana de Daniel, Judith Kaminsky (no es casual que el nombre se repita) termina siendo decapitada en Auschwitz” (Wolfenzon 7). De acuerdo con Wolfenzon, la protagonista de Judith no es una hereje, mientras que los dos protagonistas masculinos sí lo son; como el uso enrevesado del título “Génesis”, Padura ha compuesto a sus personajes al revés, confundiendo a las figuras bíblicas pías con los herejes del texto, y vise-versa. Dice Wolfenzon: “La herejía de Padura, a su vez, consiste en haberse apropiado de los libros sagrados para contar su propia historia herética, un claro cuestionamiento a la realidad social cubana” (Wolfenzon 7). Esta discusión da paso al tema del hereje y lo que significa, dentro y fuera del texto.

Es casi irónico que Padura ofrezca una definición del término “hereje” al principio de la novela, porque la trama que sigue demuestra que ser hereje no consiste en seguir un solo camino. Cada personaje principal—Daniel, Elías, Judith—intenta ser herético por su propio derecho. En su definición principal, no obstante, Padura destaca en letras cursivas que “hereje” se origina del verbo que significa “elegir, dividir, preferir” (*Herejes* 1). Hay que querer algo diferente, algo más de lo que la sociedad ofrece, y conseguirlo. Sigo de acuerdo con Wolfenzon: cada protagonista de su libro respectivo busca una salida de las reglas impuestas por su sociedad, pero Daniel y Elías son los únicos que logran salir de la hegemonía mientras que la protagonista—no judía—es asesinada.

El mundo de *Herejes* es gobernado por tres cuerpos de leyes: las políticas, o las que son ejecutadas legalmente; las sociales o morales, que son las normas de la sociedad; y las religiosas, que guían la conducta de la comunidad de una religión. Romper un cuerpo, o varios, es un paso necesario en el camino a la herejía. Pero, para convertirse en hereje, es imprescindible encontrar aquel *Makom* que buscan los protagonistas de cada libro, y aunque los tres tienen motivos primarios distintos, cada uno busca su propio sitio ideal. Daniel y Elías se disponen a romper las

leyes, de todos los códigos, y al final cada uno descubre su lugar seguro. Judith, aunque se aleja de las normas de la sociedad cubana por ser emo y, además, homosexual en un lugar donde está prohibida la libertad sexual, nunca llega a su lugar ideal, sino termina podrida al fondo de un pozo en el campo cubano.

Daniel es un hereje interesante. Rompe los códigos de la ley cubana y del judaísmo, y aunque ambos son impactantes en su experiencia como judío y humano, ninguno llega a definir su experiencia completa. Su primer acto herético es producto de su decepción por su nuevo país. Había vivido unos meses en Cuba con su tío, Joseph, cuando su familia aparece en el *S.S. St. Louis* en 1939. Mientras los refugiados esperaban en el puerto, los dos salen a la sinagoga para rezar que el país los acepte. Sin embargo, siente el creciente antisemitismo que llenó el país en los días de espera: “Lo más doloroso, sin embargo, fue ver cómo la gente común, siempre tan abierta, muchas veces repetía cuanto le habían inculcado: los judíos son sucios, criminales, tramposos, avaros, comunistas, decían” (*Herejes* 51). Cuando finalmente el gobierno rechaza la solicitud de asilo de los judíos a bordo del barco, Daniel se siente desmoralizado. Había rezado tanto por aquel fin: ¿cómo podría seguir creyendo en Dios ahora? “Él no podía creer en la existencia de un dios capaz de permitir tales desmanes... Y, se preguntó muchas veces el joven, sin la opresión de ese Dios y sin su tiranía, ¿qué cosa era ser judío?” (*Herejes* 65). Daniel es crítico de su judaísmo, y con buena razón—no puede seguir las leyes al pie de la letra si el resultado es tan injusto—. Junto con el rechazo social de su pueblo, el rechazo político significa el final provisional del judaísmo de Daniel.

Daniel nunca vuelve a considerarse completamente judío. Se traslada a los Estados Unidos como cubano, sin una afiliación religiosa, pero no deja de conectarse con su identidad

pasada. Aunque se considera un “especialista en pérdidas”, acepta cuando la comunidad judía de Miami le ofrece la oportunidad de una vida culturalmente más rica:

Había perdido dos países, el de nacimiento y el de adopción; una familia; la lengua polaca y el yídish; un Dios y, con él, una fe y la militancia de una tradición sostenida sobre esa fe y su Ley; había perdido una vida que le gustaba y una cultura adquirida... Daniel Kaminsky estaba harto de pérdidas y, por el único camino a su alcance, se disponía ahora a obtener ganancias. (*Herejes* 160)

Sin embargo, prefiere identificarse con Cuba, donde creció, donde se enamoró, y desde donde él salió de prisa un día en 1958.

Cuando Elías Kaminsky contrata a Mario Conde, es para descubrir las condiciones de esa salida rápida de su padre de Cuba. Específicamente, quiere saber si él mató al oficial cubano para proteger el honor de su familia, y la verdad es que no: ese crimen pertenece a su tío Joseph, quien elige matar al oficial para que Daniel no lo haga. Pero todo esto no significa que Daniel no lo intente. Se somete a la herejía—porque matar a alguien es herético desde cualquier perspectiva—pero no comete la herejía misma. Aún en su supuesto momento de ilegalidad, Daniel sigue las reglas, las rutinas normales: se prepara un café, intenta no despertar a su mujer, y maneja “con cuidado, respetando todas las luces y señales” (*Herejes* 132). Cuando finalmente llega a la casa del oficial Mejías, el hombre que le había robado el Rembrandt a su familia y que les había negado el asilo político, descubre que el asesinato ya había sido cometido. No se siente aliviado. Para reclamar su judaísmo, era necesario recuperar el honor de su familia; sin la posibilidad de vengar la injusticia de su país adoptado, no puede regresar a su religión. La experiencia judía de Daniel Kaminsky es marcada por muchos factores, pero el más fuerte de ellos es la venganza.

La herejía de Elías es mucho menos violenta: yace en su creación del arte. La ley judía prohíbe la creación de imágenes, la cual podría dar paso a la idolatría. Por lo tanto, es necesario

que guarde el secreto de su aprendizaje de la comunidad judía. Al mismo tiempo hay varias figuras, incluso su mentor el *jajám* y otros pintores encubiertos, dentro de la comunidad judía que no sólo ignoran su interés, sino que le dan más ganas de seguirlo. Elías es crítico de su religión, y no da por sentado las reglas que los demás imponen sobre él. Expresarse con la pintura no debe limitar su expresión judía. El camino de Elías es duro, y tiene que pasar varios años en el taller de Rembrandt, limpiando y observando a los demás aprendices. No opta por la vía herética porque se le presenta más fácil, sino por la libertad que viene con ella. Cuando finalmente el maestro le instruye pintar, Elías siente como “el aliento se le escapaba del alma hasta dejarlo inerte... la única respuesta que podía dar en aquel instante, la única que en realidad deseaba dar, fue la que por fin salió de sus labios: ‘Estoy listo, Maestro’” (*Herejes* 280-281). Está listo no solamente para pintar, pero para lo que viene asociado con ello: el aislamiento de su familia y el exilio seguro de su comunidad, si alguien se enterara de sus acciones.

Encima de la herejía de pintar, Elías deja que Rembrandt lo use para modelar el rostro de Cristo, una de las figuras más heréticas en la historia del judaísmo. De una manera, Elías se equipara con el mesías, resistiendo las normas tradicionales de la comunidad. Pero estas tradiciones cambian mientras Elías sube la escalera del taller de Rembrandt. Ámsterdam en el siglo XVI fue el centro de un movimiento judaico que predecía la llegada del mesías. Las doce tribus, decía, se hallaron en el Nuevo Mundo, y la comunidad se preparaba para ir y estar con ellos. Elías y su *jajám* no creían en el fervor creciente, pero su hermano, Amós, sí—y cuando Amós descubre los bocetos del joven pintor, Elías tiene que salir de su comunidad y de su familia para salvar la vida—. Rembrandt le ayuda en su huida, pero no entiende la condición: “Cada uno está haciendo lo que cree que debe hacer, y tienen muchos argumentos para fundamentar sus decisiones” (*Herejes* 330). Es verdad que cada lado tiene su opinión, pero un

lado (Amós, el hermano ortodoxo de Elías) sigue las reglas al pie de la letra y el otro las cuestiona. Los judíos, sugiere Padura en esta novela, son admirables porque sobreviven a través de un ojo crítico: Elías echa un ojo crítico hacia la tradición, y quizás salva su vida y su arte en el proceso.

¿Qué nos puede contar la historia de un judío en Ámsterdam en el siglo XVII sobre la situación de los judíos en América Latina? En parte, demuestra que los desafíos de ser judío no cambiaron mucho a pesar del transcurso del tiempo y del espacio. La novela se extiende por quinientos años, y tiene momentos de inseguridad judía en cada final. Pero tiene que ver sobretodo con el lienzo de Rembrandt, el retrato en que aparece Elías como modelo de Cristo, que termina en las manos de una familia judía llamada Kaminsky. Hay un cierto paralelismo entre la historia del lienzo y la historia de los judíos. El retrato se transforma—se camufla, cambia de manos, ocupa varios espacios temporales y físicos—y sobrevive tras generaciones como resultado. En su principio, un acto herético es necesario para que la obra—y Elías— existan. Luego el cuadro sigue la diáspora judía en las manos de la familia Kaminsky. Cuando el lienzo es robado por un oficial cubano, Daniel se prepara a cometer otra herejía para que la obra—y el legado de su familia—sobrevivan. Y si Elías Kaminsky lo obtiene, promete donarlo a un museo para guardar la memoria de su pueblo. Padura no simplemente incluye las historias de Elías y los judíos de Ámsterdam por un capricho histórico. La novela demuestra que Padura estima al pueblo judío por su habilidad de sobrevivir, no por suerte sino por su existencia crítica. En el tercer libro, la situación judía en Ámsterdam deviene un punto de comparación para las comunidades modernas marginalizadas en Cuba, donde ni siquiera puede existir una perspectiva crítica.

Mientras la historia de Daniel refleja un remordimiento histórico hacia su país, la historia de Judith representa el comentario de Padura sobre la Cuba actual. Judith Torres no es hereje, pero no por ninguna falta suya. Ella es el producto de un estado totalitario, pero es a la vez oprimida por ello. La falta de libre albedrío bajo la nueva cultura cubana le quita la oportunidad de separarse de la sociedad hegemónica y buscar su propio *Makom* (Wolfenzon 4). Ambos Daniel Kaminsky y Elías Ambrosius desertan el *status quo* para proteger las creencias suyas, personales, que definen sus identidades. En hacerse *emo*, es seguro que Judith intentó alejarse de lo considerado “normal” cubano. Pero no cumple con nada, y es porque no ha hallado nada a qué dedicarse.

Conde se entera que los movimientos alternativos en *Herejes*, o las tribus urbanas, son intentos de liberarse de la imposición del sistema social: “Esos jóvenes están expresando un sentimiento generacional bastante extendido. Son el resultado de una pérdida de valores... Esos chicos no creen en nada porque no encuentran nada en que creer” (*Herejes* 431-432). No ven la posibilidad de un futuro, porque Cuba no les ha ofrecido nada. Si Judith Torres es hereje, no lo es de la misma manera como Kaminsky y Ambrosius. Su situación es la de una hereje en la versión cubana que Padura ofrece al principio de la obra: “Estar muy difícil, especialmente en el aspecto político o económico” (*Herejes* 14).

Como el mismo Conde, Torres nunca logra salir de la isla. “Mientras que los judíos representan a un pueblo sin tierra que busca un *Makom* o lugar libre que los acoja, Judith Torres ya tiene ese *Makom*, pero su lugar, paradójicamente, se ha enrarecido. Es siniestro” (Wolfenzon 18). La muerte violenta de Judith es la perspectiva que Padura tiene sobre la Cuba actual; es un aviso a lo que puede pasar a la sociedad entera. Si Achy Obejas dibuja un paralelo entre las diásporas judías y cubanas en *Days of Awe*, es cierto que *Herejes* es el esfuerzo de Padura de

comparar la situación actual de Cuba con la adversidad de los judíos en búsqueda de su *Makom* en el siglo XX.

En *Herejes y Days of Awe*, se entiende el judaísmo latinoamericano a través de su comparación con las culturas nacionales de América Latina. En la obra de Obejas, la coexistencia de las identidades cubana y judía se da naturalmente en la familia San José. Alejandra, en particular, exhibe esta comparación: ella también tiene que considerar su identidad estadounidense como primera generación. Para ella, su judaísmo es algo heredado de su padre, quien lo practica de manera clandestina. Como ellos mismos en su país, su religión ha sido exiliada de la práctica abierta. En *Herejes*, la comparación es artificial. Padura formula tres identidades—un judío del siglo XIX, otro del siglo XVI, y una empu cubana del siglo XX—para desarrollar su crítica sobre la sociedad de Cuba. Los tres protagonistas están conectados por un deseo compartido de romper con las leyes que gobiernan su conducta, sea social o religiosa, y buscar su propio *Makom* de libertad. Los judíos del texto se enfrentan a sus dificultades y logran salir de ellas; Judith es condenada a una muerte indigna por su intento de buscar una vida mejor. Aunque el mensaje central trata de Cuba, es posible aprender por analogía que si la experiencia judía en Cuba era ardua hace ochenta años, la existencia cubana de vivir en libertad es aún más difícil hoy.

Otro factor interesante que une a los dos autores es que ambos ocupan espacios parcialmente ajenos a las comunidades que describen en sus obras. En el caso de Padura, parece ser obvio: no es judío, y escribe *Herejes* en gran parte sobre la comunidad judía de Cuba. Además, la Cuba que representa es un país que Conde, el investigador bajo cuyos ojos se unen las tres historias, conoce cada vez menos. Los temas de frustración y desubicación surgen no solamente en la novela en sí, sino también en las declaraciones que Padura realiza fuera del

texto, como en su entrevista en la revista *La Gonso*. Mientras que Padura se siente aislado dentro de su país, la ajenidad de Obejas hacia Cuba aparece en su separación física de la isla. Como su protagonista Alejandra, ella creció dentro de las fronteras nacionales y sociales de los Estados Unidos. Su percepción de Cuba fue originalmente informada de segunda mano, y luego por un regreso que tardó treinta y tres años en llevarse a cabo. Sin embargo, es importante notar que no se sintió demasiado separada de la isla en tanto a la cultura: “It all fit like perfect skin. That’s the mystery I find most compelling” (Obejas, “In ‘AWE’”). Como Alejandra, Obejas nunca dejó de considerarse cubana, nunca olvidó su conexión a la tierra, a pesar de la distancia. Concluimos entonces que Obejas y Padura están alejados del país que describen en sus novelas: Obejas por la separación física, y Padura por los cambios sociales que alejan al autor de la Cuba que conocía. Sin embargo, Cuba los persigue como un fantasma pues nunca dejan de escribir sobre la isla. La semejanza sigue en los judíos descritos en *Days of Awe* y *Herejes*. Elías Ambrosius y Joseph Kaminsky poseen un orgullo judío que les cuesta a sus comunidades, un orgullo que Alejandra San José también aprende con los años de vivir en exilio. Daniel Kaminsky y Enrique San José eligen el camino ateo, pero al fin y al cabo ninguno es capaz de dejar el judaísmo del todo. Las tradiciones judías les sigue durante toda la vida, esté uno en una tienda en Miami y el otro en un sótano de Chicago. Pero, *Days of Awe* y *Herejes* no cuentan una experiencia fácil para los judíos de Cuba: Moisés encuentra en La Habana moderna una incertidumbre sobre la sobrevivencia de los judíos debido a prohibiciones y miedos de practicar sus creencias, similar a lo que ocurrió en la comunidad judía de Ámsterdam cuatro siglos antes. Las dos novelas exploradas en este capítulo no pintan una única imagen del judío cubano, pero a través de las comunidades que los autores representan y las semejanzas entre ellas, los lectores pueden extrapolar varios temas que describen la experiencia judía en la isla: su sobrevivencia a pesar de persecuciones, una

existencia en los márgenes de la sociedad, y una conexión interminable a la religión a pesar de los aprietos de la vida.

CAPITULO TRES

El mestizaje, la fragmentación, y la desintegración en la experiencia judía del Perú

La inmigración judía a Perú es marcada por dos olas de llegadas, separadas por más de un siglo. La primera ocurrió en la segunda mitad del siglo XIX, y dio vida al centro comunitario que todavía lleva en su nombre un recuerdo de la época: la Sinagoga 1870, también llamada la Unión Israelita. Estos primeros inmigrantes, la mayoría de ellos europeos, dejaron sus países para hallar las promesas económicas en Perú. Se hicieron comerciantes y proveedores de textiles en las comunidades provincianas del País, y luego formaron en Lima lo que luego se llamaría “la Colonia” (eSefarad). Otra acaecida de judíos en Perú ocurrió en los años que siguieron la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, cuando hasta miles de refugiados llegaron al país sudamericano en búsqueda de seguridad religiosa y personal. En los años siguientes, las oportunidades para practicar el judaísmo en Lima se multiplicaron junto a la limitada asimilación cultural de una población que ahora se estima a 3.000 (*Correo*). Hoy en día, la comunidad judía del Perú se halla casi completamente en Lima, donde se ofrecen oportunidades de conexión judía a través de tres sinagogas, un Beit Jabád, un colegio judío, y varios centros comunitarios tanto para el enriquecimiento de jóvenes como la socialización de adultos.

Isaac Goldemberg es un autor peruano judío de raíces mestizas. Nació en Chepén en 1945, y vivió en Perú hasta 1964 cuando se mudó para siempre a Nueva York, donde hoy tiene un profesorado distinguido en la City University of New York (CUNY). La obra de Goldemberg trata claramente las experiencias judías y peruanas, pero el autor sostiene que quiere destacar la percepción del lado judío por parte del lado peruano. En una entrevista titulada “Mi obra habla más de los peruanos que de los judíos” afirma:

Admito que quienes en el Perú no conocen mi obra se pregunten '¿qué me puede decir un judío sobre el Perú?', mas si pudieran abordarla percibirían que habla más de los peruanos

que de los judíos... También hay sin duda cierto prejuicio contra aquellos que llevamos muchos años fuera, pero es obvio que ni abandonamos al Perú ni él nos abandonó, aunque suene a milagro. (Goldemberg, “Mi obra”)

La identidad de Goldemberg se sostiene en la memoria colectiva, y el recuerdo de esa memoria es para él una recreación de la historia (*Literal*). Dos novelas de su obra, *Tiempo al tiempo* y *La vida a plazos de don Jacobo Lerner* (y la continuación de la misma, *El nombre del padre*), intentan socavar el misterio que es la experiencia judía-latinoamericana. En “Diáspora y mestizaje”, Patricia Nuriel nota la conexión imprescindible entre la presentación de esa experiencia en la literatura y el acto de vivirla tanto a nivel individual como comunitario: “Es precisamente esta relación del autor con el texto, y además, con su comunidad judía y sociedad mayoritaria, la que nos interesa enfatizar y examinar en la noción de literatura judía latinoamericana” (Nuriel 119). Goldemberg entonces enlaza esa experiencia a través de temas claves como el mestizaje, la fragmentación, y la memoria (Nuriel 119). Intencionalmente, sin embargo, ninguna de las novelas logra fijar una definición de esa experiencia. Los protagonistas de Goldemberg, y aun varios de los personajes secundarios, encarnan un cambio permanente que sirve tanto para dar una dirección a la identidad judía latinoamericana como para complicarla. De esta manera, Goldemberg deja indefinida (y sugiere que quizás es indefinible) la experiencia judía latinoamericana a través de la literatura.

El mestizaje que aparece en la obra de Goldemberg es una reflexión de la identidad del autor mismo. En *Tiempo al tiempo*, el mestizaje aparece en el protagonista Marcos Karushansky Ávila, de padre judío y madre gentil. Ella, además, es indígena, y está mucho menos presente en la vida de su hijo. A lo largo de la novela, se le presenta a Marcos el reto de buscar la aceptación social, una tarea difícil por su identidad fragmentada. *La vida a plazos de don Jacobo Lerner* cuenta dos historias paralelas. Una es la de Jacobo Lerner, un judío que inmigra al Perú y que

vive la experiencia real del judío errante. La otra es la historia de Efraín, su hijo ilegítimo que tuvo con una mujer provinciana, mestiza, en Chepén. Ambos elementos encarnan un aspecto de la experiencia vivida del autor, y juntos sirven como base de la crítica que Goldemberg le echa hacia ambas comunidades, la judía y la indígena. La fragmentación y finalmente la desintegración de los protagonistas completan el aviso de Goldemberg hacia sus dos comunidades: vivir en una sociedad fragmentada, o promocionar la fragmentación entre sus grupos, resultará en la desintegración total de las comunidades implicadas.

Tiempo al tiempo es una obra de ficción, pero la experiencia que Marcos Karushansky Ávila vive en ella es real, desde sus dificultades con el mestizaje hasta los espacios que ocupa, sobre todo el colegio judío León Pinelo y el colegio militar Leoncio Prado, que siguen existiendo hoy en Lima. Las identidades muy distintas de Marcos convergen en su mayoría de edad, y es en ese momento cuando se pelean dentro de sus relaciones familiares, entre los alumnos de los dos colegios, y perpetuamente en la pista imaginaria de fútbol donde Marcos intenta construirse una identidad propia. En el centro de su desafío continuo están dos marcadores físicos: el color de su piel, que lo conecta más al pueblo indígena peruano, y su circuncisión, que lo ata a la tradición judía. En la presencia de sus compañeros en el colegio judío, Marcus se ve demasiado indígena para ser judío; en el dormitorio de Leoncio Prado, su circuncisión lo separa de los demás. Ni Marcos sabe a qué grupo pertenece:

—De desatarse una guerra entre el Perú e Israel : ¿por quién pelearías tú?—le preguntan apresuradamente los del León Pinelo desde la tribuna Sur : —¡Por Israel!—responde Marquitos sin ninguna hilacha de duda en la voz : —¿Y si hay una guerra entre Israel y el Perú?—preguntan, a su vez, desde la tribuna Norte, los del Leoncio Prado : —¡Por el Perú!—contesta Marquitos, nuevamente sin ningún dejo de duda en la voz : (*Tiempo al tiempo* 73)

Marcos nunca llega a pertenecer a ningún grupo, y su futuro se convierte en un misterio para los demás. Sus compañeros de León Pinelo formulan un destino posible, basado en rumores que oyeron con los años, y que incluye un periodo en el ejército israelí y un retorno posible a Perú. Ambos eventos son verdades, pero Marcos nunca llega a conectarse otra vez con la gente de su pasado, y el resto de su familia, la madre provinciana y el viejo padre judío, desaparecen de la memoria colectiva (*Tiempo al tiempo* 171).

La fragmentación de la identidad de Marcos se refleja sobre todo en el estilo narrativo de la novela. La narración se separa en dos estilos: uno con un tono literario, y el otro con un tono deportivo. El tono literario aparece en los capítulos pares que se narran en primera persona, aunque el “narrador” es una voz coral, un conglomerado de varios compañeros de Marcos de ambos el colegio judío León Pinelo y el colegio militar Leoncio Prado. La narración en estos capítulos pares se realiza como una entrevista con estos conocidos quienes, juntos, recorren la historia completa de Marcos, y a la vez reconocen las dificultades que crearon para él. A menudo buscan un tipo de confirmación de unos a otros para justificar el maltrato que cometieron contra Marcos, pero al fin y al cabo no hay un remordimiento colectivo.

Los capítulos impares son narrados de forma deportiva, y la novela se divide entre “Primer Tiempo” y “Segundo Tiempo” para reflejar aún más el tema futbolístico de la narración. Estas secciones son narradas en tercera persona por una voz que voy a llamar el “presentador”, que también es la voz de la imaginación de Marcos. El estilo convierte al lector en un espectador, donde la tradición judía es un espectáculo ajeno. Esta elección de Goldemberg demuestra que en Perú, la tradición judía es bastante desconocida. No se percibe como un mal, sino una fuente de otredad¹¹. Entre los gentiles del Leoncio Prado, la otredad de Marcos es un producto indirecto, en

¹¹ Luego, aprendí de mis contactos en Lima que la única fuente de hostilidad hacia los judíos viene de la clase alta, educada, y probablemente conservadora.

vez de directo, de su judaísmo. Aunque los jóvenes no saben que la circuncisión es un símbolo del judaísmo, su ajenidad es suficiente para que rechacen a Marcos y a su identidad.

Simultáneamente, la pista imaginaria de fútbol, donde ocurre la narración de Marcos, es el único lugar donde el protagonista puede tener éxito. Todavía experimenta los reveses de la realidad, pero en la pista Marcos es el héroe. No solamente representa sus identidades judía y peruana, sino es el mejor jugador de cada una. Se describe como: la “gloria futbolística del Perú y del milenarismo pueblo israelita” (*Tiempo al tiempo* 17) y luego lo que pasa cuando: “Dos razas que se juntan en histórica, armoniosa unión para crear el nuevo hombre peruano: Marquitos Karushansky Ávila, ¡la patria te reclama! ... el destino de Perú está en tus manos” (*Tiempo al tiempo* 26).

Goldemberg también incluye en los capítulos impares titulares a pie de cada página que añaden al ambiente televisado de la narración. En ellos se yuxtaponen referencias a la sociedad peruana de la época, historias de la biblia judía, y actualidades políticas de Israel y el Medio Oriente (Nuriel 123). Los titulares forman la base de una confusión temporal y espacial que también se refleja en el estilo narrativo irregular del presentador y, seguramente, la identidad fragmentada de Marcos Karushansky. La confluencia de las historias peruana, judía y indígena en los titulares representa la misma confluencia dentro de Marcos, quien resulta incapaz de escapar de ninguno de aquellos linajes.

Marcos representa el mestizaje que no se ve tan claramente en la literatura judía de otros países latinoamericanos, porque los dos lados de su identidad están en desacuerdo constante. Patricia Nuriel describe el mestizaje en la obra de Goldemberg como un *proceso* (Nuriel 121). El reto de Marcos a lo largo de la novela es, entonces, el proceso de encajar en su comunidad actual, un acto difícil a causa de las diferencias físicas entre él y sus compañeros. En su niñez,

Marcos nunca tuvo la oportunidad de elegir su identidad. Ni él ni sus compañeros judíos jóvenes entendían qué cosa era ser judío, o puede ser que no entendían qué cosa era *no* ser judío. Cuando el protagonista se acerca a su mayoría de edad, un surtido de identidades converge en él: la judía, la peruana, la indígena, y la israelí, que viene asociada con la judía. Simultáneamente llega a la edad de su *bar mitzvá* y la comprensión más profunda de las distinciones entre ser y no ser judío, y Marcos, por sus rasgos físicos, empieza a aparecer distinto. La política de elegir entre una identidad u otra se le presenta como un mandato social, y sus experiencias durante la novela representan el proceso de prueba y error que finalmente terminará en la formación de una identidad nueva, hecha por él mismo.

En su artículo “Mestizaje y etnicidad en la construcción de la identidad cultural en el Perú”, Carlos Vela Velarde describe la realidad del mestizaje peruano como el “drama peruano” que primero se presente en la “lucha de razas” y luego en la “lucha cultural” (Valdera 72). En la imaginación futbolística de Marcos, el drama se muestra muy claramente en el estilo de la narración. La lucha de razas está presente en sus experiencias en los dos colegios, y la lucha cultural se presenta en la formación de la perspectiva de Marcos hacia Israel y su país natal. Valdera continúa: “La peruanidad es el término que intenta definir el bagaje cultural de nuestro país y puede tener una acepción muy bonita, muy romántica pero con muchas contradicciones por diferentes identidades contrapuestas” (Valdera 72). En el caso de Marcos Karushansky y su peruanidad mestiza, judía, las contradicciones son demasiado poderosas, y le resulta imposible construir una sola identidad de ellas.

Al principio de la novela, el presentador revela que Marcos no está circuncidado, un rito que normalmente se realiza cuando un niño judío tiene seis días. El *brit milá* (la circuncisión) se lleva a cabo finalmente tanto para completar la tradición como para que Marcos consiga la

aceptación por los demás: “Para mostrársela [el pene circuncidado] a los otros, a todos sus compañeros de León Pinelo, con orgullo, a ver quién se atreve ahora a decirme que yo no soy judío” (*Tiempo al tiempo* 7). El *brit milá* en sí se describe como un evento deportivo en las siguientes páginas. La narración, no obstante, se aproxima al evento con una buena dosis de cinismo cuando describe lo que la operación significa para él: “Ingreso de Marquitos a un nuevo y extraño terreno de juego podría acarearle graves perjuicios psicológicos” (*Tiempo al tiempo* 21-22). Su transición al mundo judío es pesada, y no viene sin un costo significativo en su identidad.

La circuncisión revela que la identidad judía es construida sobre procesos físicos que incorporan al individuo en la comunidad. Para Marcos, es la medida transformativa que le permitirá tener una posición en el “equipo” judío. Pero, el proceso es un fracaso; ni siquiera la circuncisión puede quitarle a Marcos el impacto del color marrón de su piel. Aún con los cambios físicos a los cuales se somete, su peruanidad es una parte de él: “Al fondo, camuflado, pero no oculto, el peruanismo, enternecedor y siempre servicial seviche” (*Tiempo al tiempo* 48). El proceso de negociar su identidad no pertenece más a Marcos, sino a la sociedad en la cual se encuentra. Aunque no puede negociar la constitución de su identidad, Marcos reconoce que sus creencias son creencias judías, y forma la opinión que el judaísmo es inherente a la identidad total. Lo que importa no es la apariencia física, sino la espiritualidad (*Tiempo al tiempo* 50).

Para Marcos, la figura que dirige su transformación judía es su padre, don Yehuda Karushansky. Él empuja su identidad judía en Marcos, sin excepción, y Marcos acepta. En el momento justo antes de su *brit milá*, don Yehuda le informa: “Yo soy judío y quiero que tu también lo seas” (*Tiempo al tiempo* 22). Esta relación, sin embargo, es vertical y abusiva, y resulta en una relación difícil entre Marcos y su religión. Marcos piensa sobre sí mismo:

Piensa en su padre, porque también su padre le pega : a puñetazo limpio le paga con furia para luego, arrepentido, romper a llorar : “Marcos, es por tu bien” que lo hace : “el

estudio por sobre todas las cosas”, comparándolo con sus amigos los de León Pinelo [el colegio judío] : “Por qué no puedes ser como ellos?... Mi deber es guiarte por buen camino” y entonces al viejo se le salen las lágrimas. (*Tiempo al tiempo* 52)

Marcos le cree a su padre cuando le dice que el judaísmo es el “buen camino”, pero como resultado el hijo pierde su motivación personal hacia la religión. Sigue los ritos—incluso la circuncisión en una edad bastante avanzada—pero cumple con todo por un sentimiento de deber. Como consecuencia, Marcos practica un judaísmo sin agencia, un judaísmo motivado por fuerzas extrínsecas, ya sea por los deseos de su papá o los pinchazos de sus amigos. Si va a crear y mantener una vida judía rica para sí mismo que dure toda la vida (en los términos del texto, hasta el final del partido), tendrá que buscar y formar una conexión intrínseca a la tradición.

El proceso del mestizaje, como lo describe Nuriel, resulta en un espacio social que Marcos ocupa sólo en *Tiempo al tiempo*. Harto de su aislamiento y designación como “el cholo” entre sus compañeros judíos, Marcos elige cambiar de colegio y asiste al colegio militar Leoncio Prado. En la opinión del conjunto de narradores, el colegio militar es “una correccional disfrazada de colegio”, donde los estudiantes son “bestias” (*Tiempo al tiempo* 117). Mientras que la circuncisión debería haber significado la aceptación de Marcos en su círculo judío, el efecto es enrevesado cuando finalmente elige transferirse al Leoncio Prado. En ese ambiente, su circuncisión se convierte en una señal de otredad.

Sus compañeros de Leoncio Prado recuerdan a un Marcos que no intentó asimilar a su vida social: “Parecía no interesarse mucho por esas cosas : Nosotros lo invitábamos pero él nunca se aparecía por nuestras fiestas : Y después, en el colegio, puras excusas :” (*Tiempo al tiempo* 148). Los amigos tampoco hacen el esfuerzo a conocer el lado judío de Marcos, pero mejor fantaseaban con las chicas judía, que, como habían oído: “A diferencia de las peruanas... no eran tan cucufatas, que lo soltaban” (*Tiempo al tiempo* 150). La verdad total incluye otra parte

que los compañeros no recuerdan, que es su rechazo violento de Marcos como un impostor en comunidad de peruanos. El final del periodo de Marcos en Leoncio Prado resulta de una demostración de violencia fuerte contra Marcos, realizada por unos cadetes mayores, por una supuesta (aun falsa) relación íntima con otro cadete. Cuestionan su identidad peruana, su sexualidad, y su fuerza, y al final Marcos acaba en la enfermería, sin consciencia (*Tiempo al tiempo* 62). “¡Cojudo el judío!” recuerdan los narradores de Leoncio Prado, porque después de llegar a la enfermería para una examinación subsecuente, nadie ve a Marcos ni una vez más (*Tiempo al tiempo* 152).

La sorpresa que comparten los compañeros judíos de Marcos cuando el protagonista cambia de colegios indica que Marcos es capaz de cruzar la división entre el espacio judío y el espacio de los demás. Virtualmente no hay ningún contacto en *Tiempo al tiempo* entre los chicos judíos y sus homólogos peruanos, por falta de una descripción mejor. Los compañeros que forman la voz del narrador ven las divisiones de Lima hechas en líneas raciales: por un lado están los blancos, si no específicamente de los judíos, y por el otro se sitúan los de color marrón con sus “huertos y acequias y chacras” (*Tiempo al tiempo* 30). El espacio mestizo de Marcos es la única vía de conexión entre los dos lados, pero aquello no es visto por el protagonista como un privilegio, porque experimenta la discriminación de los dos lados. Sin embargo, cuando juega el equipo de fútbol de León Pinelo contra los demás, Marcos estaba preparado: “El único que no tenía miedo era el cholo Marcos” (*Tiempo al tiempo* 33). El mestizaje de Marcos era una medida de defensa para sus compañeros judíos. Detrás de él, pueden esconderse y evitar la interacción con los no judíos.

La vida a plazos de don Jacobo Lerner (1976) sigue los desafíos de Jacobo Lerner, un inmigrante judío originario del pueblo de Staraya Ushitza en el Imperio Ruso (hoy Ucrania).

Llega a Perú en 1921, unos años después de la emigración de su amigo León Mitrani, quien le promete una serie de oportunidades económicas rentables en Chepén, una provincia al norte del país. Aunque su historia de migración es muy parecida a la de sus correligionarios, Lerner nunca llega a formar para sí mismo un espacio de aceptación entre los judíos: tiene un hijo con una mujer no judía en Chepén, abre y dirige un burdel en Lima, deja en parte su judaísmo, y pierde su oportunidad de casarse con una mujer judía. Si la vida de Marcos Karushansky en *Tiempo al tiempo* se define por la fragmentación—identitaria, familiar, y social—la vida de Jacobo Lerner avanza un paso más hacia la desintegración. Por último, la exclusión de Lerner de la comunidad resulta en su destrucción física y mental: muere después de un tiempo largo cuando su esquizofrenia empeora. A su hijo, Efraín Wilson, le toca el mismo destino: nadie de su mundo lo entiende, y él también pierde la batalla contra su propia psicosis. Estas dos desintegraciones constituyen una crítica muy fuerte por parte de Isaac Goldemberg sobre la construcción cerrada de la comunidad judía del Perú en los años sesenta, años que enmarcan el devenir de los personajes.

La estructura de la novela es fascinante en la medida en que representa la perspectiva más o menos completa de la comunidad judía de Lima. *La vida a plazos de don Jacobo Lerner* se construye en base a seis perspectivas de personajes distintos (cinco de ellos son judíos, y el último es Juana Paredes, la amante de Lerner) quienes relatan sus propias versiones de los hechos. Estas no necesariamente coinciden, sino que cada cual ofrece una realidad particular. Goldemberg además incluye dos interludios recurrentes que detallan el desarrollo histórico y comercial de la comunidad judía en su totalidad. Primero está el *Alma Hebrea*, un boletín dirigido por Samuel Edelman que publica las opiniones de la comunidad sobre la experiencia judía en Perú y que notifica a la gente de los próximos eventos comunitarios. El siguiente

interludio, llamado “Crónicas”, recorre hechos importantes de la historia peruana, eventos objetivos en la comunidad judía de Lima, e historias cortas de varios personajes del texto. Esta fragmentación estructural es muy parecida a lo que Goldemberg realiza en *Tiempo al tiempo* y es entrelazada de nuevo con la fragmentación de la comunidad. Esta última se describe desde las perspectivas de Miriam Abramovitz (Capítulo IX) y su hermana Sara Lerner (XIV). Ambas muestran una preocupación centrada más en asuntos personales y frívolos que en los problemas del país, lo cual es indicativo de una disonancia entre la comunidad y el país en el que se ubica.

Las perspectivas de los dos protagonistas, Jacobo Lerner y su hijo Efraín, se narran de maneras enormemente distintas. Un narrador omnisciente expresa los sentimientos de Jacobo, lo cual hace que el lector se sienta un espectador en la vida de Lerner. En vez de sufrir junto con él en su incapacidad de hacer algo correcto, crece en el lector una lástima por la pobre manifestación real del judío errante. A plazos el narrador revela la historia completa de Lerner, desde sus raíces en descomposición en Europa hasta su conducta cuestionable en Perú. La narración de Efraín, en cambio, nunca sale de la mente del protagonista. Se da en primera persona, pero se construye de un lenguaje enrevesado cuyas oraciones no cuentan con sujeto ni predicado. A través de esta perspectiva, el lector llega a entender a Efraín, un logro que nadie en su vida es capaz de conseguir. Efraín es una figura muy solitaria, y sin su padre Jacobo, el único que podría salvarlo, la soledad se convierte en el motivo de su psicosis. El público de Goldemberg sufre junto con Efraín, y su desintegración desarrolla en el lector una verdadera tristeza hacia su condición inhumana.

El protagonista epónimo de la novela nació en el Imperio Ruso en los últimos años del siglo XIX. En su niñez se acercó profundamente al judaísmo: estudiaba la espiritualidad y soñaba convertirse en un rabino sabio, respetable, y encargado de una gran comunidad judía. Sus

problemas empezaron cuando todavía vivía en Rusia. Después de la desaparición de su hermana y su sobrino y el subsecuente enloquecimiento de su cuñado, los padres de Jacobo murieron jóvenes. Abandonó Rusia después de la Primera Guerra Mundial y escapó de los primeros pogromos para desembarcar en el año 1921 en el puerto de Callao, al oeste de Lima (*La vida a plazos* 50-52, 70). En el Nuevo Mundo, escribe Patricia Cadenas Erazo en su artículo “Semblanza judía”, los inmigrantes judíos a Sudamérica tuvieron que adaptarse a paisajes y hechos cotidianos a veces familiares, pero en varios casos desconocidos. La experiencia de enfrentar y experimentar lo ajeno contribuyó en gran parte a la representación real del judío errante, la metáfora que Jacobo Lerner y un sinnúmero de inmigrantes verdaderos encarnan (Erazo 178). La salida de Lerner de Rusia fue un esfuerzo por alejarse del destino que se le acercaba y buscar una vida mejor y próspera en Perú.

En Chepén, Jacobo se enamora de Virginia Wilson, una mujer provinciana, mestiza, católica, y de la clase media (*La vida a plazos* 73). El amor fue inesperado, y no cupo en el plan de Lerner para dejar Chepén después de unas buenas ganancias económicas, volver a Lima, y dirigir una vida judía muy rica en la Colonia. Dice: “Quedarse en Chepén significaba romper con el orden tradicional de su familia y de su raza, para dejarse caer sumisamente en el caos” (*La vida a plazos* 110). Cuando supo que iba a tener un hijo con Virginia, entonces, eligió guardar el secreto del embarazo, cerrar la tienda que operaba, e irse huyendo a la capital (*La vida a plazos* 109). Su salida rápida encendió en la familia Wilson un odio hacia él y la religión—la raza, como lo ven—que representó.

Hay varios contrapuntos literarios al personaje de Jacobo Lerner. Uno de los más destacados es Moisés Lerner, su hermano. Moisés inmigra al Perú después de Jacobo y rápidamente se hace parte de la comunidad judía de Lima. Además, es muy religioso, y su

aceptación en la comunidad se atribuye en gran parte a ser el rabino de una sinagoga prominente. La diferencia entre Moisés y Jacobo es que Moisés se asimila, no tanto a la comunidad peruana, sino a la comunidad judía dentro de ella. De hecho, los hermanos son antípodas del proceso de asimilación. Al llegar a ser el presidente de la sinagoga comunitaria, Moisés se convierte en la representación misma de la comunidad. Jacobo, por su parte, nunca se vuelve parte de la sociedad judía ni tampoco de la sociedad peruana: “En la esfera privada, Jacobo Lerner no llega a constituir una familia; es un personaje que transita entre mujeres, lugares, ocupaciones, desde comerciante hasta propietario de prostíbulo” (Nuriel 124). Las experiencias perpendiculares de los hermanos muestran que hacerse parte de la comunidad judía del Perú no depende de haberse incorporado a la comunidad peruana en su conjunto.

El otro contrapunto literario a Jacobo es Samuel Edelman, el director del boletín *Alma Hebrea*. Edelman también tiene un vínculo muy fuerte con la religión: es un estudiante muy ilustrado del *Talmud*, el libro de enseñanzas judías. Aunque Edelman goza de una posición respetada en la comunidad, su manera de hablar muestra una falta de conexión con la cultura local. Su castellano con acento y sintaxis polaca se ve fácilmente en su forma de narrar:

Dios gracias no tenía volver más, díjeme, me voy derecho Chiclayo ahora, díjeme, adiós este pueblo para siempre, por eso fui casa del viejo Wilson, porque era mi último viaje en pueblo. (*La vida a plazos* 39)

Para incorporarse en la comunidad judía de Lima, Edelman pudo esquivar el proceso de volverse parte de la comunidad peruana. Este aspecto de su transición va en contra a lo que sugiere Erazo:

En Perú, los inmigrantes judíos aprendieron el castellano rápidamente; entraron a trabajar a diversas clases de empresas (textiles, madereras para dar algunos ejemplos); se desempeñaron en diversos oficios; incursionaron en prósperos comercios... Hoy en día... reconocen la tranquilidad que en territorios peruanos han podido encontrar y, sin amargura, aprendieron a levantarse a base de puro esfuerzo, trabajo y mucho sacrificio. (Erazo 183)

Obviamente Edelman no aprendió rápidamente el castellano, y como resultado se puede inferir que tampoco se esforzó, ni trabajó, ni sacrificó mucho para conseguir su sitio en la comunidad—es decir, la comunidad judía, no la peruana—. Jacobo, en cambio, hace todo que puede para ser parte de la comunidad judía de Lima, pero por sus interacciones con el mundo de afuera, su esfuerzo es negado.

En *Tiempo al tiempo*, se ve el rechazo del mestizaje por parte de la comunidad judía. En *La vida a plazos de don Jacobo Lerner*, el mismo rechazo es visible en la recepción de Jacobo en Lima porque al presentarse en la capital, ya había tenido un hijo y lo había abandonado en Chepén. A través de su hijo, Efraín, se ve también el rechazo de los judíos por parte de la comunidad no judía del Perú, el cual es más o menos invisible en la experiencia de Marcos Karushansky¹². Junto con su padre, Efraín se desintegra de manera física y mental a causa de la falta de amor familiar. Sufre de mareos y delirios, y varias veces su salud se acerca a la muerte:

A la Virginia no le gustan mis mareos ni mis dolores de cabeza... Ahora casi siempre los tengo por la noche antes de acostarme; me vienen de repente sin ningún aviso... entonces me retuerzo en la cama del dolor, sofocando con las manos mis quejidos. (*La vida a plazos* 81)

Además, Virginia, su madre, lo acusa por querer morirse: “Se enfurece y me grita que no le importa que me muera si eso es lo que quiero” (*La vida a plazos* 81). La verdad, sin embargo, es que ella quiere que muera, para obviar el peso de la enfermedad de Efraín. El único que es capaz de amar al niño es Jacobo, quien no resuelve ver otra vez a su hijo hasta que su propio estado mental deteriora demasiado. Por último le pide a Samuel Edelman, una figura religiosa de la

¹² En el caso de Marcos, el rechazo es más por su otredad que por alguna identidad en particular. Efraín, en cambio, sufre justamente por ser judío. Los comerciantes de Chepén, su familia, y las personas que los rodean le achacan su herencia judía e intentan eliminar cada rasgo de ella.

comunidad, que vaya por su hijo a Chepén y que lo traiga a Lima. Edelman se niega, porque cree que es mejor que padre e hijo no se ven en sus estados deteriorados.

Efraín crece en una familia católica que se siente avergonzada por la herencia religiosa de su padre, y adoptan el discurso antisemita que relaciona al judaísmo con una enfermedad. La familia, sin embargo, es inconsistente en su concepción del aprieto. A veces, atribuyen la locura y los delirios de Efraín al aspecto religioso del judaísmo. Su tía Francisca hace que Efraín lea el catecismo cada noche, un tipo de exorcismo que intenta remover el judaísmo de su sobrino (*La vida a plazos* 20). En este sentido, la aflicción judía de Efraín es la última memoria de Jacobo, una memoria que intentan obviar. Otras veces, la familia culpa a la herencia de sangre judío por la creciente locura de Efraín, como dice el abuelo: “Esto debe de ser cosas de judíos, porque en mi familia jamás se dieron estas enfermedades tan extrañas” (*La vida a plazos* 85). El sufrimiento se transforma entonces de una memoria familiar a una aflicción incurable. Finalmente, su desintegración propulsada por el rechazo acaba en un estupor psicótico en las últimas páginas de la novela.

En suma, el judaísmo de Efraín, sea por la parte religiosa o la heredada, es la fuente de una otredad insuperable para su familia no judía. El comentario de Goldemberg es claro: fuera de una comunidad de correligionarios, las dificultades de ser judío en Perú son insuperables. Junto con el rechazo de Jacobo, el mensaje de Goldemberg a su comunidad es grave. La comunidad judía de Lima (en la época representada en la ficción por Goldemberg) es tan cerrada que la interacción con la comunidad indígena resulta en la ruptura completa con la Colonia judía. Además, el individuo judío rechazado de ella es sometido a la destrucción total infligida por la sociedad peruana a causa de la afiliación y herencia judía. En otras palabras, la existencia judía en Perú afuera de la comunidad de Lima es imposible.

La desintegración física de Jacobo Lerner es un resultado directo de su no integración en la comunidad judía de Lima. Mientras que se ve la desaparición de Marcos Karushansky en *Tiempo al tiempo*, la descomposición de Lerner y finalmente su muerte psicótica demuestra la fuerza de la unidad de la comunidad judía de Lima: ser judío y no caber en ella acaba en la destrucción del individuo. Además, la desintegración paralela de Efraín es un indicio de un problema parecido en el resto del Perú. La aflicción de Efraín, que es esencialmente una falta crónica de comprensión y amor, es atribuida a su herencia judía. Por lo tanto, Efraín es cada vez más odiado, y su desintegración física y mental se hace cada vez más profunda.

De la desintegración en la literatura de Goldemberg se puede sonsacar dos ideas claves. Primero, que el judaísmo, en sus partes culturales, religiosas, y biológicas, no tiene un rol subordinado en la formación de la identidad judía. Dentro de cada personaje judío en *Tiempo al tiempo* y *La vida a plazos de don Jacobo Lerner* hay una conexión resuelta a la Colonia judía, y verdaderamente muy poca conexión a la identidad peruana. Este último punto es visible en el rechazo completo de los individuos judíos con la herencia mestiza; de allí el rechazo a los personajes Marcos Karushansky en *Tiempo al tiempo* y Efraín Wilson en *La vida a plazos de don Jacobo Lerner*, y de los que han explorado una convivencia más íntima con otros pueblos (Jacobo Lerner). Esto nos trae a la segunda idea clave: que sin la aceptación de los “demás”, la comunidad judía del Perú no va a poder apoyarse frente a la creciente tendencia a romper la división entre identidades dispares. Hay una paradoja dentro de la Colonia que cede el paso al rechazo de Efraín por su sangre mestiza mientras en la novela e históricamente se promueven movimientos internos de naturalizarse peruano: “Venimos con la intención de formar nuestros hogares aquí y, por consiguiente, debemos adoptar la ciudadanía del país que nos presta albergue. ¡NATURALICESE PERUANO!” (*La vida a plazos* 147).

Isaac Goldemberg presenta a sus lectores una doble crítica, tanto a la comunidad judía como la indígena, las dos comunidades en que él mismo creció. Ambas son culpables de la marginalización y de crear estereotipos la una hacia la otra. En las dos novelas aquí analizadas, el “otro” cambia mientras la narración se mueve entre los judíos y los indígenas; los protagonistas, sin embargo, son el “otro” para todos. Marcos Karushanksy, por su identidad parcialmente indígena, no aprovecha del mestizaje como si hubiera sido un judío criollo, dado que el Perú es un país donde la raza ancestral andina siempre ha sido marginalizada (Valdera 73). La formación de una identidad nacional entonces es el producto de la ignorancia sistemática de la historia y herencias andinas (indígenas) del país. Los judíos del Perú han escapado la desgracia del olvido y del prejuicio tanto por ser mayormente blancos como por estigmatizar la ruptura de las paredes de su burbuja comunitaria.

La tendencia cerrada de la comunidad en la época sobre la que escribe Goldemberg se ve claramente en las pausas periodísticas del semanario *Alma Hebrea* dentro de *La vida a plazos de don Jacobo Lerner*. En ellas, el enfoque se da más en las presentaciones de obras teatrales que tratan la experiencia judía en yiddish que en los cambios políticos, como el golpe militar por Luís Sánchez Cerro en 1930, lo que definió las vidas de muchos peruanos en esa época. La comunidad judía es tan cerrada, tan desconectada, que no reacciona con este abrupto raptó de poder. Se ve aún más claro en el rechazo comunitario de Jacobo Lerner por su relación con Virginia, y le negación absoluta de parte de algunos de dejar entrar a Efraín en sus casas¹³ (*La vida a plazos* 174). La adopción de la comunidad judía de esta visión de la peruanidad, como describe Goldemberg desde su propio espacio de mestizaje judío-andino, quizás representa un

¹³ En una divulgación particularmente chocante, Sara Lerner, la cuñada de Jacobo, refleja: “Tamaña locura ir a hacerle un hijo a una india, que yo no lo voy a dejar que entre en mi casa. ¿Qué me voy a hacer con un muchacho que ni siquiera es de los nuestros?” (*La vida a plazos* 174).

mecanismo de defensa contra la hegemonía criolla del país. Los judíos tuvieron que separarse de otras minorías para asegurarse de que ellos también no se convertirían en el enemigo cultural. Esta decisión quizás salvó a la comunidad judía, pero seguramente presentó dificultades para individuos como Marcos Karushansky y Efraín Wilson, además de los individuos conectados a ellos, Yehuda Karushansky y Jacobo Lerner, cuyas experiencias son mestizas de una manera u otra.

APENDICE

Perspectivas modernas: la creación de un futuro judío en Lima

Además de una exploración literaria, una investigación de la identidad judía de América Latina llama a una comprensión de los procesos de negociación y transculturación en sus iteraciones actuales. Como las historias judías en las novelas aquí exploradas se centran primariamente en comunidades del siglo XX, el estudio de una de estas comunidades hoy en día sirve para completar el retrato que las novelas comienzan. En adición, una investigación antropológica ayuda a detallar las experiencias cotidianas que no necesariamente aparecen en la escritura.

Durante una semana en enero del 2020, realicé quince horas de entrevistas con varios miembros de la Colonia judía peruana. Las personas entrevistadas fueron muy distintas entre sí: desde dirigentes de centros comunitarios a sus socios, rabinos y miembros adheridos a la congregación, hasta administradores del León Pinelo y graduados recientes del colegio. Cada uno me ofreció su perspectiva sobre la existencia judía en Lima: los aspectos positivos, las dificultades, y los deseos que tienen para el futuro. Sería descuidado decir que gracias a estas perspectivas ahora soy capaz de definir la experiencia judía de América Latina, ni del Perú; sino que esta investigación contribuye al reconocimiento de los pensamientos modernos que ocupan las mentes que forman colectivamente la comunidad judía contemporánea de Lima.

Lo que se ha construido en Lima es la oportunidad de dirigir una vida judía completa, valiosa, y significativa. La Colonia actual tiene: tres sinagogas de origen y práctica distintas; el colegio judío León Pinelo; un club deportivo; un Beit Jabad; un programa de enriquecimiento judío para estudiantes; un *bikur*, o vivienda de residencia asistida; y nuevamente el primer restaurante *kosher* de Perú. Todos, desde los jóvenes hasta los mayores, se sienten muy

conectados no solamente a su comunidad sino también a su religión y la comunidad judía mundial.

Los tres autores judíos aquí estudiados cubren un espectro de relaciones entre la identidad judía y la nacional. Eduardo Halfon crea un protagonista cuya relación con su religión está siempre atormentada, pero explora con interés en *Duelo* las historias y las realidades de su país, Guatemala. Alejandra San José, la protagonista de Achy Obejas en *Days of Awe*, intenta descubrir desde su posición lejana en Chicago sus conexiones con Cuba y el judaísmo a la vez. En los textos de Isaac Goldemberg, los protagonistas son rechazados por todos los que pertenecen a uno de los dos pueblos que constituyen sus identidades. Al principio, temía preguntar: ¿te consideras un judío peruano, o un peruano judío? En otras palabras, la pregunta pide que el sujeto elija una identidad primaria y una secundaria.

Empujado por mi ardiente interés en las posibles respuestas, planteé la pregunta una y otra vez. Y, una y otra vez, recibí la misma respuesta: “me considero judío primero, y luego peruano.” Los judíos de Lima tienen una doble misión. Primero, la de asegurar la existencia de un futuro judío. Segundo, y en muchos casos en un segundo plano, mantener y apoyar la comunidad que se ha formado en Perú. Cada uno de los entrevistados tenía sus propias razones para seguir la misma decisión, pero el hilo conector entre todos es un sentimiento de obligación. Me parecía que cada uno veía para sí mismo un rol importante en la comunidad judía, pero menos en la comunidad nacional. Como resultado, oí varias veces: mientras que el Perú es un país bonito, acogedor, con libertades civiles y religiosas y sus propias ventajas, estos individuos dirían lo mismo si se encontraran en Costa Rica, Estados Unidos, o España. Es decir, si todavía podían dirigir una valiosa vida judía.

Esta afirmación nos acerca a las perspectivas conflictivas de la comunidad hacia su estado actual y su futuro. Muchos líderes de la comunidad demostraron su preocupación por la tendencia creciente de graduados del colegio León Pinelo a irse del Perú y explorar el mundo. Para estos líderes, la comunidad es una entidad construida sobre años de esfuerzos y sacrificios, en lo profundo de la diáspora judía, y como resultado, sus miembros deben tener una obligación a asegurar su sobrevivencia. Esta tendencia hacia el éxodo de muchos jóvenes, entonces, presenta un peligro directo a la comunidad.

Por otra parte, los estudiantes, muchos de sus parientes, e incluso algunos dirigentes del León Pinelo, ven en esta exploración una oportunidad imperdible. Si se les ofrece a estos jóvenes una educación de primera categoría en castellano, hebreo, e inglés, las oportunidades de conectarse con otros judíos—todo como parte del currículo del León Pinelo—, ¿cómo se les puede negar la oportunidad de explorar el mundo? Lo importante, sin embargo, es que busquen una comunidad que enriquezca su experiencia judía.

De manera interesante, algunas figuras de la comunidad no veían ningún problema actual en la misma. Desde su perspectiva, la comunidad es sana, aún está floreciente, y no hay razones de qué preocuparse. Asocio esta perspectiva con la de estar desfasado, en muchas maneras, de la comunidad, lo cual es típicamente un resultado de opiniones y creencias conservadoras. En un sentido, es el mismo problema que reconoció el escritor Isaac Goldemberg, pero al revés: aunque estos individuos están muy conectados a la religión judía, incluso siguen cada ley de la *Torá* al pie de la letra, no encajan completamente con la comunidad judía de Lima porque sus prácticas son demasiado estrictas u ortodoxas. Quizás esta subcultura conservadora tiene su ventaja: no preocuparse por las expresiones más laicas, en su opinión, del judaísmo, le permite limitar su concepción de la Colonia a la subcultura misma que, a pesar de los asuntos de interés de los

demás, puede estar en florecimiento. Es una inversión fascinante de la advertencia de Goldemberg.

No obstante sus asuntos actuales, es seguro que la experiencia judía de Lima está conectada, no solamente a las raíces judías, sino que también dentro de sí misma. En solamente siete días cortos, conocí lo que me pareció la mitad de los tres mil judíos de la comunidad. Me ayudó que casi todos vivían en dos barrios contiguos, pero después de cada entrevista me fui con tres contactos más de gente que se disponía a ayudarme con la investigación. Los adultos conocen a los estudiantes desde su nacimiento, los mayores hablan a menudo por Whatsapp con sus rabinos, y los administradores de los centros comunitarios se graduaron en la misma clase del León Pinelo. La conexión visible en esta comunidad es impresionante, y como resultado, es muy difícil imaginarse un futuro que no incluya un fuerte conjunto judío en Lima.

Aunque mi investigación sobre la comunidad judía de Lima actual ocupa pocas páginas en el estudio completo, mis experiencias y descubrimientos han influido profundamente en las exploraciones, las preguntas, y las ideas claves del análisis literario para estos tres capítulos. Doy gracias a cada individuo que conocí en Lima y que me ofreció una acogedora bienvenida, una conversación iluminante, o una historia personal difícil. Para mí, esta experiencia será siempre un recuerdo de su hospitalidad.

BIBLIOGRAFIA

- Boyarin, Daniel y Jonathan Boyarin. "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity." *Critical Inquiry*, vol. 19, no. 4, 1993, pp. 693–725. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1343903. Consultado 18 mar. 2020.
- Clifford, James. "Diasporas." *Cultural Anthropology*, vol. 9, no. 3, 1994, pp. 302–338. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/656365. Consultado 16 mar. 2020.
- Comunidad Judía de Guatemala. "La voz de la Comunidad Judía de Guatemala." *Yad VaShem*, <https://www.yadvashem.org/es/education/educational-materials/lesson-plans/educational-program/guatemala.html>. Consultado 28 feb. 2020.
- Erazo, Patricia Cadenas. "Semblanza judía. Historias de judíos en torno a la inmigración al Perú." *Letras (Lima)* 81.116 (2010): 177-186.
- "Family: Mayan." *Glottolog*, <https://glottolog.org/resource/languoid/id/maya1287>. Consultado 27 feb. 2020.
- Goldemberg, Isaac. *Tiempo al tiempo*. Ediciones del Norte, 1984.
- Goldemberg, Isaac. *La vida a plazos de don Jacobo Lerner*. Ediciones del Norte, 1980.
- Goldemberg, Isaac. Entrevista por Eduardo Corrales. "Mi obra habla más de los peruanos que de los judíos." *Crónicas*, oct. 2005. https://andes.missouri.edu/andes/cronicas/eco_isaac.html. Consultado 26 abr. 2020.
- Goldemberg, Isaac. Entrevista por Benito Pastoriza Iyodo. "A Journey to the Primal House: a Conversation with Isaac Goldemberg." *Literal Magazine*, apr. 2005. Consultado 2 mayo 2020.
- Halfon, Eduardo. *Duelo*. Barcelona, Libros Asteroide, 2017.
- Halfon, Eduardo. *Monasterio*. Barcelona, Libros Asteroide, 2014.
- Halfon, Eduardo. Entrevista por Ana Mendoza. "Eduardo Halfon: 'La ansiedad de vivir es algo muy judío.'" *Zenda*, 27 jun. 2018, <https://www.zendalibros.com/eduardo-halfon-la-ansiedad-vivir-algo-judio/>. Consultado 26 feb. 2020.
- International Religious Freedom Report for 2012. "Informe Internacional de 2012 Sobre la Libertad de Culto: Guatemala." Departamento del Estado de los Estados Unidos: Bureau de Democracia, Derechos Humanos y Labor. 2012, <https://gt.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/253/2017/04/2012-Religious-Freedom-Report-Guatemala.pdf>. Consultado 23 feb. 2020.
- "Isaac Goldemberg." *City University of New York (CUNY)*. <http://www.hostos.cuny.edu/oa/>

- igoldenberg.htm. Consultado 28 abr. 2020.
- Iyodo, Benito Pastoriza. "A Journey to the Primal House: A Conversation with Isaac Goldemberg." *Literal Magazine*, vol. 2, apr. 2005. <http://literalmagazine.com/a-journey-to-the-primal-house-a-conversation-with-isaac-goldemberg/>. Consultado 25 abr. 2020.
- LaCapra, Dominick. "Trauma, Absence, Loss." *Critical Inquiry*, vol. 25, no. 4, 1999, pp. 696–727. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1344100. Consultado 28 feb. 2020.
- LaCapra, Dominick. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. E-book, Ithaca: Cornell University Press, 1994, <https://hdl.handle.net/2027/heh.04881>. Consultado 28 feb. 2020.
- "Las cifras del Censo en Guatemala: una oportunidad para el desarrollo del país." *UNFPA (Fondo de Población de las Naciones Unidas)*, 15 oct. 2019. <https://lac.unfpa.org/es/news/las-cifras-del-censo-en-guatemala-una-oportunidad-para-el-desarrollo-del-pa%C3%ADs>. Consultado 22 feb. 2020.
- "Mourning." *Kirkus Reviews*, vol. 86, no. 7, 2018, p. 290. <https://www.kirkusreviews.com/book-reviews/eduardo-halfon/mourning/>. Consultado 27 feb. 2020.
- Nuriel, Patricia. "Diáspora y mestizaje en las novelas de Isaac Goldemberg." *Cuadernos del CILHA* 9.10 (2008): 117-130. Consultado 24 abr. 2020.
- Obejas, Achy. *Days of Awe*. Ballantine Books, Nueva York, 2001.
- Obejas, Achy. Entrevista por Gregg Shapiro. "In 'AWE': Achy Obejas on her new work." *Windy City Times*, 8 ago. 2001. <http://www.windycitymediagroup.com/gay/lesbian/news/ARTICLE.php?AID=24273>. Consultado 14 abr. 2020.
- Obejas, Achy. Entrevista por Lisa Page. "Achy Obejas: In Deeper Waters." *Origins Journal*, N.D. <http://www.originsjournal.com/interviews-obejas>. Consultado 16 mar. 2020.
- Padura, Leonardo. *Herejes*. Tusquets Editores, Barcelona, 2013.
- Padura, Leonardo. Entrevista por Ginés J. Vera. "Herejes, entrevista a Leonardo Padura." *La Gonzo Magazine*, 21 oct. 2013, <http://www.lagonzo.es/literatura/herejes-entrevista-a-leonardo-padura/>. Consultado 8 mar. 2020.
- Piczenick, José Luís. "Perú. El sentir judío en lo más profundo de su tierra." *eSefarad*, 24 ago. 2009, <https://esefarad.com/?p=5376>. Consultado
- Santa Biblia*. Versión Reina-Valera, 2009.

Schnessel, Silvia. "La isla dentro de una isla: la historia judía de Cuba". *Enlace Judío*, 3 ene. 2018, <https://www.enlacejudio.com/2018/01/03/isla-historia-judia-cuba/>. Consultado 20 mar. 2020.

United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C. "Voyage of the St. Louis". *Holocaust Encyclopedia*, jun. 2016. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/voyage-of-the-st-louis>. Consultado 9 mayo 2020.

Velarde, Carlos Vela. "Mestizaje y etnicidad en la construcción de la identidad cultural en el Perú." *La Vida & la Historia* 3 (2014): 70-85.

Wolfenzon, Carolyn. "Herejes de Leonardo Padura: una crítica al libre albedrío en Cuba". *A Book About Padura's Work*, editado por Agustín Prado, venidero 2021, pp. 1-20.

"3000 judíos profesan su fe en Lima, Iquitos y Cusco." *Diario Correo Perú*, 15 feb. 2015, <https://diariocorreo.pe/peru/3000-judios-profesan-su-fe-en-lima-iquitos-y-cusco-565251/?ref=dcr>. Consultado 1 mayo 2020.

Un comentario sobre las citaciones en el texto: en varias secciones de este proyecto el texto se refiere a novelas diferentes en sucesión rápida, y cambia entre ellas regularmente. Para mantener la claridad, rompo brevemente con las reglas de MLA e incluyo el título de la novela en vez del nombre del autor. Además, los entrevistados permanecerán anónimos, y por lo tanto no habrá entradas para ellos en la bibliografía. Otramente, las citaciones siguen el formato de MLA.