

9

REVISTA



REVISTA
IBEROAMERICANA DE
PENSAMIENTO, CULTURA
Y EDUCACIÓN JUDÍA

Editorial

Ethel Barylka
Maalé Adumim, Israel

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista

Luis Sokol Mischne
CDMX, México

Entre el spectare y el respectare: la tradición judaica ante los desafíos éticos y educativos en la era digital

Felipe Canterji Gerchman
Porto Alegre, Brasil

Ruidos en la traducción: algunos dilemas en la transcripción del texto del Éxodo

Daniel Colodenco
CABA, Argentina

Un siglo de Yo y Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber a través del arte

Jesica Berman y Emilce Rosenberg
CABA, Argentina



ISSN 3079-9287

¿Qué ha pasado con los valores humanistas de la tradición judía?

Daniela Chiprout de Aparicio
Barcelona, España

El shofar del Cáucaso

Max Lashak
Houston, EE. UU.

Violencia y verdad del texto: Sarah Kofman y la suplantación

Alexánder Hincapié García
Envigado, Colombia

El difícil arte de rescatar la historia de las comunidades de Argentina

Walter Adrián Duer
CABA, Argentina

Entrega literaria - NOAJ: "El extranjero"

Sergio Chejfec

Milta N° 9

Agosto 2026 - Av 5786

Revista Iberoamericana
de Pensamiento, Cultura
y Educación Judía.

EDITORIAL

Ethel Barylka (Maalé Adumim, Israel)



SOBRE LA AUTORA

Ethel Barylka. Directora de la Revista Milta. Profesional en el área de la educación judía. Cursó sus estudios en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en Filosofía y Literatura Hebrea y su Maestría en el Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la misma universidad. Terminó sus estudios de Procuración de Justicia ante Cortes Rabinicas en las Instituciones de Or Torá Stone en Jerusalén. Es profesora en el Centro Melton de Educación Judía de la Universidad Hebrea de Jerusalén y del Centro Académico Herzog. Fue coordinadora y directora de diversos proyectos educativos en el ámbito judío latinoamericano. En varias oportunidades realizó tareas educacionales en México, Brasil, Uruguay, Chile, Argentina y España; y fue docente en diferentes instituciones académicas de Israel. Creadora y directora del proyecto «Mujer y Judaísmo» – www.mujieryjudaismo.com. Es autora de: *Judaísmo en Femenino* (2018), *Apuntes sobre la identidad judía postmoderna* (2002) y *El desafío de la Realización – Historia del Hanoar Hatzioni* (1989).

En la tradición judía, la palabra —*Milta en arameo*— no es sólo un vehículo de comunicación, sino una fuerza creadora y moral. La realidad comienza con el Verbo, y esa concepción inaugura una ética profunda: hablar es actuar. Cada frase pronunciada modela vínculos, altera percepciones y deja huellas en el tejido social. Por eso, la libertad de expresión no puede ser entendida únicamente como un derecho individual, sino como una forma de poder que exige conciencia, responsabilidad y disciplina.

Ya en el Talmud aprendimos de Hilel y Shamai¹ que una disputa en aras de la búsqueda de la verdad es legítima, mientras que aquella que busca tan solo disentir para provocar o desvalorizar no tiene justificación. Esta tradición que celebra el derecho a hablar también exige la capacidad de escuchar. En *Pirké Avot* 4:1, Ben Zoma formula una definición que desafía los modelos contemporáneos de sabiduría: “¿Quién es sabio? El que aprende de todos”.

La libertad de expresión no se agota en la protección de la palabra, sino que incluye la apertura a la complejidad, la disposición a recibir lo que el otro aporta y la humildad para reconocer que ninguna voz agota la verdad. Una sociedad que protege el derecho a hablar pero desprecia el deber de escuchar no es verdaderamente libre.

Aunque parezca sencillo, esto exige detenerse y respirar hondo para aceptar que quien piensa distinto también lo hace desde su compromiso sincero con la verdad y la honestidad intelectual.

Ese ejercicio es el que nos habla de la vitalidad del judaísmo y de que existen entre nosotros muchos preocupados y ocupados con el pasado, el presente y el futuro de nuestro pueblo. Frente a una era digital que nos empuja a la exposición total, reivindicamos esa distancia ética que preserva la dignidad del otro. No buscamos respuestas cerradas, sino ofrecer un espacio donde la relación se constituye en el encuentro.

En este proyecto, cada autor es responsable de su opinión, y cada lector es invitado a ejercer responsablemente la escucha activa que la tradición considera indispensable para la sabiduría.

La libertad de expresión, desde el prisma judío, no es un permiso para decir cualquier cosa, sino una invitación a hablar —y escuchar— de manera que el mundo sea un poco más luminoso que antes de hacerlo.

En cada edición volvemos a descubrir que la apuesta por la cultura, el conocimiento y el intercambio de ideas es acertada.

Continuamos transitando el camino “porque pensamos en los asuntos judíos y concebimos que lo judío debe vivirse en el encuentro con el otro, por medio de la palabra”, tal como lo dijimos en nuestra primera aparición.

¹ Mishná, Pirkei Avot 5:17 «Toda disputa que es en aras del Cielo (sobre la búsqueda de la verdad) al final perdurará; pero la que no es en aras del Cielo, al final no perdurará. ¿Cuál es una disputa en aras del Cielo? La disputa de Hilel y Shamai...»

ÍNDICE

2

Editorial

Ethel Barylka
Maalé Adumim, Israel

6

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista

Luis Sokol Mischne
CDMX, México

15

Entre el spectare y el respectare: la tradición judaica ante los desafíos éticos y educativos en la era digital

Felipe Canterji Gerchman
Porto Alegre, Brasil

21

Ruidos en la traducción: algunos dilemas en la transcripción del texto del Éxodo

Daniel Colodenco
CABA, Argentina

28

Un siglo de Yo y Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber a través del arte

Jesica Berman y Emilce Rosenberg
CABA, Argentina

36

¿Qué ha pasado con los valores humanistas de la tradición judía?

Daniela Chiprout de Aparicio
Barcelona, España

44

El shofar del Cáucaso

Max Lashak
Houston, EE. UU.

52

Violencia y verdad del texto: Sarah Kofman y la suplantación

Alexánder Hincapié García
Envigado, Colombia

59

El difícil arte de rescatar la historia de las comunidades de Argentina

Walter Adrián Duer
CABA, Argentina

63

Entrega literaria - NOAJ: "El extranjero"

Sergio Chejfec

Directora y Editora: Ethel Barylka – Israel
Asistente de edición: Yanina Grinberg – Israel

Consejo Editorial:

Emilio Betch – México
Meir Bunytow – México
Silvia Cherem – México
Daniel Colodenco – Argentina
Laura Fainstein – Argentina
Liora Gomel – Argentina
Raquel Markus-Finckler – Venezuela
Aliza Toker – Argentina
Eduardo Torres – Israel

Comité asesor

Yerahmiel Barylka – Israel
Tomás Freund – Brasil
Estela Kalinsky – Argentina
Marcos Metta Cohen – México
Alberto Senderey – Israel

Diseño Gráfico: Pamela Sadras – Argentina

Website: Tamara Patrich – Argentina

Dirección: Hagavish 4, Maale Adumim, Israel

ABSTRACTS

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista

Luis Sokol Mischne (CDMX, México)

La articulación contemporánea del discurso antisionista radical suele estructurarse mediante mecanismos inconscientes de persecución colectiva. A través de la hipótesis antropológica del chivo expiatorio de René Girard, se examina cómo la polarización geopolítica reduce conflictos multifactoriales a binarios morales absolutos, legitimando violencias contra inocentes bajo la promesa de restaurar un orden previo. Frente a esta gramática sacrificial que anula la alteridad y clausura el diálogo, se propone una revisión conceptual que diferencie la crítica política legítima de la exclusión identitaria. Finalmente, la ética del perdón puro de Vladimir Jankélévitch emerge como una alternativa inestable para interrumpir dicha violencia sistémica.

Entre el *spectare* y el *respectare*: la tradición judaica ante los desafíos éticos y educativos en la era digital

Felipe Canterji Gerchman (Porto Alegre, Brasil)

Este artículo analiza los desafíos éticos y educativos planteados por la cultura digital contemporánea a partir del diálogo entre la filosofía de Byung-Chul Han y la tradición judaica. Se parte de la crítica a la lógica de la exposición permanente, que tiende a disolver la alteridad y la privacidad, para investigar cómo valores judaicos como el recato, el límite y la responsabilidad mutua pueden ofrecer una contraposición significativa. En este contexto, la educación judaica se presenta como espacio privilegiado para la elaboración de estas tensiones, no como transmisión de respuestas prontas, sino como formación de sujetos capaces de reflexionar críticamente sobre la relación entre visibilidad y resguardo en la era digital.

Ruidos en la traducción: Algunos dilemas en la transcripción del texto del Éxodo

Daniel Colodenco (CABA, Argentina)

Traducir el *Éxodo* implica transitar el complejo límite entre exégesis y fidelidad filológica. Bajo la influencia de Henri Meschonnic, este artículo propone «taamizar» la traducción: recuperar el ritmo, la prosodia y el «sabor» del hebreo original frente a la pérdida de sentido de las versiones conceptuales clásicas. A través del análisis de términos como *Mishkán* (Morada), *kaporet* (cubierta) y la raíz *avd* (servir/rendir culto), el autor examina las tensiones entre la literalidad y la accesibilidad contemporánea. Se justifican así las transliteraciones directas de vocablos complejos como *Keruvím* o *tejashím*, devolviendo al lector del siglo XXI la riqueza semántica y teológica original.

Un siglo de *Yo y Tú*: una revisión del pensamiento de Martin Buber a través del arte

Jesica Berman y Emilce Rosenberg (CABA, Argentina)

En 2023 se cumplieron cien años del ensayo de Martín Buber, “Yo y tú” (1923) y para aquella ocasión hemos creado conjuntamente una exhibición de fotos vinculada a los conceptos importantes de este libro, pudiendo además, reflexionar sobre el arte como recurso para transmitir ideas y nuevas observaciones en temáticas referidas a la naturaleza. Partiendo de la muestra fotográfica que realizamos en el 16° Día Limud 2023 (Colegio Tarbut) “*Un siglo de Yo y tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte*” tenemos como objetivo dar a conocer nuestro trabajo indagando y transmitiendo las visiones de autores judíos humanistas en relación a la naturaleza.

¿Qué ha pasado con los valores humanistas de la tradición judía?

Daniela Chiprout de Aparicio (Barcelona, España)

Este artículo analiza la profunda crisis contemporánea de los valores éticos y humanistas del judaísmo frente al impacto devastador del conflicto en Gaza. A partir de una relectura de la tradición talmúdica del límite y la compasión, la autora cuestiona cómo la memoria del trauma histórico y la absolutización de la seguridad estatal han derivado en un nacionalismo identitario excluyente. Apoyándose en el psicoanálisis, la filosofía de Levinas y el pensamiento de Arendt, el texto examina el uso del poder político y la deshumanización del otro, proponiendo una resistencia moral que recupere la responsabilidad universal hacia el prójimo.

El shofar del Cáucaso

Max Lashak (Houston, EE.UU.)

En 1985, un joven judío mexicano emprende una misión clandestina en la Unión Soviética para contactar a los *refuseniks*, judíos perseguidos por el régimen bolchevique que anhelaban emigrar a Israel. En las remotas tierras del Cáucaso conoce a Sasha, un líder espiritual autodidacta y un verdadero héroe anónimo. Este emotivo relato autobiográfico narra el peligro del espionaje de la KGB, la profunda resistencia cultural en Tbilisi y el momento en que un shofar con tres siglos de historia familiar —símbolo de libertad y resiliencia— cruza las fronteras soviéticas para sonar en libertad.

Violencia y verdad del texto: Sarah Kofman y la suplantación

Alexánder Hincapié García (Envigado, Colombia)

Este trabajo se apoya en una hipótesis productiva que se extrae de la obra de Sarah Kofman. En la perspectiva de Nietzsche, es humano, *demasiado humano*, el procedimiento interpretativo a través del cual un texto es suplantado por un texto

otro para eludir su violencia y verdad. En un primer momento, el trabajo se centra en san Pablo (Pablo de Tarso), presentándolo como la figura paradigmática de la suplantación. En un segundo momento se cuestiona la suplantación en la ciencia humana, una especie de traición a la honestidad intelectual, a propósito del análisis político en torno al conflicto árabe-israelí. Para finalizar, en un tercer momento se expone la práctica de lectura de un texto de Sarah Kofman en una *inofensiva* aula universitaria.

El difícil arte de rescatar la historia de las comunidades de Argentina

Walter Adrián Duer (CABA, Argentina)

Secretos, omisiones, papeles perdidos y entrevistados reticentes transforman lo que a *priori* debería ser una tarea intelectual en una película de aventuras. A pesar de todo, la escritura de libros que cuentan la historia de las comunidades judías de la diáspora o que rescatan biografías de sabios y rabinos pioneros es una tarea fundamental para dar trascendencia a estas entidades, muchas de las cuales ya son centenarias, y combatir el olvido.

Entrega literaria de NOAJ: “El extranjero”

Sergio Chejfec

Se presenta una entrega literaria originalmente publicada en la revista NOAJ, en la que Sergio Chejfec examina, desde una perspectiva íntima y familiar, el duelo de un hijo y su madre ante la muerte de Ernesto. A través de la reconstrucción de las costumbres cotidianas en el hogar y las visitas rituales al cementerio, se entrelazan la herencia judía, el desarraigo y la obsesión por el viaje idealizado mediante la lectura minuciosa de mapas. La narrativa desplaza la noción tradicional de frontera hacia una vivencia psicológica y espacial, configurando una melancólica reflexión sobre la memoria, la alteridad y la extranjería como condición existencial en la modernidad.

Los artículos y opiniones publicados en esta revista son responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la postura de la editorial. Todo el material está protegido por derechos de autor.

La lógica sacrificial dentro del discurso antisionista

Luis Sokol Mischne (CDMX, México)



SOBRE EL AUTOR



Luis Sokol Mischne (Ciudad de México, 1991) es escritor, traductor y editor. Estudió Comunicación en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y cuenta con una maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia por el Colegio de Saberes. Ha colaborado en proyectos editoriales, curatoriales y de traducción, incluyendo trabajos para el Museo Tamayo y ONDA MX. Es autor de *Adiós* (Textofilia, 2021) y *Sin consigna imperativa* (Niñodown, 2022); actualmente es doctorando en Saberes sobre Subjetividad y Violencia, donde desarrolla una investigación sobre la violencia, los mecanismos de sacrificio y las narrativas mediante las cuales damos sentido al conflicto.

... la no-violencia, al renunciar a combatir, es pura negatividad abstencionista y simple fachada exterior, comportamiento privativo, dulzura intransitiva, mientras que el perdón, al mirar a los ojos la ipsidad extraña, posee un alma intencional.

Jankelevitch, El perdón P202

El presente trabajo consta de diez fragmentos en los que se desarrolla la tesis de que el discurso antisionista contemporáneo se sostiene sobre una estructura análoga a lo que René Girard denominó la lógica sacrificial. Es decir, la idea de que, al expulsar a un chivo expiatorio —en este caso, el sionista en general—, se restaurará un orden previo considerado legítimo.

Esta lógica, además de ser falsa según se argumentará a lo largo del ensayo, tiene como resultado la legitimación y justificación de violencias dirigidas contra personas inocentes que tienen poca o ninguna injerencia en el conflicto árabe-israelí. En ocasiones, estas violencias, incluso cuando son mortales, son vistas por sectores del movimiento antisionista como motivo de celebración, pues para quienes se encuentran inscritos en dicha lógica la violencia posee un carácter redentor y restaurador, y la resistencia armada aparece como un medio para restablecer el orden perdido.

Sin embargo, el trabajo no se limita al diagnóstico. Da un paso más e intenta proponer una salida ética a partir de la reflexión sobre el perdón desarrollada por Vladimir Jankélévitch. Se trata de una salida frágil, inestable y casi imposible. No obstante, para efectos prácticos, parece ser una de las pocas alternativas que no reinciden en la lógica sacrificial como mecanismo de resolución de conflictos.

Es importante señalar que, por razones de espacio, el presente ensayo ha debido dividirse en dos entregas. La primera, que el lector tiene ahora en sus manos, comprende los cinco primeros fragmentos. En ellos se desarrolla el diagnóstico antes mencionado y se concluye con una distinción entre algunos términos que hoy parecen confundirse con frecuencia: por un lado, el antisionismo y la crítica al Estado de Israel; por el otro, la causa palestina y los movimientos propalestinos.

La segunda entrega reúne los fragmentos VI al X. Comienza con una nota confesional en la que yo, como autor, reconozco no

estar completamente fuera de la lógica que denuncio, por tratarse de una estructura tan humana como el hombre mismo. En esos fragmentos se completa el diagnóstico y se introduce la reflexión de Jankélévitch, quien propone una salida ética frente a un mundo organizado en torno a la producción periódica de chivos expiatorios.

Asimismo, y por las mismas limitaciones de espacio ya mencionadas, algunas notas han sido reducidas o suprimidas. Con todo, el presente texto conserva su estructura e integridad argumentativa, y confiamos en que el lector podrá comprender sin dificultad cuanto aquí se expone.

El discurso antisionista radical contemporáneo presenta una estructura reconocible.[1] No se trata de una posición política uniforme ni de un movimiento homogéneo, sino de una gramática que tiende a reproducirse con independencia de quién la enuncie: la construcción de un culpable colectivo absoluto, la clausura anticipada del diálogo, la justificación de la violencia [2] como restauración de un orden previo, y la conversión de la indignación moral en certeza que ya no admite mediaciones ni matices.

Esta gramática puede observarse empíricamente [3]: en el hostigamiento a personas por su nacionalidad o identidad, en

consignas y declaraciones públicas que, en algunos casos, han sido interpretadas como justificación o celebración de ataques contra civiles, en la tendencia, presente en ciertos sectores del activismo contemporáneo, a deslizar la crítica política hacia formas de deslegitimación total del adversario. No es una exageración ni una caricatura: es una tendencia documentable dentro de ciertos sectores del activismo contemporáneo, distinta —conviene subrayarlo desde el inicio— de la crítica legítima al sionismo o del apoyo a la causa palestina.

Lo que sigue es un intento en dos momentos de examinar la lógica que sostiene esa gramática, no para descalificar una causa, sino para entender por qué ciertos discursos que se presentan como emancipadores terminan reproduciendo las estructuras más arcaicas de la violencia: aquellas que se organizan en torno a la producción de culpables colectivos y a la legitimación sacrificial de la violencia [4]. En un segundo momento, también se incorporará una primera aproximación al concepto del perdón puro como posible interrupción de esa cadena. [5]



El Chivo Expiatorio - William Holman Hunt

II

“¿De qué me sirve la multitud de vuestros sacrificios? –dice el Señor–.

*Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de animales cebados;
no quiero sangre de bueyes, de corderos ni de machos cabríos.*

(...)

Lavad, purificaos; quitad de mi vista la maldad de vuestras acciones.

Aprended a hacer el bien, buscad la justicia, defended al oprimido.”

Isaías 1:11–17

“Porque quiero amor y no sacrificio, conocer a Dios y no holocaustos.”

Oseas 6:6 [6]

Hoy día conviene recordar una máxima girardiana que resulta especialmente pertinente: “El chivo expiatorio sólo es efectivo si es inconsciente. Entonces no se le llama chivo expiatorio, se le llama justicia” [7] (Battling to the end). Esta frase resuena con las palabras de Jesús en Juan 16:1-2: “Estas cosas os he hablado para que no tengáis tropiezo. Os expulsarán de las sinagogas; y aun viene la hora cuando cualquiera que os mate pensará que rinde servicio a Dios” [8].

Ciertos discursos que se presentan como emancipadores terminan reproduciendo las estructuras más arcaicas de la violencia: aquellas que se organizan en torno a la producción de culpables colectivos y a la legitimación sacrificial de la violencia

III

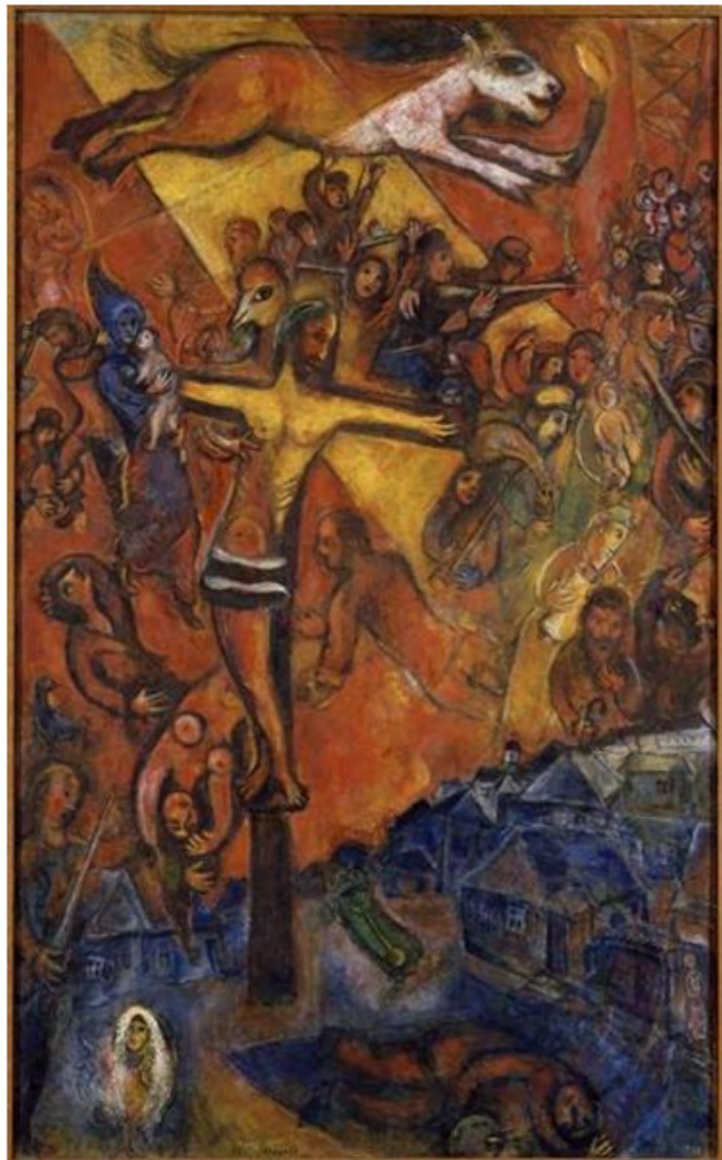
El sacrificio es la forma de política más antigua. René Girard¹ argumenta que es lo que dio pie a todas las otras formas de política. Esto se debe a que es la primera forma de conseguir unanimidad y consenso dentro de grupos humanos. Al despachar al culpable como víctima sacrificial, se alcanza el orden y la paz; aunque sea temporalmente. [9] Hoy día la gran mayoría de sociedades no sacrifica ritualmente a humanos; sin embargo, si consideramos que el sacrificio fue la primera forma de hacer política y que funda todas las posteriores, podríamos llegar a la conclusión de que el sacrificio se encuentra oculto dentro de prácticas contemporáneas aunque sea de manera inadvertida.

En pocas palabras se puede considerar que el sacrificio que originalmente consistía en matar o expulsar a un individuo o a un grupo pensando que ese asesinato o expulsión iba a restablecer el orden mítico previo, hoy día, prevalece oculto. Esto puede parecer difícil de notar en nuestras comunidades contemporáneas, pero si echamos un vistazo a la sociedad con conocimiento de causa, las cosas se vuelven más claras. El ejemplo más sencillo y directo sería un linchamiento en alguna comunidad o en algún barrio donde eso ocurra.

¹ [N. de la E.] Para Girard, la violencia colectiva surge del “deseo mimético” (la imitación de los deseos ajenos que genera rivalidad). Cuando esta tensión amenaza con destruir a la comunidad, el grupo la canaliza de manera inconsciente hacia una sola víctima arbitraria: el chivo expiatorio.

Ejemplifiquemos para claridad: imaginemos un barrio que ha estado sufriendo robos en viviendas recientemente y no se ha podido encontrar al culpable. Ahora imaginemos también a un individuo que trabaja para el INEGI² y debe entrar a ese barrio para llevar a cabo algunas encuestas. En algún momento alguien ve a este extranjero y alerta a los vecinos quienes lo empiezan a observar cuidadosamente. Por azares del destino, la casa a la que llama está vacía y se le ve asomándose por la ventana para ver si hay alguien. Esto es tomado por los vecinos como evidencia clara de que está esperando a que la casa esté vacía para poder entrar, y entre todos lo designan como el culpable de todos los robos que ha estado habiendo. Poco a poco lo empiezan a rodear y a acusar públicamente. Aunque nunca hubieran visto al muchacho, ya están seguros de que él es el responsable de los robos. Un extranjero husmeando en las casas no puede tener otra explicación. Esa misma tarde, si tiene mala suerte y la policía no logra intervenir, es probable que el muchacho termine muerto. [10]

Ahora habría que hacernos una pregunta clave, ¿el muchacho descrito en el ejercicio mental era culpable de los robos? Claro que no. Sin embargo, eso poco importó. La comunidad eligió a su culpable, a su chivo expiatorio, y de manera unánime lo condenaron a la muerte. Y, por un tiempo después del linchamiento, la comunidad está tranquila sabiendo que el culpable recibió su merecido, la justicia restableció el orden y la catarsis sacrificial surtió el efecto pacificador –que recordemos, cada vez es temporal–.



Marc Chagall - El mártir, 1940

Ese, aunque parezca, no es un caso límite. Los linchamientos públicos son cosa del presente en mucho del mundo occidentalizado. Pero quizás eso no nos convence, pasa muy poco o creemos que ya no sucede siquiera. Bien, pensemos en el linchamiento mediático de alguna figura pública. Ahí podemos ver cómo opera la misma lógica sacrificial, o lógica de persecución. La personalidad pública que hace comentarios machistas en una entrevista o en redes sociales, no es el culpable de todo el machismo que hay en el mundo. Sin embargo, hay algo que sucede en las personas cuando convergemos en una misma

² [N. de la E.] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Organismo público autónomo del Estado mexicano responsable de normar, coordinar y generar la información estadística y geográfica oficial del país.

acusación y despachamos al elegido como culpable: sentimos que algo estamos haciendo por la causa, aunque en realidad estemos simplemente despachando a uno solo de los montones de culpables que pueden existir. Porque algo hay que dejar claro, la víctima del sacrificio siempre es inocente de la crisis, pero no tiene que ser totalmente inocente; puede haber cometido alguna falta que ayudó a su condena como culpable absoluto. Otro punto para dejar claro es que el sacrificio puede ser, como en este caso del linchamiento mediático, un sacrificio simbólico.

Un caso al que regresaremos después es el caso de Luigi Mangione. [11] Presuntamente

asesinó a un director ejecutivo de una empresa de seguros quien, también presuntamente, llevaba a cabo malas prácticas y se aprovechaba de sus clientes. Pero claro que ese hombre no era el culpable de que todas las aseguradoras se aprovechen de sus clientes, quizás ni siquiera fuera el total responsable de que su compañía lo hiciera; hay muchos más actores involucrados. Pero la gente celebró su muerte, muchos sintieron que la justicia se hizo, y el acto violento de asesinato se ve justificado por lo que llamamos la lógica sacrificial. Que en realidad es el peligro más grande, la idea de que la lógica sacrificial termina en cada caso siendo una justificación de violencias muchas veces mortales.

IV

Las posturas de indignación occidentales –o de países occidentalizados, como los de América Latina– están sostenidas sobre un binarismo muy claro, que muchas veces se delata incluso en sus nombres: *anti*, *pro*; es decir, *ellos* y *nosotros*. En ese esquema, el bando propio –*nosotros*– se percibe como portador de un estatuto moral superior y depositario de la verdad. Al ser incapaces de reconocerse como productores de propaganda –ya que el otro lado es el que produce propaganda–, todo lo que nombran se asume como cierto, incluso cuando puede demostrarse que no lo es o cuando su propia postura vaya en contra de los intereses de quienes dicen representar³. Y esto sería cierto para todos los que dividan el mundo en esos dos bandos.

Al mismo tiempo, cualquier cosa que provenga del otro lado –*ellos*– se recibe con sospecha automática, se tacha de propaganda y se niega antes de ser escuchada. Y, sin embargo, a veces en esas voces negadas hay rastros de verdad que

podrían incluso fortalecer las causas que los indignados dicen defender –que no son lo que verdaderamente los mueve–; es la lógica sacrificial, la búsqueda de la catarsis sacrificial, el sentimiento de justicia quasi divina lo que los mueve.

Los linchamientos públicos son cosa del presente en mucho del mundo occidentalizado.

Finalmente se corre el siguiente riesgo: en un mundo reducido

a una gramática cerrada de oposición, un conflicto territorial, geopolítico, religioso e histórico se simplifica hasta volverse una fábula de *colonizador* y *colonizado*, *opresor* y *oprimido*, en una palabra, el discurso queda absolutizado, el diálogo queda clausurado, la complejidad del otro se disuelve y el oprimido queda sin agencia. Y cuando ese otro es el culpable absoluto, solo queda una cosa por hacer: convertirlo en el chivo expiatorio cuya inmolación promete restaurar el orden perdido; queda por completo fuera de la ecuación; es decir, la coexistencia y la paz no están en la agenda; y cualquier diálogo con ellos está prohibido so pena de traición. [12]

³ [N. de la E.] En la filosofía de la alteridad, esta reducción binaria anula la singularidad del "Otro". Al encasillar al individuo dentro de una categoría colectiva de "enemigo", se le despoja de su rostro y de su subjetividad ética para volverlo una abstracción sacrificial.

V

A mi parecer, en el debate contemporáneo se están confundiendo al menos dos pares de conceptos que no son equivalentes, y cuya confusión genera graves distorsiones políticas y morales. El primer par es el que se da entre antisionismo y crítica al sionismo.

Por *antisiónismo* [13] no entiendo aquí cualquier desacuerdo con el sionismo histórico o con el Estado de Israel pasado o actual, sino una forma específica de oposición que, en su formulación dominante actual, tiende a absolutizar a un enemigo colectivo y a presentar su eliminación —política, simbólica o material— como condición para el restablecimiento de un orden previo considerado legítimo. En ese sentido, el antisiónismo contemporáneo más visible no opera únicamente como crítica política, sino que se inscribe con frecuencia en una lógica de persecución, en la que el conflicto deja de ser negociable porque el adversario es

concebido como encarnación del mal.

Esta lógica no es meramente teórica. Puede observarse empíricamente en prácticas de señalamiento, boicot y hostigamiento que, aunque se presenten como acciones políticas legítimas, terminan produciendo dinámicas de exclusión colectiva. Un ejemplo ilustrativo ocurrió en la Ciudad de México cuando el grupo El Mono y los Olivos intentó boicotear la presentación de una artista israelí en el Foro Indie Rocks, a principios de noviembre de 2025, únicamente por su nacionalidad. Más allá de que el grupo se haya descrito a sí mismo como “pacífico”, los registros audiovisuales muestran pintas, lanzamiento de pintura a trabajadores y asistentes, y fogatas en la vía pública. Cuando el concierto se llevó a cabo pese a estas acciones, el grupo declaró un “boicot permanente” contra el recinto. En este caso, la artista no era interpelada por sus posturas políticas, sino reducida a la



Manifestación propalestina en París, 2014.

condición de representante de un enemigo absoluto, figura que debe ser excluida del espacio público. Este tipo de prácticas no agota el fenómeno del antisionismo, pero sí ilustra una de sus derivas estructurales más problemáticas.

Muy distinta es la crítica legítima al sionismo. Esta permite cuestionar políticas concretas, decisiones estatales, interpretaciones históricas o fundamentos ideológicos sin convertir al otro en una figura demonizada ni clausurar de antemano la posibilidad de coexistencia. La crítica, cuando es tal, no presupone la destrucción del objeto criticado. En este sentido, resulta conceptualmente erróneo invocar las críticas al sionismo formuladas por pensadores judíos como Hannah Arendt o Sigmund Freud para justificar el antisionismo contemporáneo. Estos autores no eran antisionistas en el sentido aquí descrito; eran críticos del sionismo, lo cual es algo muy distinto. El opuesto de ser sionista no es ser antisionista, sino simplemente no serlo. El antisionismo introduce un paso adicional: transforma la crítica en una identidad definida por la negación del otro. Este desplazamiento resulta especialmente eficaz cuando se reviste de justificación moral, histórica o incluso teológica. La persecución se vuelve fácilmente defendible cuando se presenta como exigencia de justicia absoluta.



El segundo par de conceptos que suele confundirse es el de la causa palestina y los movimientos pro-palestinos. La causa palestina, en sentido estricto, remite al derecho por la libertad, la autodeterminación y la dignidad del pueblo palestino. Aquí conviene precisar algo fundamental: el pueblo palestino, como el israelí, se consolida como identidad política colectiva en el siglo XX, en un contexto colonial y poscolonial. Hacer esta precisión no implica deslegitimar su causa, sino desmitologizarla: el pueblo palestino no es homogéneo, no es completamente autóctono, no es continuo ni está libre de rupturas internas. Sin embargo, negar hoy su existencia sería incurrir en la misma operación que la de quienes niegan la legitimidad de la presencia judía en el Levante.

En un mundo reducido a una gramática cerrada de oposición, un conflicto territorial, geopolítico, religioso e histórico se simplifica hasta volverse una fábula de colonizador y colonizado, opresor y oprimido

Ahora bien, identificarse como *pro-palestino* dentro de un conflicto ya estructurado de manera binaria no es un gesto inocente desde el punto de vista simbólico. En muchos contextos discursivos, esa autoidentificación participa de una gramática de oposición que tiende a producir automáticamente su reverso: lo anti-sionista. Esto no significa que toda persona que se nombra pro-palestina desee la destrucción del Estado de Israel — de hecho, muchas no lo desean —, ni siquiera que todas las facciones de los movimientos pro-palestinos compartan ese objetivo. El punto es otro: la gramática sacrificial no depende de la intención subjetiva, sino de la forma en que las identidades políticas se enuncian y se estructuran. Dentro de esa gramática, el “pro” y el “anti” se refuerzan mutuamente, independientemente de lo que cada individuo crea estar defendiendo.

Dicho de otro modo: estar a favor de la causa palestina no inscribe necesariamente a nadie en una lógica de persecución, salvo que se justifiquen expulsiones masivas o exterminios como medio para alcanzarla. En cambio, asumirse explícitamente como antisionista, en el contexto actual, tiende con mayor facilidad a activar esa lógica, porque define su identidad política a partir de la negación de la legitimidad del otro. Esto no significa que toda persona que se asume antisionista reproduzca necesariamente esa gramática. Significa que la estructura de esa identidad política ejerce una presión en esa dirección que exige una resistencia activa y consciente para no reproducirla.

los verdaderos descendientes de los judíos que permanecieron en el Levante tras la destrucción del Segundo Templo y que luego se convirtieron al cristianismo o al islam. Esta inversión resulta especialmente atractiva para ciertos sectores del movimiento pro-palestino porque no solo desplaza la continuidad judía, sino que otorga a los palestinos la categoría de ancestros míticos exclusivos de la tierra, con lo cual se les confiere una legitimidad originaria que niega la del otro. Lo que se pierde de vista es que los palestinos, al igual que los judíos y cualquier otro pueblo, tampoco constituyen una nación homogénea, continua y sin procesos de migración, conversión o mestizaje.

El antisionismo contemporáneo más visible no opera únicamente como crítica política, sino que se inscribe con frecuencia en una lógica de persecución, en la que el conflicto deja de ser negociable porque el adversario es concebido como encarnación del mal.

Hoy existen tanto un pueblo palestino como un pueblo israelí. Sin embargo, ambos están inmersos en dinámicas geopolíticas que los exceden. A mi parecer, el pueblo palestino está siendo instrumentalizado por actores más amplios —como la República Islámica de Irán, Hamas, ciertas facciones nacionalistas panárabes y también movimientos occidentales que se

Este problema se vuelve aún más evidente cuando, al desmontar mitos fundacionales, se procede inmediatamente a sustituirlos por otros. Un caso paradigmático es el del historiador israelí Shlomo Sand en su libro *La invención del pueblo judío* en el capítulo tres titulado “La invención del exilio” en el apartado “La triste suerte de los judíos” (pp. 196-199). Sand desmonta el mito de un judaísmo continuo, homogéneo y sin rupturas desde la antigüedad hasta la modernidad. Operación que tiene un valor historiográfico innegable: desmitologizar la historia es una tarea necesaria. Sin embargo, el problema no radica en la crítica al mito, sino en lo que viene después. Al invertir la narrativa, Sand llega a sostener que los palestinos actuales serían, paradójicamente,

autodenominan pro-palestinos— no tanto con la autodeterminación palestina como objetivo último, sino con la finalidad de deslegitimar la presencia judía en el Levante y promover la destrucción del Estado de Israel. Cuando la autodeterminación se convierte en un medio para eliminar al otro, deja de ser emancipadora y se transforma en otra cosa: la reactivación de una lógica sacrificial, en la que la violencia se presenta una vez más como redentora.

NOTAS

[1] Sobre la estructura de las persecuciones colectivas y la construcción del culpable absoluto, véase René Girard, *El chivo expiatorio*, “¿Qué es un mito?”

[2] En este texto, la violencia se entiende como un acto no instintivo. A diferencia de la agresividad observable en muchos animales — que suele estar regulada por mecanismos de disuasión y tiende a detenerse una vez restablecida la distancia o la jerarquía—, la violencia humana no está necesariamente limitada por ese tipo de frenos instintivos naturales y puede continuar incluso cuando el adversario ha sido ya neutralizado. En este sentido, la violencia no se define simplemente por la agresión o el daño físico inmediato, sino por la decisión de infligir daño más allá de lo que exigiría una reacción instintiva. Por ello, se trata de un fenómeno simbólico y relacional, que emerge dentro de marcos de significado compartidos y de relaciones entre sujetos, y que en este sentido puede considerarse propiamente humano.

[3] Tras los ataques del 7 de octubre de 2023 por parte de Hamas a Israel, diversas manifestaciones se realizaron en ciudades occidentales. El 8 de octubre de 2023, cientos de manifestantes pro-palestinos se reunieron en la Ciudad de Nueva York en Times Square, donde se corearon consignas como “*Resistance is justified*”, “*Globalize the intifada*” y “*From the river to the sea, Palestine will be free*” [La resistencia está justificada, Globalicen la intifada, Del río hasta el mar, Palestina será libre]. Estos cánticos fueron reportados por diversos medios internacionales. Véase, por ejemplo: Luke Tress, “Pro-Palestinian demonstrators rally in Times Square after Hamas attack,” *The Times of Israel*, 8 de octubre de 2023. https://www.timesofisrael.com/pro-palestinians-celebrate-hamas-attack-as-israel-supporters-rally-in-new-york/?utm_source=chatgpt.com (Revisado el 1 de marzo de 2026)

[4] Ver nota 1.

[5] Véase Vladimir Jankélévitch, *El perdón*. (España, Seix Barral, 1999). En este ensayo, Jankélévitch desarrolla la noción de un “perdón puro”, entendido como un acto que no responde a condiciones de reciprocidad, cálculo moral o reparación jurídica, sino como una interrupción gratuita de la lógica de la ofensa y la represalia.

[6] La crítica al sacrificio ritual vacío aparece de forma reiterada en la tradición profética bíblica. En textos como *Isaías* (1:11–17) y *Oseas* (6:6), los profetas denuncian la insuficiencia del sacrificio cuando éste se separa de la justicia y de la responsabilidad moral hacia el prójimo. Esta tradición ha sido interpretada por René Girard como una crítica temprana a la lógica sacrificial entendida como mecanismo de expiación colectiva. En esa línea, Girard sostiene que el profetismo bíblico introduce una ruptura progresiva con la legitimación religiosa de la violencia sacrificial al desplazar la atención desde el rito hacia la inocencia de la víctima y la exigencia ética de justicia. Véase especialmente *Violencia y lo sagrado* y *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

[7] Para Girard, las sociedades canalizan sus tensiones internas mediante la designación de una víctima colectiva cuya eliminación restaura momentáneamente el orden. La eficacia del mecanismo depende de que los participantes no reconozcan —es decir sean inconscientes de— el carácter arbitrario de la acusación ni la inocencia de la víctima: la violencia aparece entonces como legítima, necesaria, justa e incluso sagrada. Esta inconsciencia estructural es lo que permite que la persecución se experimente no como violencia, sino como restauración del orden.

[8] Girard interpreta pasajes como éste como parte de la revelación cristiana del mecanismo persecutorio: la violencia colectiva puede presentarse a sí misma como justicia, deber religioso o defensa del orden. Desde esta perspectiva, el cristianismo no instituye un nuevo sacrificio, sino que desenmascara progresivamente la lógica sacrificial, al revelar la inocencia de la víctima y la estructura

mimética que sostiene las persecuciones colectivas. Véase especialmente *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

[9] Véase especialmente *Violencia y lo sagrado* (1972) y *El chivo expiatorio* (1982). Girard presenta esta tesis como una hipótesis antropológica sobre el origen de las instituciones sacrificiales, más que como una reconstrucción histórica empírica de un momento fundacional específico.

[10] Desde una perspectiva girardiana, la importancia analítica del fenómeno no reside únicamente en la culpabilidad factual del acusado, sino en la función sacrificial que la víctima puede adquirir dentro de la dinámica colectiva.

[11] El caso de Luigi Mangione circuló ampliamente en medios digitales y redes sociales acompañado de expresiones de apoyo que lo presentaban como una suerte de vengador o figura redentora frente a agravios percibidos. En distintos espacios de discusión pública, el acto violento fue interpretado por algunos como una forma de justicia simbólica contra una estructura considerada injusta. Independientemente de la evaluación jurídica del caso, el episodio resulta analíticamente significativo porque muestra cómo ciertos actos de violencia pueden ser reinterpretados como restauración moral o justicia reparadora, un fenómeno que recuerda la lógica descrita por Girard en su teoría del chivo expiatorio: la violencia contra una figura identificada con el mal colectivo puede adquirir, a los ojos del grupo, el carácter de un acto purificador o salvador. Véase especialmente *El chivo expiatorio*.

[12] Este tipo de estructura discursiva facilita la atribución de una culpa colectiva y la identificación de un adversario cuya eliminación aparece como condición para la restauración del orden. Desde una perspectiva girardiana, esta simplificación puede interpretarse como una forma moderna de la lógica sacrificial, en la que la comunidad alcanza consenso moral mediante la designación de un culpable común. Véase *René Girard, Violencia y lo sagrado*.

[13] En este ensayo, el término antisionismo se utiliza como definición operativa para referirse a discursos que niegan la legitimidad de la existencia del Estado judío como tal. Esta definición no pretende agotar la variedad histórica y política de las críticas al sionismo, que incluyen posiciones muy diversas — desde debates internos dentro del propio judaísmo hasta críticas políticas a políticas concretas del Estado de Israel—, sino delimitar analíticamente un tipo específico de discurso en el que la crítica política se transforma en cuestionamiento de la legitimidad misma de la existencia estatal.

[14] Publicaciones del colectivo El Mono y Los Olivos en su cuenta de Instagram, noviembre de 2025, donde se documentan acciones de protesta contra la presentación de una artista israelí en el Foro Indie Rocks en la Ciudad de México.

Bibliografía

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia política*. Alianza Editorial.
- Girard, R. (2021). *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Epidermis Editorial.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Seix Barral, España.
- Sand, S. (2011). *La invención del pueblo judío*. Akal.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Paidós.

Entre el spectare y el respectare: la tradición judaica ante los desafíos éticos y educativos en la era digital

Felipe Canterji Gerchman (Porto Alegre, Brasil)

Introducción

La expansión de las tecnologías digitales ha transformado profundamente las formas de interacción social, alterando no solo los modos de comunicación, sino también los propios límites entre lo público y lo privado. Como argumenta Han (2018), vivimos en una cultura marcada por la exposición permanente (*spectare*), en la cual la visibilidad se convierte en valor en sí mismo, disolviendo aquello que el autor denomina *pathos* de la distancia¹, condición que el filósofo considera fundamental para el respeto (*respectare*) y para la preservación de la alteridad. En este contexto, la vida social tiende a convertirse en espectáculo, donde todo debe ser mostrado, compartido y consumido.

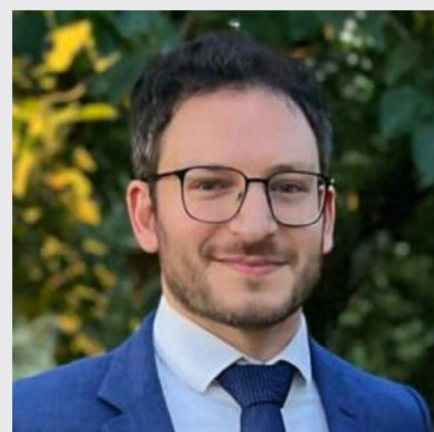
Ante este escenario, emerge una cuestión central: ¿puede la tradición judaica ofrecer recursos éticos y pedagógicos para enfrentar los desafíos de la cultura digital contemporánea? Más específicamente, ¿cómo articular valores como privacidad, respeto y comunidad en un mundo que privilegia la exposición constante?

Este ensayo sostiene que, aunque la tradición judaica ofrece elementos potentes para la crítica de la lógica del espectáculo, especialmente en la valoración de la alteridad y del espacio privado, tales recursos no pueden ser movilizados de forma acrítica. Al contrario, necesitan ser reinterpretados a la luz de las tensiones contemporáneas, particularmente aquellas relacionadas con la inclusión y la educación. Para ello, se establecerá un diálogo entre las reflexiones de Han y las contribuciones de Sacks (1993), Frankel (2000), Rosenzweig (1955) y Weinstein (s.f.), buscando construir una perspectiva crítica y situada sobre el tema.

¹ [N. de la E.] El autor toma este concepto de Friedrich Nietzsche, quien lo utilizaba para referirse a la distancia necesaria para preservar el respeto y la jerarquía de los valores. Han lo actualiza en su crítica a la era digital para advertir que la transparencia y la hiperconectividad destruyen esa distancia protectora, eliminando el respeto hacia el otro y transformándolo en un mero objeto de consumo visual.



SOBRE EL AUTOR



Felipe Canterji Gerchman es psicólogo y psicoanalista. Graduado en Psicología por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), completó su formación en la Sigmund Freud Associação Psicanalítica (SIG) de Porto Alegre, institución de la cual es Miembro Efectivo y donde investiga la relación entre arte y psicoanálisis. Cuenta con experiencia en psicología de la salud y cuidados paliativos en la Santa Casa de Porto Alegre, y se desempeña como profesor en el Colegio Israelita Brasileiro. Como autor, ha publicado diversos artículos sobre trauma, angustia e identidad, y es organizador del libro *Psicanálise e Judaísmo: do Livro à escuta*.

La cultura digital y la disolución de la alteridad

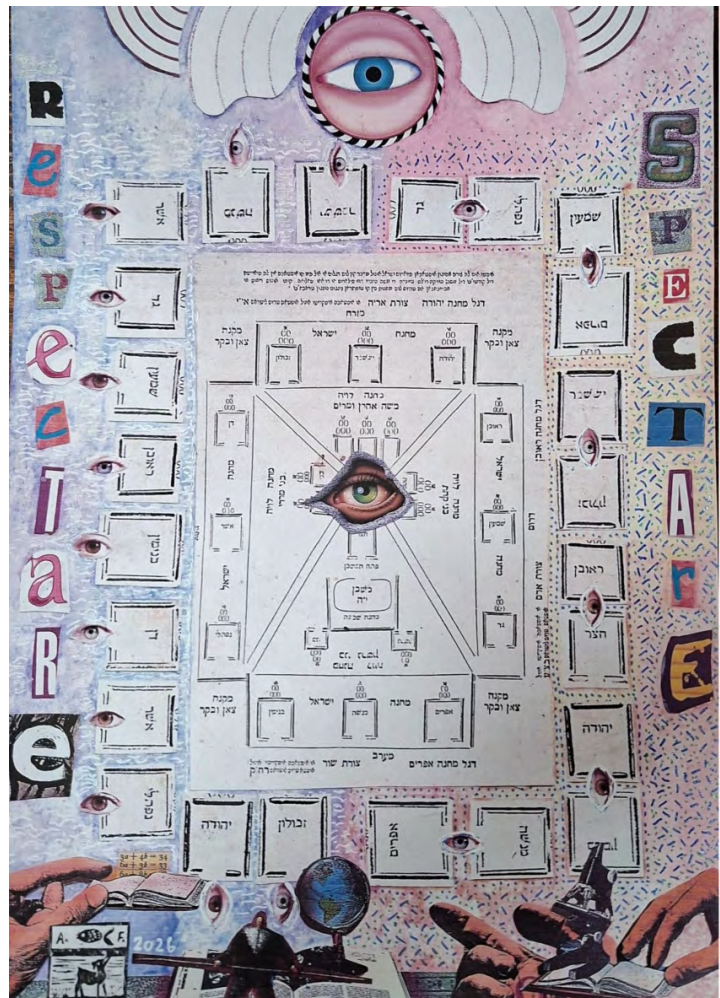
Según Han (2018), la sociedad contemporánea se caracteriza por una lógica de transparencia que elimina la negatividad y la opacidad constitutiva del otro. En la medida de que todo debe ser visible, compartible y accesible, desaparece la distancia que sostiene el respeto. El otro deja de ser percibido como alteridad, como sujeto dotado de una interioridad irreducible, para convertirse en objeto de consumo, reducido a aquello que puede ser exhibido y cuantificado. Para el filósofo surcoreano, la sociedad de la transparencia es, esencialmente, una sociedad de la positividad, que elimina toda forma de negatividad, incluyendo aquella distancia y opacidad que sostienen el reconocimiento genuino del otro (Han, 2018).

Esta dinámica se intensifica en las redes sociales, donde la exposición de la vida privada se convierte en práctica cotidiana y estructural. La subjetividad comienza a construirse en función de la visibilidad, y el valor de las experiencias es frecuentemente medido por su capacidad de generar compromiso y aprobación. En este contexto, la frontera entre lo íntimo y lo público se vuelve cada vez más difusa, poniendo en riesgo formas tradicionales de relación, tales como las basadas en el recato y la discreción. Es importante notar que esta disolución de la privacidad no es meramente técnica, sino que implica un cambio de valores: el ocultamiento pasa a ser percibido como sospecha, mientras que la exposición se convierte en virtud cívica. Es precisamente contra esta inversión que la tradición judaica puede ofrecer resistencia conceptual

relevante, y la educación puede demostrarse una herramienta esencial.

La tradición judaica y la ética del recato

En contraste con la lógica de la transparencia total, la tradición judaica presenta una valoración significativa del espacio privado y de la preservación de la intimidad². Un ejemplo emblemático se encuentra en la interpretación clásica del versículo "*Ma tovu ohaleja Yaakov*" ("Cuán buenas son tus tiendas, oh Jacob", Números 24:5), que, según el comentarista medieval Rashi, elogia la disposición de las tiendas israelitas de modo que sus entradas no se volvieran unas hacia las otras³. Esta configuración espacial



El campamento de las tribus. Collage manual. Diseño para Milta @Aiala (Patricia) Wengrowicz Feller.

² [N. de la E.] En la tradición judía, este concepto remite a la noción de Tzniut (recato o modestia). Más allá de sus aplicaciones normativas sobre la vestimenta o el comportamiento, en la filosofía y la ética judía contemporánea se interpreta como una dimensión ontológica: la preservación de la interioridad y la dignidad del sujeto frente a la mirada pública.

³ [N. de la E.] Cfr. Talmud de Babilonia, Tratado de Baba Batra 60a. La exégesis rabínica tradicional destaca que esta disposición urbana garantizaba que ninguna familia pudiera espiar la intimidad del hogar vecino, sentando un precedente legal y ético sobre el derecho a la privacidad dentro de la comunidad.

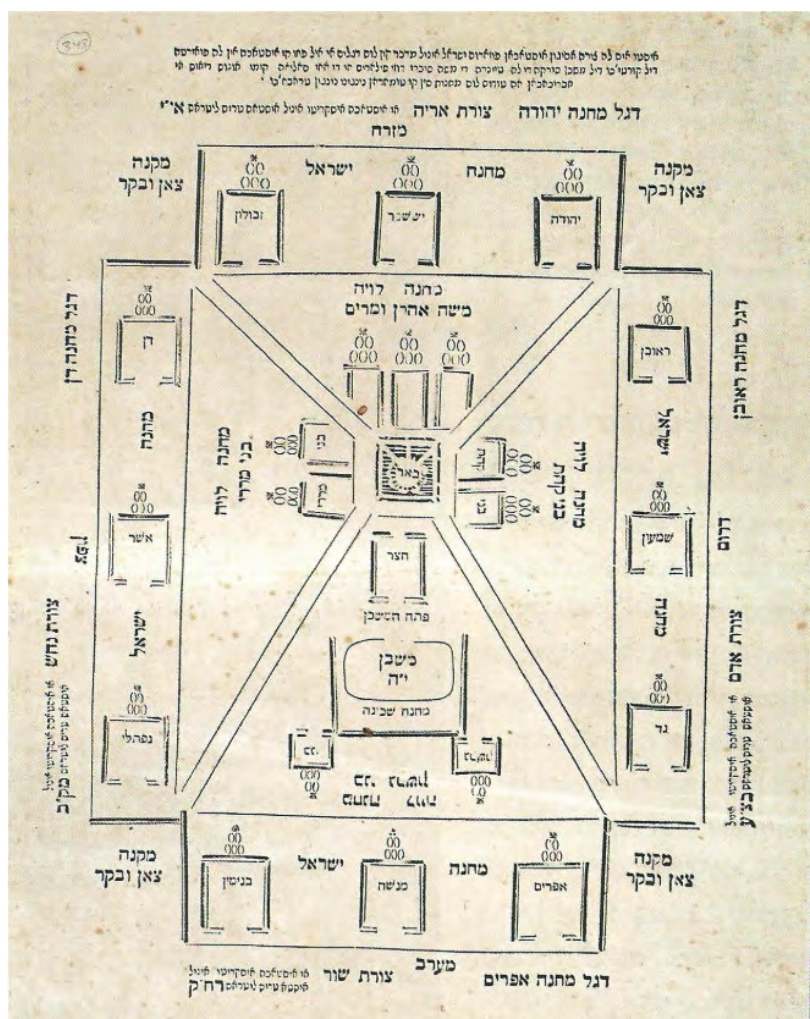
es interpretada como expresión de una ética del respeto a la privacidad, en la cual el buen orden comunitario presupone que no todo sea visto por todos.

Tal principio puede ser comprendido como una forma de resistencia a la lógica de la exposición total. Al reconocer la importancia del límite y la distancia, la tradición judaica afirma que no todo debe ser visto, ni todo debe ser compartido. El recato, en este sentido, no es mera restricción, sino condición para la dignidad del otro y, por consecuencia, para la constitución del vínculo comunitario auténtico.

Esta perspectiva se articula con la reflexión de Sacks (1993), para quien la vida comunitaria judaica no se sustenta en la exposición individual, sino en la construcción de vínculos fundados en el reconocimiento del otro como sujeto de obligaciones compartidas. En su análisis de la tensión entre la conciencia moderna y la tradición judaica, el autor observa que una idea constitutiva del judaísmo es que los judíos nacen en obligaciones, lo que él distingue radicalmente de la ética liberal moderna, fundada en la elección voluntaria y en la autonomía del yo. La preservación de ciertos límites, por lo tanto, no debilita la comunidad, sino que la hace posible, pues protege aquel espacio de interioridad y responsabilidad mutua que es condición del encuentro auténtico.

En esta perspectiva, la tradición judaica ofrece no solo una crítica a la cultura de la exposición, sino un modelo alternativo

de sociabilidad, aquel en el que el respeto por el otro se expresa precisamente en no querer verlo completamente. Como observa Sacks, el inclusivismo judaico, la capacidad de preservar vínculos comunitarios reconociendo al mismo tiempo la diversidad de perspectivas, solo es posible cuando existen límites que definen el espacio compartido. Sin límites, no hay comunidad; y sin comunidad, no hay transmisión.



Mapa del orden del campamento de las tribus, Livotán, año 1823. [Fuente: Rechov (Nob) Rechavin (2014), Tzomet Haaretz – La Tierra de Israel en el mapa hebreo desde comienzos del siglo XX, Instituto Yad Yitzhak Ben Zvi, p. 71

La tensión entre visibilidad e inclusión

Sin embargo, la valoración de la privacidad y del recato no puede ser adoptada de forma acrítica. Como ha demostrado Frankel (2000), las tradiciones religiosas están atravesadas por relaciones de poder que

históricamente silenciaron determinadas voces, especialmente las de las mujeres. El impacto del feminismo y de los estudios de género sobre la intelectualidad judaica produjo cuestionamientos fundamentales sobre quién tiene el derecho de ocupar el espacio público de la tradición y quién permanece confinado a la esfera privada, bajo el signo de un recato que es, muchas veces, antes imposición que elección.

En este contexto, la invisibilidad no es solo una forma de protección de la dignidad; puede ser, simultáneamente, un mecanismo de exclusión y silenciamiento. Los estudios de Frankel (2000) evidencian cómo el feminismo penetró en prácticamente todos los dominios de la vida, del judaísmo y de la intelectualidad judaica, desafiando jerarquías que durante siglos fueron naturalizadas por la tradición. Este desafío a la jerarquía no es periférico a la cuestión ética, sino constitutivo de ella.

A partir de esta perspectiva, la crítica a la cultura de la exposición necesita ser matizada e historizada. Si, por un lado, la visibilidad excesiva puede reducir el otro a objeto de consumo, como argumenta Han (2018), por otro, la posibilidad de tornarse visible puede ser condición para el reconocimiento y para la participación en esferas de poder y decisión. En este sentido, se comprende que la invisibilidad no siempre es protección, pudiendo ser confinamiento.

Así, la tensión entre ocultamiento y exposición no admite soluciones simplistas. Ella revela la necesidad de un abordaje crítico que reconozca tanto los riesgos de la exposición como los peligros de la invisibilización. El desafío, por lo tanto, no es simplemente defender la privacidad en abstracto, sino examinar concretamente quién tiene el privilegio de ocultarse, quién es compelido a mostrarse para ser reconocido, y en qué condiciones el recato funciona como dignidad o como dominación. Esta ambivalencia exige una lectura de la

tradición judaica que no la idealice, sino que la interroge a partir de las demandas contemporáneas.

Educación judaica y experiencia en la era digital

Ante esto, el campo educativo se presenta como espacio privilegiado de reflexión e intervención. Como propone Rosenzweig (1955), la transmisión del judaísmo no puede limitarse a la comunicación de contenidos abstractos o a la mera instrucción religiosa formal, debiendo involucrar la experiencia viva y significativa de los sujetos. Para el filósofo frankfurtiano, lo que el momento histórico reclama no son libros o programas curriculares, sino seres humanos que sean capaces de vivir su judaísmo en plenitud y de transmitirlo a través del encuentro y del diálogo.

Al reconocer la importancia del límite y la distancia, la tradición judaica afirma que no todo debe ser visto, ni todo debe ser compartido.

Esta perspectiva implica una comprensión de la educación como proceso dialógico y experiencial, en el cual el profesor no es un mero transmisor de contenidos, sino un maestro que aprende junto con el discípulo. Rosenzweig (1955, p. 69) es enfático en afirmar que solo cuando el mismo individuo puede ser oído, en la misma discusión, como maestro y como alumno, se tiene la certeza de que la persona está calificada para enseñar. Más que un método pedagógico, se trata de una concepción existencial: la educación judaica es, en su esencia, un momento vivo situado entre pasado y futuro, alimentado por la fuerza limitada del instante presente (Rosenzweig, 1955). Esta perspectiva no es solo pedagógica sino también ética y, se podría decir, una perspectiva profundamente judaica.

La concepción de la educación como encuentro vivo, y no como transferencia de

información, es particularmente relevante en el contexto contemporáneo, marcado por la aceleración digital y la superficialidad de los intercambios en red. Weinstein (s.f.) ofrece un punto de partida útil al observar que la supervivencia histórica del judaísmo ha sido, fundamentalmente, un ejercicio de transmisión y desarrollo de conocimiento en condiciones adversas y cambiantes, lo que sugiere una resiliencia pedagógica que puede ser actualizada para los desafíos contemporáneos. Para el autor, el judaísmo se define no como religión, sino como cultura y práctica de vida, lo que implica necesariamente una educación orientada a la formación integral del sujeto.

La invisibilidad no es solo una forma de protección de la dignidad; puede ser, simultáneamente, un mecanismo de exclusión y silenciamiento.

Aplicado al contexto de la era digital, el proyecto rosenzweigiano de renacimiento del aprendizaje judaico implica repensar las prácticas educativas a la luz de la cultura de la exposición. ¿Cómo formar jóvenes capaces de habitar un mundo marcado por la visibilidad constante sin perder la capacidad de respetar límites? ¿Cómo enseñar el valor de la privacidad en un ambiente que seduce sistemáticamente para su disolución? Más que ofrecer respuestas normativas, la educación judaica necesita crear espacios de reflexión crítica, en los cuales los estudiantes puedan problematizar sus propias prácticas digitales a la luz de los valores de la tradición. Esto es particularmente relevante en contextos educativos concretos, como el aula con adolescentes, donde las redes sociales desempeñan un papel central en la construcción de las identidades juveniles. En este sentido, la tradición judaica puede funcionar no como un conjunto de respuestas prontas, sino como un repertorio de conceptos y prácticas que ayudan a formular preguntas más profundas sobre la

vida contemporánea: ¿qué merece ser visto? ¿Qué debe permanecer velado? ¿Quién decide?

Conclusión

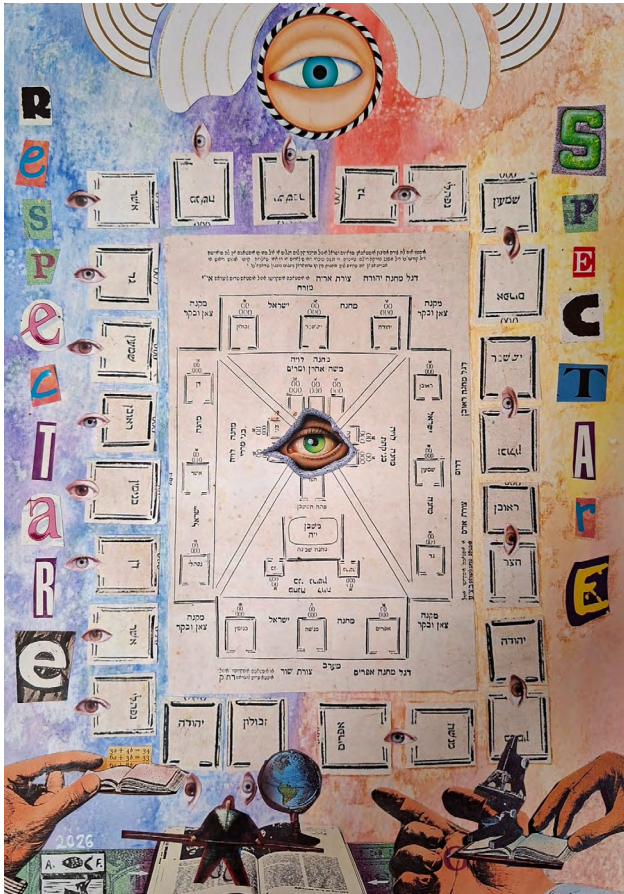
El análisis desarrollado a lo largo de este ensayo permite afirmar que la tradición judaica ofrece recursos relevantes para la crítica de la cultura digital contemporánea, especialmente al enfatizar la importancia de la alteridad, del límite y de la responsabilidad mutua. Sin embargo, tales recursos no pueden ser movilizados de forma idealizada o descontextualizada.

El diálogo con la crítica feminista a la tradición evidencia que valores como privacidad y recato necesitan ser constantemente reevaluados a la luz de las demandas por inclusión y reconocimiento, pues la invisibilidad puede ser tanto protección como exclusión. Al

mismo tiempo, la reflexión de Rosenzweig (1955) apunta hacia la centralidad de la educación como espacio de elaboración de estas tensiones, no una educación que transmite respuestas, sino una que enseña a preguntar.

Jonathan Sacks (1993), por su parte, ofrece un marco de referencia que permite situar el debate entre tradición y modernidad sin reducirlo a una oposición estéril. Como demuestra el autor, tanto el pluralismo moderno como el inclusivismo tradicional forman parte del problema teóricamente invisible; el objetivo del análisis crítico es, precisamente, restituir visibilidad a lo que cada perspectiva oculta. La colisión entre conciencias no es un impasse, sino el punto de partida de una reflexión productiva.

De esta forma, el desafío que se plantea no es el de rechazar la cultura digital, sino el de formar sujetos capaces de navegar críticamente entre visibilidad y resguardo, reconociendo que no toda exposición es emancipatoria y que no todo ocultamiento es protección.



El campamento de las tribus. Collage manual. Diseño para Milta @Aiala (Patricia) Wengrowicz Feller.

En este proceso, la tradición judaica puede desempeñar un papel fundamental, no como repositorio de certezas, sino como fuente de preguntas que la modernidad, por sí sola, aún está aprendiendo a formular.

Bibliografía

Frankel, J. (Ed.). (2000). *Jews and gender: The challenge to hierarchy* (Studies in Contemporary Jewry, Vol. 16). Oxford University Press.

Han, B.-C. (2018). *No enxame [En el enjambre]*. Vozes.

Rosenzweig, F. (1955). *On Jewish learning* (N. N. Glatzer, Ed.). Schocken Books.

Sacks, J. (1993). *One people? Tradition, modernity, and Jewish unity*. Littman Library of Jewish Civilization.

Weinstein, A. M. (s.f.). *Judaísmo contemporáneo y modernidad*. En Creer y poder hoy.

La educación judaica necesita crear espacios de reflexión crítica, en los cuales los estudiantes puedan problematizar sus propias prácticas digitales a la luz de los valores de la tradición.

Ruidos en la traducción: algunos dilemas en la transcripción del texto del Éxodo¹

Daniel Colodenco (CABA, Argentina)

*“Siempre existe guerra en la traducción”²
(Henri Meschonnic).*

*“Solo alguien profundamente convencido de la imposibilidad
de la traducción, puede poner manos a la obra”³
(Franz Rosenzweig).*

*“Quien escribe está en exilio de la escritura: ese es su propio
país, donde no existe profeta”⁴
(Maurice Blanchot).*

*“Observe cada detalle que ha sido escrito. Pues si uno sabe
excavar en lo profundo, encontrará un tesoro en los detalles
y, quizás también, las piedras preciosas se encuentren
escondidas donde no son apreciadas”⁵
(Orígenes).*

*“Por este motivo, una buena traducción de un texto literario es
una obra de creación, y, por ende, de amor más que de rutina”⁶
(Mario Bunge).*

Encarar la traducción de un texto antiguo conlleva más de un inconveniente: ¿Qué se entiende por fidelidad al texto original? ¿Cómo las traducciones clásicas han sido afectadas por hallazgos arqueológicos, lingüísticos y la presencia de proyectos con IA? ¿Qué cambios conceptuales traen aparejados estos inconvenientes? ¿Cómo identificar las capas arqueológicas de un texto de factura colectiva? ¿Cómo se terminó ensamblando, o sea: es posible recuperar la manera en la que se confeccionó?



SOBRE EL AUTOR



Daniel Colodenco. Médico neumonólogo, exjefe de Alergia e Inmunología del Hospital María Ferrer y expresidente de la Asociación Argentina de Medicina Respiratoria (AAMR). Su trayectoria profesional combina el rigor de las ciencias médicas con una profunda dedicación a los estudios humanísticos y religiosos, habiéndose desempeñado como profesor del Seminario Rabínico Latinoamericano. En 2006 publicó Génesis: el origen de las diferencias, una monumental obra que ofrece una traducción original del primer libro del Pentateuco, enriquecida con notas, comentarios exegéticos y análisis multidisciplinarios. Actualmente, se encuentra abocado a la preparación de Éxodo: El exilio como destino, el segundo volumen de este proyecto, que presentará una traducción completa del texto bíblico acompañada de un exhaustivo aparato crítico, glosario y ensayos complementarios.

¹ Un anticipo del prólogo del libro “Éxodo: El exilio como destino”, que incluye una traducción del texto masorético del Éxodo.

² Meschonnic, Henri: Ética y política del traducir. Buenos Aires, Leviatán, 2010. (Parafraseando la expresión de Osip Mandelstam (1891-1938): “siempre hay guerra en la poesía”).

³ Jay, Martin. Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos. El cuenco de plata, 2017, en una carta que le enviase a Buber el 10 de marzo de 1921 Franz Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, II (1918-1929), ed. Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig Scheinmann (Hague, Martinus Nijhoff, 1979), 698.

⁴ Maurice Blanchot: Écriture du désastre. 1980, Paris Gallimard.

⁵ Orígenes Homilía sobre el Génesis VIII y el Éxodo.

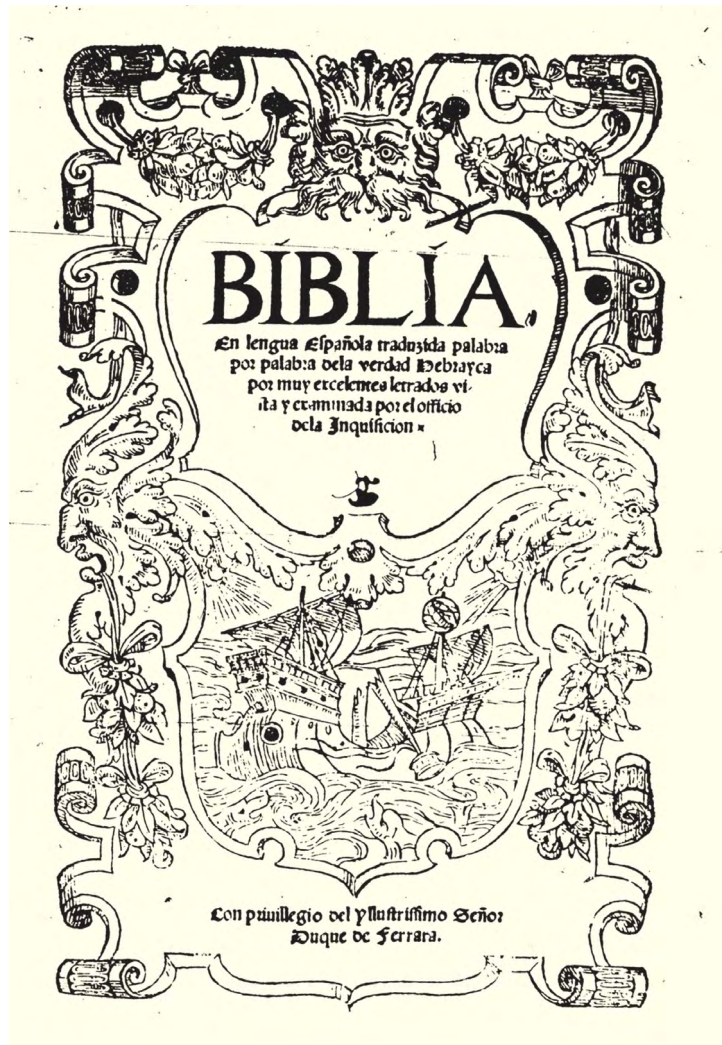
⁶ Traductor, embajador: Revista CTPcba No 82, noviembre-diciembre 2006.

Sabemos que la traducción y el comentario de los textos bíblicos comenzaron casi en paralelo. Aunque suelen considerarse tareas separadas, traducción y exégesis son, a veces, difíciles de deslindar.

La responsabilidad de traducir

Traducir implica un enorme compromiso y, también, un riesgo. Se trata de volcar un texto al idioma de destino del modo más fidedigno posible, sin olvidar que toda traducción supone una interpretación. Esa faena se acomete siempre desde las limitaciones y posibilidades propias de una formación, de un contexto y de una época. También implica prescindir de cualquier pretensión de recuperar la “verdad del texto”, un equivalente lingüístico imposible del original, o de revelar con certeza la intención autoral. Traducir el idioma de una obra de semejante antigüedad y valoración supone, indefectiblemente, transitar por un terreno cenagoso e impreciso. Nos enfrentamos a un escrito arcaico, desarrollado en un contexto en el que predominó la transmisión oral. No se constituyó como libro en el sentido moderno del término, ni parece haber sido esa la intención original de sus autores. Fue siendo ensamblado, editado y conformado por diversos autores a lo largo de siglos y terminó generando una audiencia atenta. Un texto que despliega sus propias cadencias, sus peculiares metáforas y sus originales juegos de palabras, que no siempre encuentran una equivalencia razonable en otro idioma. He recurrido a las notas al pie para sugerir diversas alternativas de comprensión y sentido. En la Biblia, el texto y el comentario son casi simultáneos. Las primeras traducciones, como el Targum y las versiones griegas, como las Septuagintas, fueron no solo traducciones, sino también comentarios.

Inspiraciones



La Biblia de Ferrara, Amsterdam, 1661.

En el proceso de traducir el texto del Éxodo he seguido la postura del filósofo, filólogo y poeta francés Henri Meschonnic (1932-2009). En su versión francesa del Éxodo, Meschonnic se propuso preservar el sabor, el ritmo y la prosodia del hebreo original: cualidades que suelen estar ausentes en la mayoría de las traducciones, incluso en las más contemporáneas. Esa traducción ha sido una gran influencia para mí en lo que respecta a este libro. Su propuesta se corporiza en un neologismo: “*taamizar la traducción de la Biblia*”. El término se inspira en el vocablo hebreo *teamim*, que alude tanto a los signos de cantilación incorporados por la tradición masorética como a disfrutar de los “sabores” y “gustos” del texto. La imagen remite al ritmo

original, a su fraseo poético y a su compás: dimensiones que pueden resultar inaccesibles para quienes solo acceden a la lectura del texto mediante una traducción. Aquí el “saber” y el “sabor” no solo resultan homónimos más que homófonos.

Sobre cómo transcribir los nombres divinos en el Éxodo

Tal como lo hice con la traducción del libro de Génesis⁷, los nombres de Dios que aparecen en la Biblia (IHVH o Tetragrama, **Elohim**, etc.), así como los nombres de los protagonistas y de los lugares geográficos, han sido transliterados fonéticamente del original hebreo. No procedí, como suele suceder en la mayoría de las traducciones, a trasladar los diversos apelativos divinos en hebreo simplemente como Dios⁸. Partimos de la premisa de que el texto tiene una razón para elegir diversos apelativos por sobre otros⁹.

Sobre cómo traducir ciertas palabras

El hebreo bíblico¹⁰ resulta arcaico en comparación con el moderno, pero fue contemporáneo para sus autores. Esto pone en cuestión todo intento de traducirlo a un castellano deliberadamente arcaico, cuya comprensión estaría lejos del alcance de

Un texto que despliega sus propias cadencias, sus peculiares metáforas y sus originales juegos de palabras, que no siempre encuentran una equivalencia razonable en otro idioma.

lectores y oyentes actuales. Con el fin de preservar ese “sabor” y “sentido” del texto hebreo, hemos evitado recurrir a términos que han caído en desuso: arcaísmos que carecen de sentido, que dificultan la comprensión e impiden transmitir adecuadamente la semántica y la alusividad tan ostensible del texto hebreo. Vocablos como “tabernáculo”, “propiciatorio”, “pan de la proposición” resultan antiguos y abstrusos. Me imagino preguntándole a varias personas elegidas al azar sobre el significado de la palabra “tabernáculo” e infiero que obtendría una respuesta obvia: “ni idea”. Por eso he asumido el riesgo de traducirlo de un modo accesible para un lector del siglo XXI, sin perder la conexión con su sentido original:

- Una gran parte del Libro de Éxodo está dedicada al diseño y construcción de una estructura cáltica móvil conocida como **Mishkán** en hebreo y Tabernáculo

⁷ Daniel Colodenco: *Génesis: El origen de las diferencias*. Lilmod, 2006.

⁸ En la tradición judía, el nombre de Dios suele traducirse al texto de destino de manera trunca e incompleta: (D-s), para evitar su uso indebido o su pronunciación incorrecta. Esta costumbre parece remontarse a la antigüedad, y la primera evidencia proviene de algunos manuscritos de Qumrán, en los que el Tetragrama es sustituido de diversas maneras:

a) Con **cuatro puntos sucesivos** (tal como en los rollos 4Q175 o 4Q Testimonia).

b) Por **nombres alternativos** como “ÉI” (Rollos 4QpPsb, 4QHosb, etc.) o “Adonai” (Rollos 1QHaVII) en relación a Éxodo 15:11.

c) **Recurrir a la escritura paleo-hebreo** (Rollo 1QpHab) para inscribir el apelativo divino, manteniendo el resto del documento según la escritura “aramea”, “cuadrada” o “asiria”, de uso corriente y muy semejante a la que utilizada en la grafía del hebreo actual.

Esto vale especialmente para la declamación del nombre de Dios: IHVH. Es probable que, durante el período del Primer Templo, este nombre se pronunciara de manera completa. Sin embargo, durante el Segundo Templo —quizá hacia el siglo IV AEC— esa práctica habría dejado de ser habitual. El cambio pudo deberse a una interpretación particular del tercer mandamiento, que prohíbe pronunciar de modo indebido el apelativo de la divinidad. La literatura rabínica (Mishná Iomá 6:2) sugirió que solo el Sumo Sacerdote estaba habilitado para pronunciar ese nombre, en la intimidad más absoluta del Sancta Sanctorum, y únicamente en ocasión de la festividad de la expiación (Iom Kipur). Aun en los peores momentos —persecuciones, torturas, etc.— los judíos evitaron el uso del nombre divino, a diferencia de los cristianos con el nombre de Jesús, al que emplearon como escudo e incluso como arma.

⁹ Heffernan, “Nomen Sacrum: God’s Name as Shield and Weapon in the Acts of the Christian Martyrs”, en Thomas J. Heffernan y Thomas E. Burman [eds.], *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2005.

¹⁰ El hebreo bíblico no fue un idioma homogéneo, cambió a lo largo de los siglos en que los libros fueron escritos, cambió como se transforma un idioma vivo. Esos cambios permiten fechar los textos en función de palabras, frases y construcciones gramaticales

en castellano. “**Tabernáculo**” es una manera anticuada de referirse a una carpa o tienda para fines cúltricos y rituales, pero el término hebreo es **mishkán**, que no refiere a una carpa/cabaña, sino a una “**Morada**”. Dicho término se acerca mucho más al sentido del texto hebreo y a la cultura religiosa de los pueblos de la región, que consideraban a los templos como “residencias de los dioses”. La **Morada** es el lugar en la tierra donde Dios decide residir. La LXX volcó el hebreo **mishkán** como *skené*, un término del griego clásico derivado de la misma raíz semítica, pero que se utilizaba para designar a la estructura del teatro griego que se encontraba detrás del escenario (*proskené*) y que permitía que los actores pudieran cambiarse de ropaje, entre un acto y otro. Esta estructura techada se origina en la convivencia del templo y el teatro en un mismo espacio, en el marco del culto a Dioniso. El teatro surgió como una actividad religiosa, en un espacio sagrado.

- Los diversos enseres del mobiliario del Santuario móvil los hemos traducido de una manera más comprensible y actualizada:

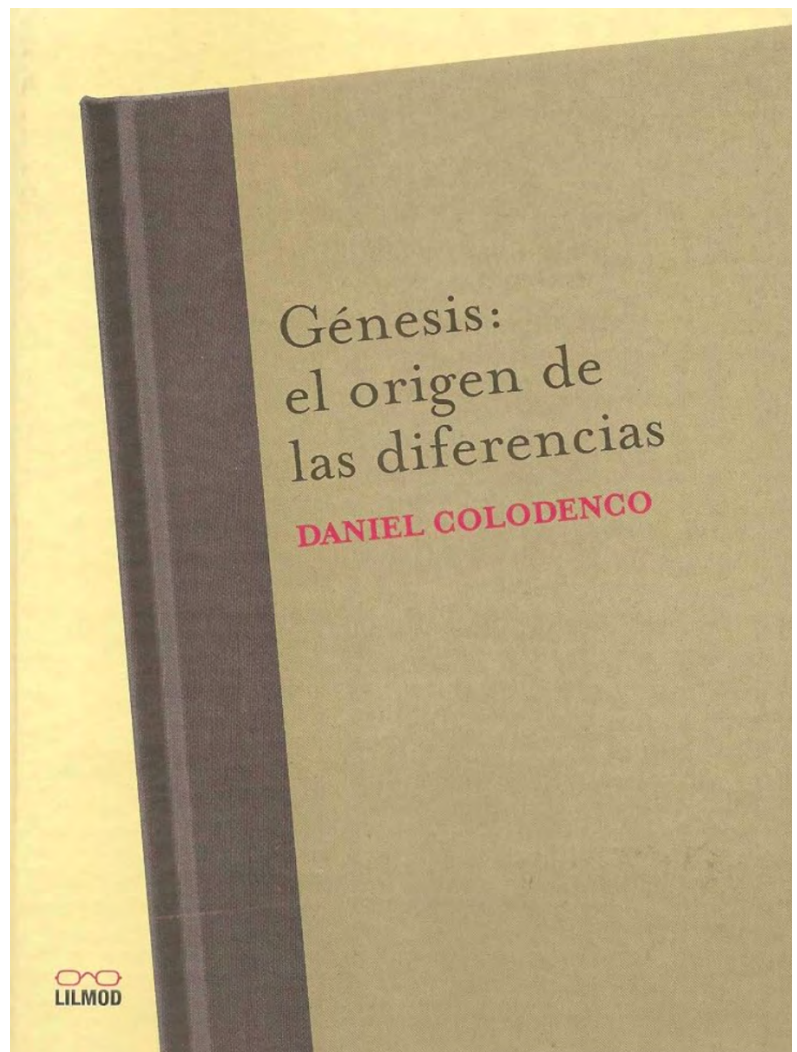
- En lugar de “**propiciatorio**”, palabra añeja, hemos traducido el hebreo *kaporet* como “**cubierta**”, que refleja el sentido del original: una cobertura o techo de oro.

- Al “**pan de la proposición**”, lo entendimos como “**pan de la presencia**”.

- En vez de “**candelabros**”—que son porta-velas, un anacronismo para la época—recurrimos a “**candelero**”, un vocablo aún más antiguo, que refiere a un dispositivo para iluminar que podía usarse tanto con aceite como con velas.

Palabras parecidas, que no significan lo mismo

Intenté preservar, en el castellano de destino, una hilación semántica entre ciertas palabras hebreas, que, pese a poseer una raíz común, cambian de significado en función del contexto. Recurriendo a la homofonía, intentamos preservar el sentido sonoro y rítmico de la fuente, dando cuenta de que su correspondencia trasciende lo meramente conceptual. El libro de Éxodo es un ejemplo palmario de esta notable recurrencia de términos originados en la raíz trilateral hebrea **avd** (“servir”):



Daniel Colodenco: Génesis: El origen de las diferencias. Lilmod, 2006.

- **Servir/trabajar (laavod)** en carácter de **esclavos (avadim)** o **mano de obra forzada (servidumbre)**

- Celebrar un **culto (avodá)** o ritual religioso

- Ejercer como **“oved”**: **funcionario, servidor o cortesano de un rey**

- Que el pueblo Israel **“me sirva” (“me rinda culto”)** en el desierto (7:16)

- Éxodo 1:14 es particularmente abundante en palabras con la raíz trilateral avd: *“Y afligieron sus vidas con una pesada **servidumbre**, con argamasa y con ladrillos y toda clase de **servidumbre**¹¹ rural¹², que tuvieron que **servir** de manera forzada”*

Esta recurrencia de vocablos originados en la raíz **avd** no resulta para nada casual. El libro del Éxodo no ensalza “la libertad” como un ideal colectivo abstracto, tal como se propone a partir de la modernidad. La libertad económica y la libertad como derecho humano son ajenos a la época. Tampoco se enfoca en las autonomías políticas o individuales. Su pretensión fundante es saber “a quién servir”: si al faraón (un dios para los egipcios) o al Dios de Israel. Dios no le exige al faraón que deje salir a los israelitas para que valoren una experiencia existencial de libertad y liberarlos de una servidumbre forzada. Lo que Dios requiere del faraón, a través de Moisés, su intermediario, es: *“Libera a mi pueblo para que me sirva en el desierto”* (Éxodo 7:16). *“Me sirva”* significa *“que me rinda culto”* y, para ello, es necesario que los israelitas se emancipen de la sujeción y la servidumbre al faraón, como un dios extranjero y falso que los somete a una vida impostada y errada. El Éxodo relata el fin de la servidumbre a las deidades egipcias para iniciar el camino de someterse al servicio de **IHVH**. En Lev 25:55, para disipar cualquier duda al respecto, Dios manifiesta: *“Porque*

es a Mí a quien rinden servicio los hijos de Israel. Son mis siervos. Los he sacado de la Tierra de Egipto. Yo soy IHVH, su Dios”. El juego de palabras entre “siervo”-esclavo y “servidor”-feligrés pone de manifiesto ese encadenamiento semántico; de haber recurrido a una traducción meramente conceptual, esa cadena de significados y significantes se obliteraría. Hemos decidido preservar esa conexidad que nos propone el texto hebreo y que caracterizó a ciertas traducciones como las de Martin Buber (1878-1965) y Franz Rosenzweig (1886-1929) al alemán, las de Everett Fox al inglés y la de Henri Meschonnic al francés. La erudita bíblica Nejama Leibowitz (1905-1997) recurrió a la misma metodología en sus comentarios al texto bíblico.

Entre lo traducible, lo intraducible y lo posible

En otras ocasiones asumimos que un exceso de literalidad en la traducción podría afectar la comprensión en el idioma de destino. Veamos algunos ejemplos:

- La expresión hebrea **jajám lev**, con la que el texto se refiere a los artesanos y diseñadores de la Morada/Santuario, resultaría incomprensible en caso de traducirse literalmente como “sabio de corazón”. Preferimos usar **“experto”**, manteniendo el sentido original, ya que se alude a alguien dotado de conocimiento y experiencia. El término original hebreo es una metonimia que describe a quien realiza sus tareas con habilidad y rectitud, siendo confiable e idóneo. En el idioma bíblico el corazón está asociado a la toma de decisiones y a la memoria, vinculándose así con la experiencia acumulada.
- La expresión hebrea **“kshé óref”** (literalmente “de nuca dura”) suele

¹¹ “labor de campo” sería una mejor opción de traducción, pero mantuvimos el término “servicio”, para mantener la conexión idiomática que se enfatiza en el texto con palabras no casualmente emparentadas.

¹² El Midrash Abkir (Citando al Ialkut Shimoni) entiende que aquí hay una contradicción con lo afirmado en el versículo 11 donde se relata que los israelitas construían ciudades. Aquí se dice que los sometieron a trabajos opresivos en el campo. El texto intenta explicar esta aparente contradicción de manera creativa, proponiendo que los hombres eran obligados a dormir en el campo mientras que las mujeres debían permanecer en la ciudad, evitando así que se reprodujesen (Ialkut Shimoni 163).

traducirse de manera literal como “*de dura cerviz*”, lo que constituye un españolismo arcaico y en desuso, que designa a alguien de carácter obcecado. Hemos optado por traducirlo como “*testarudo*” (“cabeza dura”), una expresión que sigue en uso y que mantiene una relación de equivalencia lingüística más afín al original, lo que no sucede con términos tales como “obcecado”, “porfiado”, “empecinado”, “difícil de doblegar” o “pertinaz”.

Intentamos preservar el sentido sonoro y rítmico de la fuente, dando cuenta de que su correspondencia trasciende lo meramente conceptual.

En otras oportunidades la comprensión adecuada de un término nos resulta esquivada y las opciones que se han planteado para entenderlo pueden ser tan divergentes como equívocas. Para subsanar esa carencia hemos elegido transliterar el término tal como se pronuncia fonéticamente en el hebreo original:

- Un ejemplo de ello es el vocablo plural “*keruvím*”, que suele traducirse como “*querubines*”. Esa opción nos lleva, casi automáticamente, a evocar los angelitos alados y regordetes de las pinturas renacentistas, una imagen que para nada se corresponde con lo que el texto parece querer significar. Los “*keruvím*” eran seres imaginarios. Se presentaban a modo de figuras bordadas en los lienzos de las cortinas y como dos estatuillas enfrentadas en el área más íntima y protegida del santuario, custodiando el *Sancta Sanctorum*. El aspecto de dichas figuras bordadas o esculpidas en oro nos resulta elusivo (el texto no lo especifica), pero suele asumirse algún tipo de figura mítica, mixtura de

humano y animal, tal como las esfinges egipcias, las *kuribu* neosirias, hititas y babilónicas y las quimeras o grifones griegos. Estas esculturas se ubicaban en las entradas de los templos antiguos como figuras protectoras. Por este motivo los transliteramos directamente como “*Keruvím*”

- Otro ejemplo de difícil traducibilidad son los denominados “*cueros de tejashím*”, que fueron utilizados para confeccionar los lienzos de la cubierta del Santuario (Exod 26:14; 35:7; 36:19 y 39:34). El verdadero significado de “*Tejashím*” nos resulta inabordable pues ignoramos a qué animal alude. Diversos intérpretes y traductores de la Biblia no coinciden en cómo traducirlo: algunos lo derivan del árabe tuhas (“*delfín*”), mientras que otros afirman que se trataba de “cuero de *dugongos*” o “*dugones*”, una especie de manatíes que pueden observarse cerca de la costa del Mar Rojo. A su vez, la literatura rabínica sostuvo que se trataba de mamíferos legendarios dotados de un único cuerno frontal (*unicornios*) y de dimensiones formidables, que desaparecieron poco después de que su cuero multicolor se usase como revestimiento de la Morada. Algunas versiones españolas de la Biblia, como la Reina Valera, traducen “*tejones*”. Para otros, el cuero de tejashím no apunta a la piel de ningún animal en especial, sino a una manera de trabajarlo, que podría ser 1) bordearlo con cuentas — como el *duchsu* entre los asirios — u 2) ornamentarlo con tinturas obtenidas de ciertas flores. La diversidad de opciones nos lleva directamente a transliterarlo como “*cuero de tejashím*”, para denotar una comprensión que se nos escapa.
- Otro ejemplo de notoria dificultad para una traducción precisa sucede con la identificación de las gemas mencionadas en el libro Éxodo 28:15-21. Allí se narra que Dios les exige a los artesanos la

fabricación de un pectoral especial para el Sumo Sacerdote, que incluiría un dispositivo (**Urím ve Tumím**) de carácter oracular con 12 piedras preciosas engarzadas. Cuando comparamos diversas traducciones y comentarios de ese texto nos encontramos con un dilema: nadie sabe con certeza cómo funcionaba dicho dispositivo, cómo traducirlo correctamente y tampoco cómo volcar el nombre de cada piedra; puesto que su identificación correcta ya se había perdido para la época talmúdica. Para saldar estas lagunas recurrimos a un texto

reciente que analiza y traza la trayectoria denominativa de las piedras preciosas en la Biblia, desde una perspectiva filológica, arqueológica e histórica¹³.

Como he tratado de mostrar, la traducción del texto del Éxodo no ha resultado una tarea sencilla, he tratado de preservar el correcto sentido del texto original y, también, trasladarlo a un idioma castellano contemporáneo y comprensible. He asumido una tarea de búsqueda personal, de reencuentro con las fuentes y de diseminación respetuosa.

El libro del Éxodo no ensalza “la libertad” como un ideal colectivo abstracto, tal como se propone a partir de la modernidad. (...) Su pretensión fundante es saber “a quién servir”.

¹³ Ayil, Ephraim S.: Identifying the Stones of Classical Hebrew. A Modern Philological Approach. Brill, 2024.

Un siglo de Yo y Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber a través del arte

Jesica Berman y Emilce Rosenberg (CABA, Argentina)

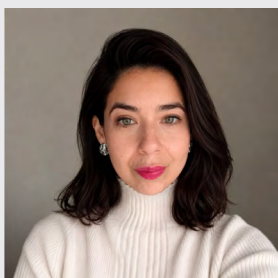
Día Limud: una celebración del aprendizaje y la diversidad

Día Limud Argentina es uno de los principales encuentros de educación, cultura y reflexión de la comunidad judía argentina. Organizado por LimudBA, forma parte del movimiento internacional Limmud, nacido en el Reino Unido en 1980 con el objetivo de promover el aprendizaje como una experiencia abierta, participativa y plural. En Argentina, donde funciona desde 2007, el evento se consolidó como un espacio de referencia para el intercambio de ideas, la construcción comunitaria y la exploración de la identidad judía desde múltiples perspectivas.

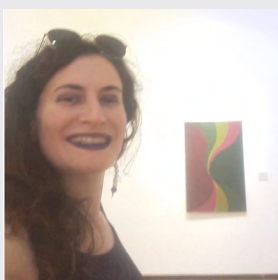
Más que un congreso o una jornada académica tradicional, Día Limud propone una experiencia de aprendizaje horizontal en la que todos los participantes pueden ser simultáneamente estudiantes, docentes, expositores o interlocutores. Durante una jornada intensiva se desarrollan más de cien actividades en simultáneo; entre conferencias, talleres, debates, expresiones artísticas, propuestas musicales y espacios de diálogo que abordan el judaísmo desde la historia, la filosofía, la literatura, la política, la espiritualidad, la educación y la cultura contemporánea.



SOBRE LAS AUTORAS



Jesica Berman. Licenciada en Artes con orientación en Cine y Artes Audiovisuales por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Realizó estudios de fotografía en los cursos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) durante el período 2018-2019. Expone sus fotografías en muestras colectivas desde 2015; entre ellas destacan el *XX Salón Nacional de Artes Visuales de Junín* (MACA, Junín, Buenos Aires, 2026), *Mínima* (Paseo de las Artes, 2024), *Ella, yo y superyo* (Zero 618 Art Gallery, 2023), *Kinesis* (Artaca, 2023), *Lunática* (2017, 2018, 2022), *Sinergia: procesos creativos* (La Casina de los Olivera, 2019), *Identidad* (C.C. Julián Centeya, 2018), *Arte fusión* (Espacio de Arte Nayart, 2018) y *Recorridos: Selección de "Raíces"* (El Emergente Bar, 2018). En 2019, 2023 y 2025 realizó las exhibiciones individuales *Raíces*, *Un siglo de Yo y Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte* (curada por Emilce Rosenberg en el Colegio Tarbut, en el marco del evento Día Limud) y *Estado del alma* (curada por Claudio Villarreal en La Fragua Cultural).



Emilce Rosenberg. Licenciada en Curaduría e Historia de las Artes por la Universidad del Museo Social Argentino (UMSA) y actual estudiante de la Maestría en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES). Trabaja de forma profesional con los artistas Joaquín Fargas y Cristina Portela, y lleva adelante el emprendimiento personal *Tardeciatas de arte*, un espacio de encuentros mensuales y virtuales. En el ámbito institucional, ha colaborado con AMIA Cultura dictando el curso *Recorridos por la historia del arte*, enfocado en las motivaciones, etapas y estéticas de creadores como Henri Toulouse-Lautrec, Pablo Picasso, Marc Chagall, Vito Campanella, Joan Miró y Man Ray. Como curadora, estuvo a cargo de la muestra *Un siglo de Yo-Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte: fotografías de Jesica Berman*, presentada en el marco del evento Día Limud 2023. Asimismo, dictó la conferencia *Tziona Tagger: a través de la pintura me ato a la vida: una figura clave para entender la historia del arte israelí* durante el Día Limud 2022.

Uno de los rasgos distintivos de Limud es su apuesta por la diversidad. El encuentro reúne voces provenientes de distintas corrientes religiosas, tradiciones culturales, generaciones y trayectorias personales, promoviendo una conversación amplia sobre qué significa vivir y pensar el judaísmo en el siglo XXI. En ese sentido, el evento busca trascender las fronteras institucionales y convertirse en un ámbito donde conviven perspectivas diversas en un marco de respeto, participación y construcción colectiva del conocimiento.

La organización está sostenida principalmente por voluntarios y se inscribe en una red global presente en decenas de países. Su filosofía parte de una idea sencilla pero profunda: el aprendizaje es una herramienta para fortalecer los vínculos comunitarios, ampliar horizontes culturales y generar nuevas formas de participación. De hecho, el propio término hebreo *limud* significa “estudio” o “aprendizaje”, una noción que resume el espíritu del proyecto: aprender de los demás y enseñar desde la propia experiencia.

A lo largo de los años, Día Limud se transformó en una celebración de la vida cultural judía argentina, convocando a miles de participantes y ofreciendo un modelo innovador de educación no formal basado en el diálogo, la curiosidad intelectual y el encuentro entre personas con intereses y recorridos diversos.

Con motivo del centenario de la obra *Yo y Tú* (1923) de Martin Buber, la exposición realizada en el 16° Día Limud (2023) ha sido una celebración, un homenaje a dicha obra del filósofo judío. La propuesta recupera su perspectiva humanista y su visión de la naturaleza, destacando su participación como líder intelectual y referente dentro de la comunidad de Europa del Este. Asimismo, se evoca su rol en la enseñanza universitaria —tanto en Europa como tras su emigración a Israel en 1938— y su faceta de humanista pacifista al frente de *Ichud* (Unión), grupo

que apostaba firmemente por la coexistencia pacífica entre árabes y judíos.

“A través de la contemplación de los árboles”

La serie “A través de la contemplación de los árboles” surge durante el 2020 y fue desarrollada hasta el 2024. Las primeras fotos fueron hechas durante la instancia de confinamiento y éstas han sido tomadas de forma casual. Durante el primer año, gracias a la cátedra “Práctica de taller” de la Licenciatura en Artes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, desarrollé los principios conceptuales entre el vínculo árboles-ser humano en mis fotografías. En aquel entonces, la temática abordada en un primer momento era el paso del tiempo en el ser humano y en los árboles (los años, las estaciones). Durante el período de la pandemia se ha vuelto a repensar y cuestionar el vínculo con la naturaleza: nuestro rol como seres humanos con respecto al cambio climático, los daños provocados, entre otras cuestiones.

Día Limud propone una experiencia de aprendizaje horizontal en la que todos los participantes pueden ser simultáneamente estudiantes, docentes, expositores o interlocutores.

En esta serie de fotografías que he creado (Jesica Berman), doy cuenta a través del proceso creativo y en las imágenes de que puede construirse y darse otro vínculo con la naturaleza: una relación de unidad, de reciprocidad, de experiencia y de encuentro.

Las tres esferas de la relación en Martin Buber

En *Yo y Tú*, Martin Buber desarrolla una de las ideas centrales de su pensamiento: la

existencia humana se constituye a través de la relación. Para Buber, el ser humano no se define únicamente por lo que piensa, siente o conoce, sino por la manera en que se vincula con aquello que encuentra en el mundo. La relación auténtica, expresada en la fórmula "Yo-Tú", representa una forma de encuentro en la que el otro es reconocido en su singularidad y presencia, más allá de cualquier intento de reducirlo a una función,



una categoría o un objeto de conocimiento. Dentro de esta concepción, Buber identifica tres esferas fundamentales en las que se manifiesta la vida de relación. Estas esferas abarcan la totalidad de la experiencia humana y muestran que la capacidad de encuentro no se limita al ámbito interpersonal, sino que atraviesa todas las dimensiones de la existencia.

La relación con la naturaleza

La primera esfera es la relación con la naturaleza. Se trata de un encuentro que ocurre en los límites del lenguaje, en una zona de la experiencia donde la reciprocidad existe, aunque no pueda expresarse mediante palabras. Cuando una persona contempla un árbol, observa el movimiento del mar, escucha el canto de un pájaro o se deja interpelar por la inmensidad de una montaña, puede establecer una relación que va más allá de la observación objetiva o del análisis científico.

Buber no niega el valor del conocimiento racional sobre la naturaleza, pero sostiene que existe también una forma de presencia que permite experimentar el mundo natural como algo más que un conjunto de objetos. En esos momentos, la naturaleza deja de ser simplemente un escenario o un recurso y se convierte en una realidad con la que el ser humano entra en contacto profundo. Es una relación silenciosa, previa a las palabras, que despierta la sensibilidad y la conciencia de pertenecer a un universo compartido.

La relación entre seres humanos

La segunda esfera es la relación entre seres humanos, y constituye el núcleo más desarrollado de la filosofía de Buber. Es aquí donde la relación "Yo-Tú" alcanza su expresión más plena y evidente. En el encuentro auténtico con otra persona, el otro no aparece como un medio para alcanzar un objetivo, ni como un objeto que puede ser analizado o utilizado, sino como una presencia única e irrepetible.

Esta forma de relación se funda en la reciprocidad. Ambos participantes se reconocen mutuamente y se encuentran

desde su integridad, sin máscaras ni reducciones. El diálogo, entendido por Buber en un sentido amplio, es la expresión privilegiada de este encuentro. No se trata solamente de intercambiar palabras, sino de estar verdaderamente presentes ante el otro, abiertos a su existencia y dispuestos a reconocer su alteridad.

En una época marcada por la burocracia, la masificación y las relaciones instrumentales, Buber advierte sobre el riesgo de convertir a las personas en objetos, cifras o funciones. Frente a ello, propone recuperar la capacidad de encuentro genuino como fundamento de una vida humana más plena. La amistad, el amor, la educación y la vida comunitaria son algunos de los ámbitos donde esta relación puede manifestarse con mayor intensidad.

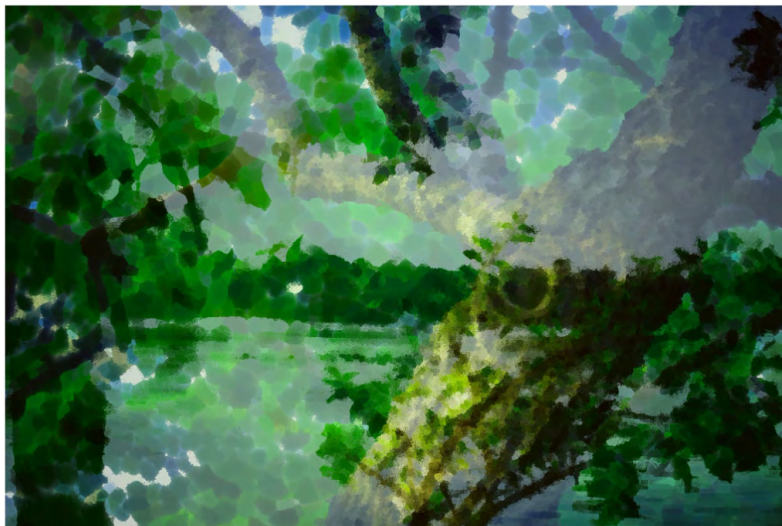
La relación con el Tú Eterno

La tercera esfera comprende la relación con las realidades espirituales. Se trata del ámbito más difícil de describir, porque involucra experiencias que a menudo trascienden el lenguaje ordinario. Aquí se inscriben la creación artística, la inspiración, la experiencia religiosa, la búsqueda de sentido y aquellos momentos en los que el ser humano percibe una dimensión que supera la realidad inmediata.

Según Buber, estas experiencias no son simples estados subjetivos. Constituyen encuentros que interpelan a la persona y la convocan a responder. Una obra de arte, una idea creadora, una intuición profunda o una vivencia espiritual pueden convertirse en acontecimientos que transforman la vida y abren nuevos horizontes de significado.

Esta esfera encuentra su culminación en la relación con Dios, a quien Buber denomina el "Tú Eterno". Todas las relaciones auténticas participan, de algún modo, de esta dimensión

trascendente. Para el filósofo, cada vez que una persona se encuentra verdaderamente con un "Tú", se abre también a la posibilidad de un encuentro con aquello que constituye el fundamento último de toda relación.



Una visión integral del encuentro

Las tres esferas no representan compartimentos separados, sino distintas manifestaciones de una misma capacidad humana para entrar en relación. A través de la naturaleza, de los otros seres humanos y de la dimensión espiritual, el individuo descubre que su existencia está tejida por vínculos que le permiten salir de sí mismo y abrirse al mundo.

La originalidad del pensamiento de Buber reside en haber situado el encuentro en el centro de la experiencia humana. Frente a una cultura que suele privilegiar la posesión, el control o el conocimiento objetivo, Yo y Tú propone una filosofía basada en la presencia, la reciprocidad y el diálogo. En las tres esferas de la relación, el ser humano encuentra no sólo una forma de comprender la realidad, sino también un camino para habitarla con mayor profundidad y sentido.

Además en *Yo y Tú*, Martin Buber distingue dos modos fundamentales de relación: *Yo-Tú* y *Yo-Ello*, las cuales no describen simplemente interacciones particulares, sino que constituyen actitudes existenciales desde las cuales el sujeto se posiciona frente



al mundo. *Yo-Ello* responde a que el otro, sea persona, animal, o incluso paisaje, es abordado desde la distancia, como objeto de conocimiento, uso, entre otros. Por el contrario, la relación *Yo-Tú* implica una presencia plena, una apertura radical hacia el otro despojada de toda utilidad, función o representación.

La relación auténtica, expresada en la fórmula "Yo-Tú", representa una forma de encuentro en la que el otro es reconocido en su singularidad y presencia.

Es en esta última forma de relación donde aparece con fuerza el concepto de "entre", el cual es significativo en la filosofía de Buber. El "entre" es un espacio relacional en el que ambos se constituyen mutuamente, emergiendo en el mismo acto del encuentro:

"El *Tú* me viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser" (Buber, 2013, p. 13).

El "entre" puede surgir también entre el ser humano y elementos del mundo natural. En un pasaje significativo, Buber relata cómo un árbol puede ser experimentado como un *Tú*: "Pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él." (Buber, 2013, p. 10). Se trata del reconocimiento de una alteridad que interpela y con la que es posible entablar una relación no instrumental. Esta experiencia

del árbol como *Tú* exige una disposición ética y existencial específica: atención, respeto y disponibilidad al encuentro.

En este sentido, la naturaleza deja de ser un objeto pasivo y se convierte en un interlocutor

posible dentro de una lógica humanista expandida, que no excluye lo no humano.

Las fotografías que componen la serie fueron creadas a partir de una práctica contemplativa en diálogo con la idea de “entre”. Lejos de capturar la imagen del árbol como objeto o símbolo, mi intención fue preservar la huella de un momento de encuentro. La cámara, más que una herramienta ha sido la mediadora de una relación, la presencia de ese *Tú* silencioso. Así la contemplación no es una observación pasiva, sino una presencia abierta y receptiva hacia el otro, entregándose al encuentro. La contemplación se vuelve una presencia auténtica que surge en el vínculo con el tú. La contemplación de esta manera es una actitud existencial, no limitada solamente al acto de mirar sino resignificando en el estar con.

Los árboles no han sido contemplados como un Ello, sino como un Tú. Es decir, como una presencia con la cual se establece un vínculo momentáneo pero significativo.

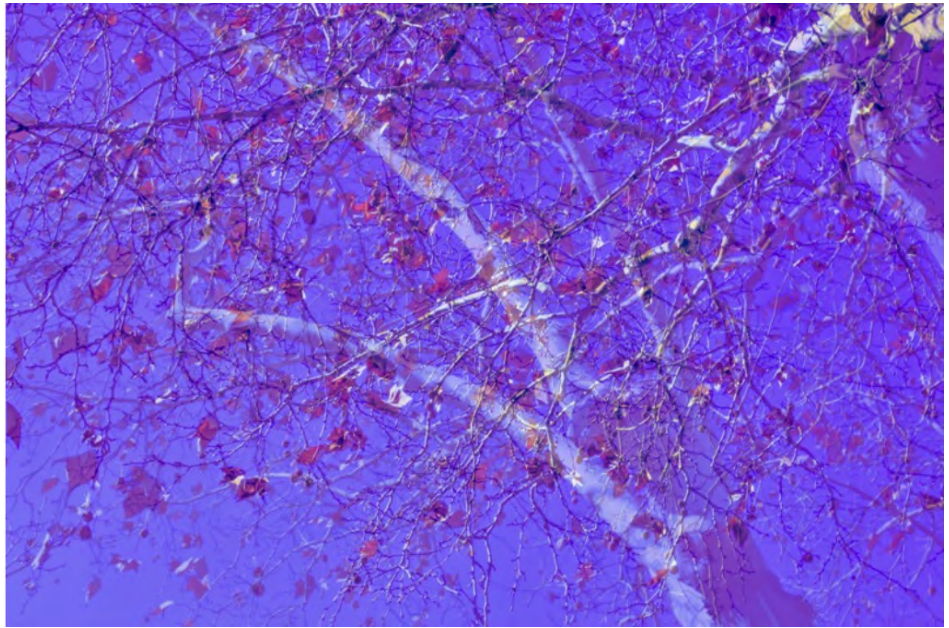
No se trata solamente de intercambiar palabras, sino de estar verdaderamente presentes ante el otro, abiertos a su existencia y dispuestos a reconocer su alteridad.

En definitiva, el concepto de “entre” en Buber permite pensar la naturaleza como interlocutora posible de una relación ética. La fotografía, como práctica de presencia y contemplación. Cada foto de un árbol puede ser así testimonio de un encuentro, y el arte, una forma de pensar y habitar el mundo desde una perspectiva relacional.



Exposición “Un siglo de Yo y Tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte” en 16º Día Limud (2023)

El Proyecto “*Un siglo de Yo-tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte*” reunió 27 fotografías de la serie “A través de la contemplación de los árboles” (2020-2022) y fotografías de la serie “*Raíces. En búsqueda de la propia identidad*” (2018) que fue presentada en Día Limud 2019, las cuales son imágenes de Israel, que transmiten la naturaleza de la tierra.



El “entre” es un espacio relacional en el que ambos se constituyen mutuamente, emergiendo en el mismo acto del encuentro.

Este proyecto fue conformado por una muestra de fotos y una actividad pautada en la que el público ha podido reflexionar y conectarse con lo vivenciado. La actividad fue pensada con el objetivo de que la muestra no sea únicamente un espacio de contemplación sino de reflexión, en el que pueda ser parte de una experiencia artística.

“*Un siglo de Yo-tú: una revisión del pensamiento de Martin Buber desde el arte*” también se ha constituido de una parte interactiva, con el objetivo que el público participe, donde el espectador podía acceder al azar a fragmentos del libro Yo y Tú, sobre el que trabajamos en el proceso de armado de la muestra, para escribir los pensamientos o sentimientos que las fotos y el texto le hubieran provocado.

La experiencia Limud fue una semilla para continuar reflexionando en torno a la filosofía de Martin Buber y las imágenes de Jesica Berman. Es pertinente apelar a ciertos conceptos claves del pensamiento de Buber, como por ejemplo el concepto de encuentro: para Buber el encuentro genuino con otro hace al significado y el sentido de la existencia humana. Así mismo el diálogo con otro hace a la realización del ser humano, e incluso hace al descubrimiento de su identidad. Estos conceptos de Buber son claves al momento que planteamos el proyecto: en el encuentro con el otro, que le da sentido y significado, en el diálogo que hace al valor simbólico del proyecto.

Buber en sus reflexiones también se remite al proceso creativo:

Actuar es crear; inventar es encontrar; dar una forma es descubrir. Al crear descubro. Introduzco la forma en el mundo del Ello. La obra producida es una cosa entre cosas, una suma de cualidades; es, entonces, experimentable y descriptible. Pero a quien la contempla y la crea, ella puede algunas veces reaparecerse en la plenitud de su forma corporizada. (Buber, 1923, p. 10)

Las palabras del filósofo nos transmiten lo que considera crear: ligado al verbo actuar. Crear de acuerdo a Buber está ligado de algún modo a inventar que significa encontrar. El hecho de descubrir implica crear, dar forma a algo. Así mismo el párrafo anterior nos permite reflexionar sobre las virtudes de una obra que es una cosa describible y experimentable.

El proceso de trabajo se podría explicar mediante los conceptos de Buber: a través de las actitudes orientadoras: que consiste en la búsqueda de claridad y certeza. Y la actitud realizadora que implica ir más allá de las fronteras comunes, aceptando el riesgo, implica también un atrevimiento. Es decir, el proceso de trabajo de la curaduría se podría plantear desde las dos actitudes que plantea Martin Buber: la actitud orientadora: buscando claridad, y certeza en el momento de seleccionar las fotografías, planteando la estructura de la

propuesta misma. Mientras que también nos guiamos por una actitud realizadora, experimental, de juego: en el montaje.

Para Buber el encuentro genuino con otro hace al significado y el sentido de la existencia humana.



Bibliografía

Buber, M. (2013). Yo y tú (1.ª ed., reimpr.). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1923)

Ducis Roth, J. P. (2004). Martín Buber y el teatro.

Rabinovich, S. (2015). Martin Buber: diálogos en camino. Del misticismo al socialismo utópico. En A. Sucasas y E. Taub (Eds.), Pensamiento judío contemporáneo (pp. 117–144). Prometeo Libros.

Virasoro, R. (1958). Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber. Universidad: Publicación de la Universidad Nacional del Litoral, 38, 21–55. <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar:8443/handle/11185/3864>

Material audiovisual complementario

Fundación Universitaria Konrad Lorenz. (2013, marzo). Martin Buber [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=haVaJXQF-bQ>

Ojeda, C. (2020, 24 de septiembre). Yo y tú – Martin Buber (resumen y explicación del libro + libro gratis) [Archivo de Video]. YouTube. https://youtu.be/cXPA_Y70bjw

Vive Humanista. (2021, 6 de febrero). Martin Buber, YO-TU el filósofo de la relación [Archivo de Video]. YouTube. <https://youtu.be/758hZOvO0DQ>

¿Qué ha pasado con los valores humanistas de la tradición judía?

Daniela Chiprout de Aparicio (Barcelona, España)

SOBRE LA AUTORA



Daniela Chiprout de Aparicio es especialista en Psicología Clínica y psicoanalista didacta de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (EPFCL). Desde 1992, ejerce como directora de *Aleph*, la revista de cultura judía de la Comunidad Israelita de Barcelona (CIB). Asimismo, es miembro activo de JCall - Otra voz judía.

30 de abril de 2026, conferencia organizada por el Patronat del Call de Girona y por la Universitat de Girona.

Introducción

Plantear hoy la pregunta por los valores humanistas de la tradición judía no es un ejercicio académico neutral. Es una pregunta cargada de inquietud, incluso de desasosiego. No solo porque esos valores han sido históricamente una de las matrices más fecundas del humanismo occidental, sino porque asistimos a una escena contemporánea en la que dichos valores parecen erosionados, desplazados o, en algunos casos, utilizados en contra de su esencia. Y sabemos que hablar de tradición judía es hablar de una de las fuentes más antiguas y persistentes del humanismo ético. Es hablar de una tradición que ha situado en el centro la dignidad humana, la justicia, la responsabilidad hacia el otro, especialmente hacia el más vulnerable: el extranjero, el huérfano, la viuda. Una tradición que, a lo largo de siglos de exilio, persecución y fragilidad, ha construido una ética de la memoria y de la responsabilidad.

Sin embargo, hoy asistimos a una tensión profunda, incluso a una fractura. La pregunta no es si esos valores existieron — eso está fuera de duda — sino qué ha ocurrido con ellos en el presente. ¿Siguen siendo el núcleo vivo de la identidad judía o han sido desplazados por otras lógicas: las políticas de la identidad y la defensa; o sea, las políticas nacionalistas?

Tampoco se puede pensar esta crisis sin tener en cuenta la historia reciente: el 7 de octubre, la Shoá (Holocausto), el antisemitismo persistente y las amenazas reales. Sería ingenuo ignorar el gran peso del trauma colectivo. Pero aquí conviene introducir una distinción fundamental: comprender no es justificar. El trauma explica el miedo, pero no puede

convertirse en fundamento ético. El riesgo es que el miedo erosione la capacidad de comprensión, o que el sufrimiento pasado clausure la responsabilidad presente.

Este texto no pretende dar una respuesta definitiva (imposible, claro), pero sí abrir un espacio de reflexión honesta. No desde la acusación externa, sino desde una interrogación interna: ¿Cómo se articula hoy la relación entre tradición, ética y poder? Reflexión que obliga la autocrítica.

El judaísmo ha vivido, desde sus inicios, una tensión constitutiva entre la letra de la Ley y la inquietud del espíritu. Entre la fidelidad al mandamiento y la apertura hacia lo humano. Esa tensión, lejos de resolverse, ha sido el motor de su vitalidad ética: el impulso incesante de interpretar y discutir.

Hoy, sin embargo, ante la devastación y la violencia que han acompañado el reciente conflicto en Gaza y los demás que han seguido, esa tensión estalla con dramatismo. La política coyuntural: es la misma dificultad de sostener un humanismo judío coherente frente al sufrimiento del otro.

El judaísmo rabínico, a través del Talmud y de su tradición interpretativa, fundó una civilización del diálogo, de la palabra, como lugar de encuentro, incluso en el desacuerdo. Cada página del Talmud es una sinfonía de voces contradictorias que rehúyen toda clausura dogmática. Esa estructura polifónica fue, a su manera, la primera pedagogía ética del desacuerdo. Pero hoy, las voces se crispan, el disenter se percibe como traición, y la interpretación —esa forma judía de respirar— cede terreno ante el grito y el slogan del mandato amo.

Tradición rabínica y referencias al Talmud

El Talmud es, ante todo, una pedagogía del límite. No solo del límite de la ley, sino del

límite del poder y de la violencia. Cuando los rabinos discuten sobre la *din rodef* —la ley del perseguidor— o sobre la legitimidad del castigo, lo hacen desde la conciencia de que la soberanía humana es siempre peligrosa.

Un ejemplo clásico: “Un Sanedrín que ejecuta a una persona una vez cada setenta años es considerado un tribunal sanguinario” (Mishná, *Makkot* 1:10). Esta frase resume una intuición ética radical: La vida, incluso la del culpable,

es un bien tan sagrado que su supresión, aun jurídicamente justificada, es vivida como un fracaso del espíritu.

Esa sensibilidad está en la médula del judaísmo clásico. El *peshat* (sentido literal) de la ley nunca

agota su sentido último; el *derash* (lectura interpretativa) abre una mayor exigencia moral. La pena de muerte, inscrita en la Torá, es suspendida por la razón interpretativa: el texto se somete al principio de misericordia (*rahamim*). El Talmud relanza así un proyecto ético: el de contener la violencia, no solo la ajena, sino la propia. Desde esa matriz, el judaísmo rabínico expresa un humanismo que no proviene de ninguna filosofía posterior: la convicción de que la justicia no puede separarse de la compasión, y de que el poder, sin Talmud, se convierte en idolatría. Esa idolatría no es otra que la adoración del Estado, del territorio, o de la supremacía.

Los sabios sabían que el enemigo no está solo afuera: también habita en cada uno de nosotros, y se sostiene en la violencia del propio pueblo cuando olvida que “Dios ama al extranjero” (Deut. 10:18). Hoy, sin embargo, la lectura literal vuelve, con rostro secular o mesiánico, a reclamar legitimidad política. Algunos rabinos de las colonias justifican la expulsión o el castigo colectivo en nombre del *pikuaj nefesh* —la preservación de la vida— pero olvidan que ese principio tiene como finalidad la salvación de cualquier vida, no solo la propia. Así se desarticula el equilibrio original: el Talmud, que era una gramática del

El trauma explica el miedo, pero no puede convertirse en fundamento ético.

límite, se convierte en la gran coartada para la excepción.

El desafío, entonces, es restablecer la dimensión ética del estudio talmúdico: la obligación de escuchar al otro, aunque su voz resuene como amenaza. No se trata de abandonar la tradición, sino de volver a ella con radical fidelidad: la fidelidad a su conciencia.

¿Cómo se articula hoy la relación entre tradición, ética y poder?

Crisis del humanismo judío tras Gaza

El humanismo judío nació de la herida: del exilio, la persecución y la memoria del sufrimiento. No se trata de un humanismo abstracto, sino encarnado: la convicción de que la experiencia histórica del dolor propio genera la responsabilidad hacia el dolor ajeno. Cuando la seguridad se convierte en valor supremo, la ética se vuelve secundaria. Levinas (un gran filósofo judío de la ética) formuló esta experiencia como la “substitución”: la idea de que me vuelvo responsable del otro hasta cargar con su peso, incluso cuando me es hostil. Pero las guerras han puesto a prueba esa ética.

La pregunta que atraviesa a algunas comunidades judías del mundo es si el judaísmo puede seguir reivindicando un mensaje universal mientras justifica la devastación de un pueblo. Uno de los desplazamientos más significativos de nuestra época es el paso de un humanismo ético a un empuje identitario

o nacionalismo que, para el caso, puede definirse como sionismo. Ya no se trata del cuidado del otro en su singularidad, sino de la defensa del propio grupo, de la propia comunidad, o de la propia narrativa. Este giro no es exclusivo del mundo judío, pero lo afecta de manera particular, porque entra en contradicción directa con su herencia ética. Cuando la identidad se absolutiza, el extranjero deja de ser aquel que debo proteger y se convierte en aquel del que debo defenderme. La memoria del éxodo se transforma en argumento de fortaleza y no en recordatorio de fragilidad.

Esta fractura tiene un nombre: la crisis del humanismo judío. Tras décadas de identificación entre judaísmo e Israel, Gaza ha revelado una fractura profunda: la de un pueblo que, habiendo buscado su liberación, aparece ante el mundo ejerciendo la dominación y la masacre. La paradoja es insoportable para la conciencia moral que hizo del “recuerdo del exilio” una pedagogía del límite. Ser fiel a la tradición humanista judía hoy no significa repetir fórmulas del pasado, sino atreverse a criticar en su nombre. La fidelidad auténtica no es conservadora; es crítica y exigente.



Imagen generada con asistencia de IA (#GeminiAI)

Ser judío después de Gaza: identidad, poder y responsabilidad moral

Quisiera presentar hoy el libro *Ser judío después de la destrucción de Gaza* del ensayista estadounidense Peter Beinart. Se trata de un texto breve pero profundamente polémico, porque no habla desde fuera, sino desde dentro del propio mundo judío. Es, en ese sentido, una interpelación interna, casi una llamada a la conciencia. El punto de partida del libro es una pregunta incómoda, pero absolutamente central: ¿qué significa ser judío hoy cuando el Estado que habla en nombre de los judíos ejerce una violencia masiva sobre otro pueblo? Beinart sitúa esta cuestión tras la devastación de Gaza, que interpreta como un punto de inflexión histórico. Según él, lo ocurrido no puede pensarse únicamente en términos geopolíticos o militares, sino que obliga a replantear la relación entre identidad, memoria y poder. Durante décadas —sostiene Beinart— muchas instituciones judías han defendido de forma casi automática al Estado de Israel, incluso ante políticas moralmente problemáticas. Esta defensa se ha apoyado en una narrativa muy potente: la del pueblo judío como víctima histórica.

Y aquí aparece uno de los núcleos del libro. La identidad judía moderna —dice Beinart— se ha construido en gran medida alrededor de la memoria del sufrimiento: los pogromos, el antisemitismo y la Shoah (Holocausto). Esta memoria es absolutamente real y legítima. Pero el problema surge cuando esa memoria se convierte en el único marco desde el cual se interpreta el presente: que es el derecho a la defensa. Porque entonces ocurre algo decisivo: Se hace muy difícil reconocer que un pueblo que ha sido víctima puede convertirse también en verdugo y ejercer poder, e incluso una dominación cruel sobre otros. Esta es, en el fondo, la tesis más potente del libro: La identidad judía se formó históricamente en la impotencia, pero hoy debe pensarse desde el poder. Y ese paso genera una crisis ética profunda.

Beinart, también critica el uso político del antisemitismo. No niega en absoluto su existencia —al contrario—, pero sostiene que, en muchos casos, la acusación de antisemitismo se utiliza para deslegitimar cualquier crítica a Israel. Esto, según él, tiene un doble efecto: por un lado, bloquea el debate moral dentro del propio judaísmo; y por otro, banaliza el antisemitismo real. En este punto, el humanismo judío se vuelve un campo de batalla interior. Quienes lo defienden son acusados de traición; quienes lo niegan se proclaman guardianes de la supervivencia. Pero la supervivencia, sin ética, se vuelve una caricatura de sí misma.

Cuando la identidad se absolutiza, el extranjero deja de ser aquel que debo proteger y se convierte en aquel del que debo defenderme.

Otro punto clave del libro es su análisis del sistema político israelí, que Beinart compara con otros sistemas históricos de supremacía. Su argumento es claro: La seguridad basada en la dominación de otro pueblo no produce seguridad, sino más violencia. Frente a ello, propone una idea sencilla pero radical: la única seguridad duradera para judíos y palestinos pasa por la igualdad política real. No insiste tanto en un modelo concreto —dos Estados, confederación, o un Estado binacional— como en el principio ético que debería sostener cualquier solución: la igualdad de derechos.

El libro culmina con una propuesta de reconstrucción moral del judaísmo. Beinart invita a volver a la tradición profética judía, es decir, a una ética centrada en la justicia universal, y no en la victimización, ni en la supremacía nacional. Releer Gaza desde la tradición talmúdica no significa ignorar la violencia de Hamás ni idealizar al enemigo, sino recordar que incluso la guerra tiene un límite sagrado. El mandamiento “No

matarás” no se suspende por decreto militar: se convierte en espejo incómodo para la nación.

Por eso, el dilema actual no es entre judaísmo y antisemitismo, sino entre dos modos de entender el judaísmo mismo: uno que se repliega en la identidad absoluta y otro que se abre al mundo a través del dolor. El segundo está más cerca del espíritu de los profetas, de Isaías y Amós, que imaginaron justicia y compasión como las verdaderas fronteras de Israel.



Imagen generada con asistencia de IA (#GeminiAI)

El talmudista Yeshayahu Leibowitz advirtió, ya en los años 70, que la ocupación inevitablemente corrompería la vida religiosa interna del judaísmo israelí: “Quien detenta el poder sobre otro pueblo termina adorando ese poder” (*Judaism, human values and the Jewish state*. Harvard University Press. 1992). Es decir, “la ocupación corrompe moralmente a la sociedad que la ejerce”. El grito al castigo absoluto —pena de muerte incluida— no es por tanto una exageración política, sino un síntoma espiritual: la incapacidad de reconocerse en la víctima, en el sufrimiento del otro, un humano como yo.

El mito del “Gran Israel” y la colonización del alma

La idea del “Gran Israel” (*Eretz Yisrael Hashlemá*) ha sido, para muchos, un horizonte teológico y político. Pero más que un mapa, es un mito: el de la plenitud nacional, la restauración mesiánica de un pueblo en su tierra. El problema no es el mito en sí —todo pueblo necesita narrativas de sentido— sino cuando el mito se confunde con la geopolítica y sustituye a la ética. El “Gran Israel” contemporáneo, promovido por sectores religiosos nacionalistas, ha transformado la promesa profética en un programa de expansión territorial. La colonización de Judea y Samaria no es solo un proceso militar y urbanístico; es una colonización espiritual del judaísmo, la conversión del sueño mesiánico en administración de territorios.

El pensador Yeshayahu Leibowitz lo anticipó con lucidez: “El culto a la tierra es idolatría”. Para el judaísmo rabínico, la santidad no reside en el suelo sino en la justicia; no en la soberanía sino en la vida conforme a la Torá, o a la Ley. Sin embargo, el discurso político actual convierte el mandato de defender la tierra en mandato de poseerla. El colono armado aparece como el nuevo símbolo de la fe. La violencia deja de ser una tragedia y se convierte en un hecho consagrado, normalizado. Donde el profeta veía la llegada de una era de paz, el nacionalismo mesiánico, o fanático, ve la justificación de la guerra hasta sus últimas consecuencias.

Hannah Arendt advirtió en 1944 que el sionismo corría el riesgo de reproducir, bajo otra forma, la lógica de los Estados europeos que lo habían perseguido. Para Arendt, la identidad que se define solo por una amenaza externa termina deshumanizando tanto al enemigo como a sí misma. La opresión del otro —escribe Arendt en los *Orígenes del totalitarismo*— destruye la base moral del opresor. Y esa es quizá la mayor tragedia moral que Gaza nos devuelve como un espejo.

El mito del “Gran Israel” ya no es solo geográfico: ha colonizado el alma, transformando la preocupación por la supervivencia en justificación de todos los excesos. Para revertirlo, no basta la crítica política: se necesita una **teshuvá ética**, un nuevo retorno a la humildad y a la Ley.

Marco ético desde Levinas y Arendt

La ética judía del siglo XX alcanzó con Emmanuel Levinas una formulación clara y radical: La justificación de la existencia por la responsabilidad moral. (Totalidad e infinito). En sus *Lecturas talmúdicas*, Levinas insiste en que el mandamiento de amar al prójimo no puede transformarse en consigna nacional. “El prójimo —dice— no es necesariamente mi hermano, sino aquel que puede ser mi enemigo.” Sin olvidar que la ética comienza donde termina la afinidad. Si aplicamos esa perspectiva a Gaza, la pregunta no es ¿quién empezó, sino quién sufre? El rostro del otro —incluso cuando lanza una piedra— sigue siendo un rostro. Esa es la revolución de Levinas: el reconocimiento de que la vulnerabilidad del otro es el fundamento de la moral.

Desde otra vertiente, Hannah Arendt ofrece una advertencia complementaria. Su crítica al totalitarismo y al nacionalismo la lleva a sospechar de toda política basada únicamente en la identidad. La identidad nacional y nacionalista es un auténtico peligro. Para Arendt, el mal no nace de la maldad consciente, sino de la incapacidad de pensar: de la automatización del juicio moral. Esta es también la clave de la polarización que domina hoy.

La “banalidad del mal”, no es solo una categoría para la Shoah; puede reaparecer allí donde la obediencia reemplaza a la conciencia. Su noción de la *vita activa* (En su obra *La condición humana*) invita a la pluralidad: un espacio político donde los seres humanos aparecen unos ante otros como iguales, aunque sean distintos. La colonización de los territorios, la reducción del palestino a mera “cuestión de seguridad”, destruye precisamente ese espacio posible de reflexión y negociación. En términos de Arendt, la política se convierte en administración y el otro, mi semejante, en objeto técnico de gestión, y así es como el otro pierde su estatuto humano.

Arendt y Levinas —tan distintos— convergen en un punto: la ética no es una emotividad piadosa, sino un límite que impide absolutizar la causa propia. No hay causa absoluta para nadie. Ambos vieron en la experiencia judía una lección universal: ningún pueblo puede justificarse moralmente en el sufrimiento pasado, mientras lo reproduce sobre otros.

La identidad judía se formó históricamente en la impotencia, pero hoy debe pensarse desde el poder.

Una lectura psicoanalítica: trauma, identificación y goce

El psicoanálisis ofrece herramientas particularmente pertinentes para pensar esta crisis de los valores humanistas, porque no parte de ideales, sino de los efectos del trauma, de la necesidad de identificación, y del goce, a menudo mortífero. La historia judía moderna está marcada por un trauma extremo, la Shoá, que no puede ser simbolizado completamente. Freud y Lacan, ya nos habían advertido que aquello que no logra inscribirse en la palabra retorna en lo real. El trauma no elaborado no desaparece: se transmite, se repite, o se desplaza. Es como un “agujero” en el registro simbólico que no se puede procesar.

Desde esta perspectiva, puede pensarse que ciertos endurecimientos identitarios actuales no son simplemente decisiones ideológicas, sino respuestas defensivas frente a un real traumático que sigue operando. La identificación a una identidad fuerte, cerrada, militarizada, y fanática puede funcionar como un intento de sutura frente a una experiencia histórica de desamparo radical. Pero el psicoanálisis introduce aquí un punto decisivo: la defensa protege, pero también empobrece. Cuando el yo se organiza exclusivamente alrededor de la defensa, el

otro ya no aparece como semejante, sino como amenaza. El extranjero deja de ser un rostro para convertirse en enemigo, portador de angustia. En términos lacanianos, podríamos decir que el otro simbólico —el Otro de la Ley, del lenguaje, del pacto— se debilita, y en su lugar emerge un otro persecutorio, e imaginario, que exige ser neutralizado, o eliminado. Allí donde falla la mediación simbólica, la violencia se acentúa y aparece como la única salida posible. Sin palabras, solo con las armas.

Aquí el psicoanálisis converge con la advertencia de Hannah Arendt: el peligro no es únicamente la violencia explícita, sino la normalización de la excepción, la transformación del estado de emergencia en estado ordinario. “Israel, para existir, tiene que defenderse”, se suele afirmar. Pero también cabe preguntarse: ¿cómo la defensa deviene en un ataque interminable? Esta es la aberración que deseo señalar desde un principio. Desde esta lógica, la ética deja de ser un límite y se convierte en un instrumento retórico. La Ley ya no regula la violencia, sino que la justifica. El mandamiento “no matarás” queda suspendido en nombre de una supervivencia absolutizada: mi vida reclama la muerte del otro. Un delirio hecho realidad.

Universalismo ético y límite al poder

La tradición judía, leída desde Levinas, propone exactamente lo contrario: un límite radical al poder, incluso —y sobre todo— al poder propio. Desde el psicoanálisis podríamos decir que el humanismo judío, en su versión más exigente, no promete una satisfacción plena, sino que introduce una renuncia. Renuncia a la omnipotencia, renuncia a la venganza, **renuncia** a la ilusión de la totalidad depotente.

Este punto es políticamente crucial: una política que no acepta ninguna renuncia está

condenada a la escalada bélica interminable. En cambio, una política que reconoce el límite —el límite de la fuerza, el límite de la identidad— se abre a la posibilidad de un espacio verdaderamente humano de la alteridad.

El riesgo de la deshumanización del enemigo

El psicoanálisis insiste en que la deshumanización del otro es siempre el preludio de la violencia sin freno. Cuando el otro deja de ser un sujeto vulnerable, y se convierte en una figura total —el enemigo, el terrorista, el bárbaro, el migrante—, ahí se produce un cierre del pensamiento. Aquí vuelve a resonar la advertencia de Arendt: el mal no necesita de monstruos; le basta con sujetos que ya no piensan, que ya no dudan, que ya no se interrogan. (Ver *Eichmann en Jerusalén*)

**Arendt y Levinas —tan distintos—
convergen en un punto: la ética no es
una emotividad piadosa, sino un límite
que impide absolutizar la causa propia.
No hay causa absoluta para nadie.**

La **rehabilitación del humanismo judío** pasa por volver a esa doble herencia: el rostro de Levinas y el espacio político de Arendt. El primero recuerda la responsabilidad inmediata; el segundo, el intento de convivencia plural. Entre ambos se puede reconstruir una propuesta post-nacional, fiel al judío del Talmud que discute y negocia, no al judío del Estado que impone el código militar y la teocracia fanática.

Algunas conclusiones: cómo luchar éticamente contra el extravío

La esencia del humanismo judío podría resumirse así: El judaísmo sitúa en el centro la dignidad irreductible del otro. No

define lo humano por el poder, sino por la responsabilidad ética hacia el prójimo, el reconocimiento de la alteridad.

Allí donde falla la mediación simbólica, la violencia se acentúa y aparece como la única salida posible. Sin palabras, solo con las armas.

Llegados a este punto, resulta imposible sostener una conclusión neutral. La pregunta **¿qué ha pasado con los valores humanistas de la tradición judía?** nos conduce necesariamente a una toma de posición. Por eso, ser fiel hoy a los valores humanistas de la tradición judía no es alinearse con el poder, sino, todo lo contrario, militar contra su extravío. Militar no en el sentido de las armas, sino en el sentido más exigente: militar en el pensamiento, en la palabra, en la crítica, en la desobediencia, cuando es necesaria. Militar contra la confusión entre memoria y resentimiento. Militar contra el uso de la religión para legitimar la violencia. Militar contra la reducción del otro a la condición de enemigo absoluto. Tal vez hoy, más que nunca, el gesto verdaderamente judío —en el sentido humanista del término— consiste en no ceder ni al miedo ni al fanatismo, en sostener la incomodidad de la duda, de la responsabilidad, de la palabra que se opone cuando callar sería más fácil.

Militar por esos valores no garantiza la victoria. Pero renunciar a esa militancia garantiza, sin duda, su desaparición. En suma yo diría: No renunciar a Israel, pero impedir que Israel suplante al judaísmo. No negar la amenaza, pero recordar que la seguridad sin misericordia es idolatría del Estado. No redimir la historia, sino asumirla con lucidez moral. Solo así, cuando el ruido de la guerra se extinga, quizá pueda oírse de nuevo el mandamiento

original: “No olvides que tú también fuiste extranjero en la tierra de Egipto.”

Nuestro reto esencial es inventar nuevas modalidades de vida digna, pacífica y duradera, para palestinos e israelíes por igual. Sé que hay mil obstáculos para lograrlo. Pero el peor de ellos es la inexistencia del otro: considerar que el otro no tiene derecho a la existencia y que debe ser eliminado. Esa fue la esencia del Holocausto, y es lo que hoy se juega en ambos bandos con el mismo fanatismo feroz. Todo ello exige una torsión titánica que modifique el destino de la pulsión de muerte y lo reconduzca hacia una posibilidad de vida, propia y ajena. Porque ambas vidas son indisociables.

Bibliografía

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.

Beinart, P. (2025). *Being Jewish After the Destruction of Gaza*. Knopf.

Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*: Ensayo sobre la exterioridad. Sígueme.

Levinas, E. (2004). *Difícil libertad*. Caparrós.

El shofar del Cáucaso

Max Lashak (Houston, EE.UU.)

SOBRE EL AUTOR



Max (Moty) Lashak es empresario e inversionista del sector inmobiliario, originario de México y residente en Houston. Estudió Administración de Empresas en la Universidad Tecnológica de México y obtuvo una maestría en el IPADE Business School. En su juventud emigró a Israel, donde sirvió como paracaidista en las Fuerzas de Defensa de Israel y participó en la Primera Guerra del Líbano. Asimismo, integró una misión a la Unión Soviética para apoyar a los *refuseniks* y fue delegado al XXXI Congreso Sionista Mundial. Ha desempeñado un papel destacado en el liderazgo comunitario judío en México, participando en iniciativas de representación, apoyo y fortalecimiento institucional. Como conferencista, comparte relatos de su vida—incluyendo su servicio militar y sus vivencias tras la Cortina de Hierro—, dos de los cuales han recibido menciones honoríficas en certámenes literarios. Actualmente continúa involucrado en proyectos inmobiliarios, empresariales y comunitarios en Estados Unidos, México e Israel, guiado por valores de liderazgo, servicio y compromiso con el pueblo judío.

Este relato recoge una experiencia vivida en el año 1985, por un joven judío mexicano, y da cuenta de la movilización del pueblo judío en torno a los así llamados “Prisioneros de Sión”. Judíos de la Unión Soviética, que tenían prohibido no solo emigrar a Israel, sino profesar el judaísmo. El joven Max escribió el texto en ese momento.

Este es el relato de una de las cosas que más me han impresionado en mi vida. Fui escogido con otro muchacho para viajar a la Unión Soviética, en el año de 1985, cuando apenas asomaba al mundo la política de la Perestroika, liderada por Mijaíl Gorbachov. Durante muchos años, bajo el régimen bolchevique, la situación de las minorías había sido desastrosa, especialmente para los judíos. Mi tarea consistía en recabar información actualizada sobre algunas familias judías de la zona. Para ello, me entrenaron y prepararon durante un año: debía aprender, entre otras cosas, a detectar si la KGB me seguía, pues lo que estaba a punto de hacer era considerado ilegal por las autoridades soviéticas. Por seguridad, no debía llevar conmigo nada que me identificara como judío. Todo el entrenamiento, realizado por la embajada de Israel en México, se mantuvo en secreto y no podía contarle a nadie lo que sucedería durante el viaje; además, ni yo mismo sabía con certeza qué me esperaba. Mientras el tiempo avanzaba, el temor y la emoción me consumían. Finalmente, busqué apoyo en mi padre y le conté todo. Él era el único que conocía mi secreto; me apoyó y me impulsó durante todo aquel lento y desesperante proceso de entrenamiento y trámites ante la Embajada de la Unión Soviética en México, hasta conseguir la visa especial que me permitiría moverme “libremente” por las ciudades a las que viajaría.

En la URSS vivían tres millones de judíos, cerca de una cuarta parte de la población judía mundial. De ellos, aproximadamente doscientos mil tenían entonces el estatus de *refusnikim*: judíos a quienes se les había negado la visa para emigrar a Israel. El solo hecho de haberla solicitado bastaba para que fueran expulsados de sus trabajos, quedaran desempleados y fueran señalados por la sociedad soviética como parásitos, casi como delincuentes. Sus hijos también eran expulsados de las escuelas, una marca que los acompañaba durante toda la vida y los convertía en ciudadanos de segunda categoría, especialmente en una sociedad donde sobresalía quien estaba mejor preparado. Allí todos estudiaban; a diferencia de Occidente, donde muchas veces destaca quien posee más bienes materiales. Si un judío *refusnik* persistía en su aspiración sionista, no faltaban los golpes, los malos tratos por parte de las autoridades e incluso el encarcelamiento en Siberia. Todo ello por el supuesto delito de buscar una identidad propia y por la ofensa de querer abandonar la Madre Patria Rusa.

Por seguridad, no debía llevar conmigo nada que me identificara como judío.

Consciente de todo esto, veía cómo el día del viaje se acercaba cada vez más. Todo estaba preparado hasta el último detalle.

Cada año tengo el honor de tocar el shofar en una sinagoga de México. Lo hago porque la liturgia judía me fascina y porque comprendo profundamente lo que significa para un judío acercarse al templo, aunque sea una sola vez al año, para escuchar los sonidos de ese cuerno cargado de simbolismo para nuestro pueblo. Existe la creencia de que, si sus sonidos son claros y fuertes, el año que comienza será bueno y próspero. Por eso, aquel año puse todo mi corazón al tocarlo: sabía que, un día después de Rosh

Hashaná, me subiría al avión para iniciar esta maravillosa experiencia.

No describiré aquí cómo comenzó el viaje, pues esa aventura merece un relato aparte. Lo que quiero contarles ahora es la historia de un verdadero héroe del pueblo de Israel. El destino fue el Cáucaso, en las repúblicas fronterizas con Turquía e Irán — Azerbaiyán, Armenia y Georgia—, ubicadas a unas siete horas de vuelo de Moscú. Los *refusnikim* vivían allí porque, cuanto más lejos estuvieran del aparato burocrático soviético concentrado en Moscú, más llevadera podía ser su existencia; y, en efecto, así era. En cada ciudad debía visitar a cinco o seis familias, siguiendo una jerarquía precisa de contactos. El “número uno” era la persona de mayor confianza y a quien más deseaba encontrar. Si por alguna razón no lograba contactarlo, debía acudir al “número dos”, con quien podía hablar con cierta confianza, aunque con mayor discreción. A partir del “número tres”, solo podía compartir la información estrictamente relacionada con cada familia. Tras pasar la primera noche en Moscú, viajamos a Tbilisi, la primera ciudad de nuestro recorrido. Llegamos alrededor de las dos de la tarde y, apenas aterrizamos, nos recibieron como visitantes distinguidos gracias a la visa especial con la que viajábamos. Nadie podía levantarse de su asiento en el avión de Aeroflot antes que nosotros.

Al bajar por la escalinata, ya nos esperaba en la pista un coche negro tipo limusina, con chofer y una traductora que hablaba un castellano perfecto. Ella nos identificó de inmediato por nuestros apellidos y nos dio una bienvenida cordial e impresionante, algo que no esperábamos porque queríamos pasar inadvertidos. También nos dijo que no nos preocupáramos por el equipaje, pues llegaría directamente al hotel. Seguimos sus instrucciones y subimos al automóvil, que en apenas tres minutos nos sacó del aeropuerto y nos condujo por las callejuelas hasta el “mejor” hotel del lugar. Una vez allí nos asignaron una habitación. Como haríamos en cada ciudad que visitáramos, lo primero fue reportarnos con la Embajada de México

en Moscú y llamar por teléfono a algunos familiares en México.

Hacíamos todo esto deliberadamente desde el cuarto del hotel, para que las autoridades supieran que no estábamos solos y que éramos ciudadanos mexicanos; esa era nuestra única protección. No nos atrevíamos a salir a trabajar sin antes cumplir con ese procedimiento. Sabíamos que la habitación tenía micrófonos visibles en el techo, y las llamadas, hasta que lograban establecerse, podían obligarnos a permanecer encerrados entre ocho y diez horas. Aunque perdíamos un tiempo valioso, ese encierro también nos permitía preparar en absoluto silencio nuestro plan de acción y las visitas que haríamos. Esa noche, hacia las 11:00 p.m., ya habíamos hecho dos llamadas y estábamos ansiosos por salir. Dejamos la ropa elegante con la que debíamos viajar y nos vestimos con prendas humildes y oscuras, tal como nos habían indicado, para no llamar la atención al caminar entre la gente. Unos jeans, por ejemplo, nos habrían delatado de inmediato

como turistas. Por fin salimos a pie por las calles desiertas, siguiendo de memoria la ruta que habíamos trazado en un mapa, rumbo a la casa de nuestro “número uno”. Se llamaba Shlomo Wainstock, y yo conocía de memoria la historia de su vida. Tras caminar casi una hora y comprobar que nadie nos seguía, llegamos a la dirección indicada. No entramos enseguida: seguimos de largo, rodeamos la manzana y, solo cuando estuvimos seguros de no ser observados, entramos en aquel caserío oscuro y pestilente. Con una linterna de bolsillo iluminamos los buzones hasta encontrar la puerta correcta: la número 13. Hacia allí nos dirigimos con cautela, por un pasillo apenas alumbrado por un foco colgante de luz tenue. El ambiente era siniestro. Sudábamos de miedo y emoción, y el corazón nos latía con tanta fuerza que parecía salirse del pecho. Llegamos a la puerta, apenas un pedazo de cartón que daba a un patio como las demás. Tocamos tres veces. De inmediato apareció una anciana, alarmada. Abrió, nos observó en silencio, entre asombrada y



Manifestación por la liberación de los “Prisioneros de Sión”. Yeshiva University, USA, 1960

temerosa, y volvió a cerrar. Nos quedamos desconcertados: no entendíamos por qué nos cerraba la puerta cuando creíamos llegar para ayudarla. Insistimos y tocamos de nuevo. Ella abrió otra vez y, con señas, nos indicó que nos fuéramos. Nosotros negamos con la cabeza: queríamos entrar y hablar, convencidos de que aquella era la puerta correcta. Decidimos hablarle en yidish y explicarle que éramos judíos; incluso sacamos las kipot que siempre llevábamos en la bolsa y nos las pusimos para intentar romper el hielo. Nos cerró la puerta una vez más. Estoy seguro de que entendió quiénes éramos, pero aun así se negaba a dejarnos pasar. Tras dudar unos instantes, decidimos intentarlo por última vez: no queríamos rendirnos después de todo el esfuerzo realizado. Volvimos a tocar. Esta vez abrió y comenzó a gritar en ruso. Aunque no entendimos sus palabras, era evidente que nos exigía irnos de inmediato. Estaba muy alterada y, mientras gritaba, las demás puertas de la vecindad empezaron a abrirse y la gente comenzó a asomarse. Asustados, corrimos hacia la calle y nos alejamos varias cuadras. Al llegar a una esquina, nos detuvimos para recuperar el aliento y decidir qué hacer. Como aquel primer intento había fracasado por completo, resolvimos buscar a nuestro “número dos”.



Poster de la época: “Shalaj et amí” - “Deja salir a mi pueblo

Tomamos un taxi y, en ruso, le pedimos al conductor que nos llevara a la calle que buscábamos. Para no revelar la dirección exacta, le dimos un número al azar que, según calculamos, nos dejaría a varias cuadras del verdadero destino. No era lo ideal, pero el tiempo jugaba en nuestra contra y no teníamos otra alternativa. El chofer no hizo preguntas: por dos rublos, nos llevó sin vacilar hasta el lugar indicado.

Al bajar del taxi, encontramos la calle desierta; era muy tarde. Caminamos hasta nuestro destino tomando las mismas precauciones de antes. Al llegar, vimos que el lugar se parecía mucho al anterior, pero esta vez estábamos más decididos que nunca. Tocamos la puerta indicada y, tras insistir varias veces sin respuesta, apareció un hombre de mediana estatura, robusto, vestido con *gatkes* —una especie de pijama—, de barba roja abundante, calvo, con ojos azules como el cielo y una enorme *kipá* negra. Al vernos, nos ofreció una sonrisa tan amplia y reconfortante que, en un instante, disipó toda nuestra ansiedad. Caminó hacia nosotros, nos abrazó y nos besó en ambas mejillas rompiendo el silencio con un escandaloso “*shalom aleijem*” (La paz sea con ustedes), ¡a lo cual contestamos emocionados “*aleja shalom*” (Que contigo esté la paz)! En medio del pasillo comenzamos a hablar apresuradamente en hebreo. Él no se expresaba en el hebreo cotidiano, sino en el hebreo bíblico, antiguo; aun así, nos entendimos bien. No pidió explicaciones: sabía a qué veníamos y, al parecer, ya estaba familiarizado con este tipo de encuentros con viajeros como nosotros.

El “número dos” era Alexander Feiguin, a quien sus amigos llamaban Sasha y los judíos del lugar conocían como el *jajam*, el sabio. Precisamente sobre él trata este relato: el hombre más impresionante que he conocido en mi vida. Nos pidió reunarnos al día siguiente a la salida de una estación del metro. Así lo hicimos. Caminamos hasta un jardín y conversamos con él durante cuatro horas en una banca. Le contamos lo ocurrido con el “número uno”, y entonces nos explicó

que habíamos llegado a la dirección correcta, pero que él ya no vivía allí desde hacía más de un año. Aquella era la casa de sus padres. Había desaparecido para no involucrarlos en el hostigamiento que la KGB ejercía contra él. Se mudó a un departamento en las afueras de la ciudad, se casó con una joven judía, tuvo un hijo y cambió de nombre. Sus padres no sabían nada de él. Lo hizo para protegerlos y evitar que las autoridades los molestaran.

Sasha también nos habló de su vida y de cómo había cambiado desde que decidió emigrar a Israel. Perdió su trabajo como ingeniero en computación y, para ganar algunos kopeks y alimentar a su esposa ciega y a su hija de ocho meses, trabajaba de noche como cargador en la estación del tren. Nos contó cómo se acercó a la religión y por qué la gente lo llamaba el *jajam*: era el judío que más Torá sabía en toda la zona. No tenía el título de rabino porque en Rusia no habían existido *yeshivot* durante más de cincuenta años, y no había nadie que pudiera examinarlo ni otorgarle ese grado. Sin embargo, algo era evidente: él era el líder espiritual de la comunidad, un auténtico autodidacta.

Conseguía en el mercado negro antiguos libros religiosos —*guemarot* y *mishnayot*— y los memorizaba por completo. Aprendió a realizar el brit milá, la circuncisión ritual, para que los varones judíos recién nacidos pudieran ser consagrados conforme al pacto sagrado entre el pueblo de Israel y D--s, como lo había hecho Moisés en el desierto. También aprendió a hacer la *shejitá*, el sacrificio ritual de animales, para que quienes

desearan comer carne kosher, aunque fuera una vez al año, pudieran hacerlo. Llevaba a cabo esa tarea en una bodega abandonada, de noche y arriesgando la vida siempre que era posible. Además, se puso de acuerdo con un tendero ruso para guardar esa carne en un refrigerador de su tienda. Así, los judíos del lugar sabían en secreto que, de vez en cuando, podían encontrar allí aquella carne tan valiosa. No había duda: aquel hombre era un verdadero héroe contemporáneo del pueblo de Israel. Además, era el líder de todos los *refusnikim* del lugar, quienes estaban bien organizados bajo su mando. A escondidas se daban clases de religión, hebreo y sionismo en las noches en casas de algunos de ellos. ¡Era algo increíble!



Poster de la época: "Let my people go" - "Deja salir a mi pueblo"

Desde el primer momento surgió una química instantánea con él, como si nos conociéramos de toda la vida. Nos ayudó a concertar las citas con las demás familias de esta ciudad y él nos acompañó a cada una de ellas. Cada una fue una experiencia inolvidable, pero el personaje era él. Todo esto lo hicimos en dos días, ya que a la tercera noche era la víspera de Yom Kipur, el día más importante para los judíos en el año. Habíamos quedado de vernos con él en la Sinagoga *ashkenazi*, y si tomamos en cuenta que solo en la ciudad de México hay más sinagogas que en toda la Unión Soviética, el hecho de que en este pequeño lugar de tan sólo 30.000 habitantes existiesen dos era algo insólito. Teníamos instrucciones de que, en caso de no poder contactar a ninguna de las familias, por lo menos hiciéramos el intento de ir a la sinagoga del lugar y platicar con la gente, no sobre nuestra misión, sino sobre el hecho de que éramos dos turistas judíos de México y que les traíamos un mensaje de paz y prosperidad para el año nuevo. La noche de *Kol Nidrei*, mi compañero y yo por equivocación llegamos a la sinagoga *Haleví*, nos impresionamos bastante ya que vimos mucha gente reunida en el lugar, todos con kipá blanca en la cabeza, no lo podíamos creer, ya que esperábamos encontrarla vacía. Nos acercamos, nos pusimos nuestras kipot y entramos al rezo.

No había duda: aquel hombre era un verdadero héroe contemporáneo del pueblo de Israel.

Nadie se acercó a saludarnos ni a preguntarnos de dónde veníamos, el rezo lo dirigía un cantor de memoria, ya que no había *majzorim*, y si había dos o tres a lo sumo, lo compartían entre quince o veinte personas cada uno. Hay que tomar en cuenta que los rusos quemaron todos los objetos religiosos desde la guerra mundial, y un libro de estos era de un valor incalculable. Desde el lugar

en que estábamos parados vimos que la gente se secreteaba sobre nosotros y nos observaba, pero nadie se atrevió a acercarse a nosotros, lo que nos extrañó mucho, porque es costumbre judía acoger a los viajeros correligionarios de otros países. Decidimos salir al patio y tratar de hacer contacto con la gente, teníamos unas ganas tremendas de platicar con ellos, salimos, nos paramos en medio de la gente esperando que la curiosidad moviera a algunos de ellos hacia nosotros. Cosa también interesante era que solamente eran hombres, de edad madura; no había jóvenes, ni mujeres, ni niños. La gente en lugar de acercarse se separaba de nosotros, estábamos a punto de darnos por vencidos e irnos al hotel, cuando me dije a mí mismo, no me puedo ir de aquí sin hablar con ellos, así que me puse a preguntar en voz alta para que me escucharan alrededor, si alguien hablaba hebreo. Nos voltearon a ver, dejaron de platicar, y nos veían como si estuviéramos locos. Subí el tono de voz y grité: quién de aquí habla hebreo. Aproximadamente ciento cincuenta personas que había ahí empezaron a vernos asustados, como si hubiéramos cometido un sacrilegio, nos rodearon dejándonos solos en el centro, se creó un silencio aterrador, y volví a gritar: quién de aquí habla hebreo (en hebreo). Una voz de entre la multitud, que no pude ver, nos contestó en hebreo: nos está prohibido hablar en el

idioma santo, y muy pocos lo sabemos; se había roto el hielo.

Todos nos veían con las caras interrogantes, preguntamos si alguien hablaba inglés, dos hombres levantaron la mano e inmediatamente se acercaron al centro, nos abrazamos y les pedimos que empezaran a

traducir a todos en ruso lo que les queríamos decir. Primero que les deseábamos un buen año, luego, que todos en el mundo saben que los judíos en Rusia sufren y que traemos un mensaje para reconfortarlos. Luego les contamos que en México hay escuelas donde los niños pueden recibir una completa educación judía. No lo podían creer, todo el mundo en silencio esperaba las traducciones ansiosamente.



Sasha y Max Lashak en Tbilisi. Yamim Noraim, 1986.

Veíamos sonrisas en los rostros, empezaron a bombardear a nuestros traductores con preguntas que tratábamos de contestar ordenadamente, como: si habíamos estado alguna vez en Israel; si habíamos tocado el milenario Muro de los Lamentos en Jerusalem; si es cierto, que la gente camina por las calles sin avergonzarse de ser judíos; y muchas más que ya no recuerdo. Las lágrimas se nos salían de la impresión, la gente se alocó de la emoción y se hizo un desorden total, todos impresionados nos querían tocar al grado de jalonearse entre ellos y ver si de verdad éramos de carne y hueso. Nos ponían las manos sobre la cabeza para bendecirnos, y la situación comenzó a tornarse tan intensa que tuvimos que escapar de allí. Ya en el hotel, lloré durante horas por la emoción de lo vivido esa noche. No vimos a Sasha, pero la semilla de esperanza que sembramos en aquellos corazones valió la pena: esa sola experiencia bastó para hacer fructífero nuestro viaje.

Al día siguiente, mientras ayunábamos por Yom Kipur, decidimos ir a la otra sinagoga, donde estaban Sasha y muchas de las personas que habíamos visitado. Llegamos tarde y el rezo se interrumpió: todos habían oído hablar de nosotros y querían saludarnos. También querían concedernos varios honores durante la oración, pero no los aceptamos para no ponernos en riesgo, pues sabíamos que en el lugar había gente de la KGB. Nos dimos cuenta porque la gente nos lo dijo. El día transcurrió muy rápido, en parte porque no sabían llevar el rezo y se saltaban muchos versículos, y también porque todos querían hablar con nosotros. Sasha se veía radiante, como todo un rabino, vestido de negro con levita y sombrero. En mis pláticas con él los días anteriores se dio cuenta de que yo sabía mucho de religión y sobre todo sobre liturgia judía y en especial, le comenté que lo que más me gustaba era tocar el Shofar. Como es sabido, el ayuno del Yom Kipur concluye con el sonido del Shofar. Al final del día Sasha lo iba a tocar cuando,

de repente, se frenó, volteó a verme y les dijo a todos en la sinagoga, que me pidieran que yo lo hiciera. Me cayó de sorpresa, la gente empezó a repetir mi nombre y a insistir en que aceptara este gran honor. Me negué, no por falta de ganas, sino por la misma razón por la que mi compañero y yo habíamos rechazado todos los honores durante el día: sabíamos que muchas de las personas reunidas allí habían viajado durante varios días para llegar a ese templo y que estábamos bajo la vigilancia de la KGB. Aceptar un honor así podía interpretarse como un desafío y quizá provocar incluso la clausura de la sinagoga.

Una voz de entre la multitud, que no pude ver, nos contestó en hebreo: nos está prohibido hablar en el idioma santo, y muy pocos lo sabemos; se había roto el hielo.

Por eso, finalmente fue Sasha quien tocó el Shofar. Cuando terminó, la gente comenzó a despedirse para regresar a sus hogares. Entonces ocurrió algo que nunca podré olvidar: Sasha se acercó a mí y me pidió que aceptara el shofar como regalo. Le dije que no podía aceptar un presente semejante, pues seguramente no tendría otro. Él me respondió que no me preocupara; entre muchas otras cosas, también sabía fabricar shofarot con los cuernos de los animales que sacrificaba para obtener carne kosher. Insistió en que debía aceptarlo porque no era un shofar cualquiera: tenía una historia de más de trescientos años y había pasado de generación en generación dentro de su familia. Cada vez que había sido tocado, lo habían escuchado judíos en sufrimiento: en campos de trabajo forzado, en algún shtetl azotado por el antisemitismo y ahora en Tbilisi, donde había judíos que querían vivir libremente su identidad y no podían hacerlo. Si de verdad yo tocaba el shofar en México, me dijo, debía comprender el significado

bíblico de sus sonidos: la libertad del pueblo hebreo y su alianza con D--s a lo largo de la historia.

Por eso, sentí que mi deber era sacar ese shofar de la Unión Soviética y mostrarlo a los judíos libres del mundo como un testimonio verdadero de lo que vivían nuestros hermanos en Rusia. No se trataba de historias lejanas, sino de una realidad concreta. Sasha me pidió que, si algún día tenía la oportunidad de tocarlo fuera de la URSS, lo hiciera, porque había llegado el momento de que ese shofar también fuera libre. Conmovido

y con lágrimas en los ojos, lo acepté de todo corazón. Lo saqué de la Unión Soviética y cumplí su petición. Más tarde intenté donarlo a algún museo en el Estado de Israel, pero me respondieron que yo sabría valorarlo mejor.

Por eso, hasta el día de hoy, lo conservo como mi bien máspreciado.

Tres años después viajé a Israel y encontré a Sasha viviendo en Jerusalén, donde era rabino de una pequeña comunidad junto con muchas de las familias que había visitado. Gracias a D--s.

Violencia y verdad del texto: Sarah Kofman y la suplantación^{1*}

Alexánder Hincapié García (Envigado, Colombia)



SOBRE EL AUTOR



Alexánder Hincapié García es doctor en Educación, magíster en Estudios Judaicos y magíster en Psicología, con estudios de pregrado en Psicología y Filosofía. Se desempeña como profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura (Medellín) y es integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP). Reconocido como Investigador Senior por Minciencias, cuenta con diversas publicaciones en su área de especialidad, entre las que destaca su libro *Pedagogía anómala. Educación, formación y pos-antropología* (Aula de Humanidades, 2024).

Introducción

Sarah Kofman (1934-1994) es hija de Bereck Kofman, rabino jasídico que emigró de Polonia para asentarse en Francia. El 16 de julio de 1942, el rabino oyó las murmuraciones sobre una redada que preveía la policía francesa (Redada del Velódromo de Invierno), para capturar judíos. Abandona su trabajo, corre y avisa a su esposa e hijos para que emprendan la huida e intenten salvarse. Mientras tanto, él se queda en casa a la espera de la policía, aspira a que por su entrega la policía desista de la búsqueda del resto de su familia. Para Walter Benjamin (2016), el resto es la singularidad del acontecimiento total, el resto es lo que falta a la historia. Tras la captura el rabino es deportado a Auschwitz. A golpes, un kapo le profiere la muerte por su negación a trabajar en Shabat. Este acontecimiento, quizá como ningún otro, explica el esfuerzo de Sarah por soportar la dureza de la verdad a secas. Soportar la dureza de la vida y la muerte en la escritura (Espinoza Lolas et al., 2026). Lo que no significa usarla como terapia, sino hacer de la escritura un modo de vida o aquello por lo que se vive.

Con toda probabilidad, Sarah Kofman es una de las filósofas más destacadas de la escena intelectual francesa. Esto no se juzga a partir de la recepción de sus libros, que en castellano es bastante escasa, sino por la profundidad de sus ideas y por la fuerza que imprime a sus argumentos. Leer a Kofman es confrontarse con la incapacidad de leer sin gazmoñería ni prejuicios. *Leer a Kofman* es la experiencia de leer la miseria personal en el espejo: la falta de risa, la falsa delicadeza y la hipocresía de las causas amadas. Como pocos intelectuales,

^{1*} Este trabajo está vinculado a la investigación concluida: "Pedagogía y espiritualidad". Se desarrolló con la cooperación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Chile) y la Universidad de San Buenaventura Medellín (Colombia). Código: V-25-14.

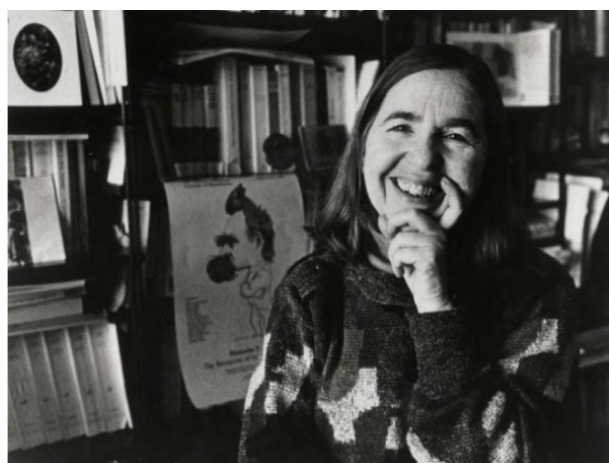
Kofman conoce a Nietzsche y Freud; Derrida (2005) afirma que nadie los ha amado tanto, pero nadie ha sido más implacable en su crítica hacia ellos que la propia Kofman. En dos de sus máximos referentes intelectuales pone el amor y la crítica que aumentan la voluntad de escribir.

Para Kofman ([1976] 2020) toda autobiografía presupone que el autor tiene una vida y un estilo. No hay autor que no posea y no se distinga por su garra, esto es, la voluntad de perturbar la tranquilidad, la indelicadeza del gato que araña. Sus dos últimos libros publicados en vida, *Calle Ordener y calle Labat* (Rue Ordener, rue Labat) y *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo* (Le mépris des Juifs. Nietzsche, les juifs, l'antisémitisme), pueden leerse como su testamento biográfico narrativo, sin que esto suponga la caída de Kofman en el insulso e insufrible culto a la subjetividad. Esa que Benjamin (2016) destaca como caída en el infierno o el abigarrado y estúpido sentimiento del yo que presume abarcarlo todo, sin poder salir de su círculo.

El odio de San Pablo

En *Autobioarañazos del gato Murr*, Kofman ([1976] 2020) plantea una de las más arriesgadas teorías de la interpretación. Interroga si la búsqueda de un texto detrás del texto es en realidad la búsqueda por borrarlo. O, peor, suplantarlos por otro que represente un mejor acceso a la verdad. Como si lo escrito no fuera la exposición de la verdad en su propia modalidad afectiva y estilística. O, como si el texto sufriera de una carencia que solo se suple con la interpretación que ponga lo que debió ponerse. Sin duda alguna, el texto muestra y oculta, pero esta paralipsis insuperable no admite la cobardía de la suplantación interpretativa, la falta de honestidad intelectual. La suplantación obliga al texto a decir lo que no encuentra en él o falsear lo que este manifiesta. Mientras tanto, desplaza su “contenido de verdad”, esto es, su núcleo filosófico.

Abrirse a los efectos de la lectura de un texto significa vencer el resentimiento, amar lo que el texto muestra. Kofman no protesta contra la interpretación en todas sus formas, protesta contra la interpretación que suplanta el texto que le resulta insoportable. Esto es, Kofman se enfrenta a la interpretación débil, aquella que suplanta el texto donde se muestra la brutalidad de la vida robusta y fuerte.



Sarah Kofman (1934-1994)

Leer a Kofman es la experiencia de leer la miseria personal en el espejo

Apréciase, Kofman no acusa, protesta (afirma Derrida, 2005). Esto puede asociarse con que toda acusación busca la destrucción de lo acusado. La protesta, en cambio, es el ejercicio *in situ* del arte de perturbar. En este caso, conservar la verdad del texto suplantado, no admite que el lector aspire a leer con tranquilidad. En una alusión que evoca la profundidad psicológica de Nietzsche, Kofman dirá que la suplantación es una manía humana, demasiado humana. Entiéndase bien, manía aquí significa una forma de delirio que oculta el deseo de imponer una “verdad otra”. Al contrario de lo que pueda presumirse, esta manía no es el bien intencionado, pero fallido, esfuerzo por dar pluralidad al texto, sino la voluntad resentida que trabaja por negar la verdad de su diferencia.

El problema indicado vuelve y aparece en uno de los últimos ensayos de Kofman ([1994] 2003a), *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos y el antisemitismo*. En este señala a san Pablo como el verdadero inventor del cristianismo. Qué quería conseguir san Pablo al inventarlo. Kofman responde que no solo acabar con el sufrimiento carnal, la contrariedad con la ley, que le inflige su impulso homoerótico; también satisfacer su voluntad de dominio por la que todo límite es inválido, ninguno puede interponerse a sus ansias de vencer la muerte, resucitar a la otra vida y unirse con Cristo: convertirse en el otro hijo de Dios. La obscena transmutación del deseo de hacerse uno con el hijo de Dios, en una orgía celestial ajena a la «carne» y la ley. “El odio hacia lo judío tal como lo descifra Nietzsche paradigmáticamente en San Pablo, el primer cristiano, es inseparable de un odio hacia la «carne» y hacia la ley” (Kofman, [1994] 2003a: 29).

Considérese lo que Kofman vuelve y señala. Nietzsche no descubre en san Pablo una cualidad exclusiva, la que solo lo describe a él; por el contrario, lo que Nietzsche descubre es la manía paradigmática de los seres humanos, el delirio orgiástico con el que todo texto se suplanta por un texto otro que exima del sufrimiento. Dígase de manera inversa: odiar la «carne» y la ley es odiar lo judío, su *malsana* voluntad aferrada a la vida y la escritura, a pesar del sufrimiento. El odio por lo judío instituye la suplantación, el resorte con el que se busca destruir su diferencia.

Imagínese lo siguiente, el judaísmo es el gran texto que testifica la verdad atormentada de la distancia inconmensurable entre D-os y el hombre. San Pablo suplanta este texto con un texto otro, busca borrarlo al invocar un éxtasis místico que ya nada quiere saber de la «carne» (ni de su carácter perecedero y transitorio), tampoco de la ley (ni de su carácter de letra fijada en piedra). De cierto modo, san Pablo suplanta el texto judío

porque este lo ha derrotado por anticipado; san Pablo no soporta la inconmensurable distancia que lo separa de D-os (lo que exacerba la vulnerabilidad de la carne), tampoco soporta el vínculo de los judíos con la ley (lo que es el amor infinito por la letra). San Pablo busca cómo destruir esta verdad, suplanta el texto que testifica la irremediable sujeción del ser humano a todo lo que se le escapa. Propone un extasiado texto otro donde no haya verdad en la vida ni en la letra, sino en la fe de poderlas superar.

La ciencia humana y la dominación de la verdad

La ciencia humana, por supuesto, no es ajena a la suplantación. Podría incluso decirse que esta refina los métodos y las técnicas para suplantar los textos, lo que significa ocupar su lugar, reescribirlos. Su experticia consiste en hacer que la suplantación apenas sea perceptible. Los hallazgos que el investigador descubre, con mucho tacto, él mismo los ha puesto en el lugar donde dice haberlos descubierto. Sin duda puede ver lo que dice ver porque el conocimiento no es más que una decisión tomada por anticipado.

La protesta, en cambio, es el ejercicio in situ del arte de perturbar.

Un ejemplo de cómo la ciencia humana refina sus métodos y técnicas de suplantación, se halla en el análisis político. Piénsese en la mala conciencia de los investigadores progresistas. El movimiento de resistencia Islámica (Hamás), en su carta fundacional de 1988, declara entre otras cosas que no habrá descanso hasta que el último judío desaparezca, todo debe colaborar con esta causa sagrada, la política, la educación, el arte y hasta las piedras. Ningún musulmán está eximido de manera individual del deber de matar judíos donde quiera que estos estén (Movimiento de Resistencia Islámica [Hamás], 1988).

El 7 de octubre de 2023 las fuerzas armadas de este Movimiento violan la frontera del Estado de Israel. En un día asesinaron alrededor de 1200 personas y secuestraron a más de 250. Una violación que no corresponde a un pueblo exterminado sin más armas que el no. El 23 de diciembre del mismo año, Sudáfrica acusó de manera formal a Israel como genocida ante la Corte Internacional de Justicia. En otras palabras, la estrategia de la respuesta de Israel no había sido desplegada por completo, en términos militares y mucho menos en términos de negociación. Pero ya se había decidido que respondiera como lo hiciera se trataba de un genocidio. Como si esto no bastara, el 29 de enero del año siguiente, a menos de un mes de la acusación, la Corte Internacional de Justicia declaró que la acusación era “plausible”. Para decirlo sin el recato de la ciencia humana, antes de que Israel respondiera, el relato ya estaba cocinándose. El daño que a los judíos no cesa de causárseles, se suplanta con una “causa noble”, la de un pueblo que solo reclama “Desde el río hasta el mar”, esto es, que no quede ningún judío.

Desde luego, si no se tratara de la supervivencia de un país, produciría una mueca de desprecio el juego maniqueo con un concepto, creado por un judío polaco (Raphael Lemkin), después de la Segunda Guerra Mundial, justo para investigar la destrucción de distintos grupos humanos, no solo de individuos, con el propósito de imponerles una nueva identidad (Feierstein, 2016). No sobra aclarar que el concepto debió operar como una brújula de investigaciones que habrían requerido, por honestidad intelectual, tiempo para desarrollarse. Al día de hoy, al parecer sirve más para la propaganda del mercado de noticias que para administrar justicia. Nietzsche estaría de acuerdo con que las noticias, su falta de valor artístico y, por supuesto, moral, son el alimento del rebaño. Un concepto que solo refuerza la

opinión pública, deja de ser un instrumento intelectual para convertirse en un arma para el resentimiento.

Kofman lo plantea de manera elocuente. Más que amor por el conocimiento, la ciencia humana es “(...) un sistema de proyecciones casi paranoicas” (Kofman, ([1976] 2020: 28). Es el pomposo resultado del resentimiento y la envidia, con el que el ser humano justifica su impulso por adueñarse de todo. La ciencia humana prefiere la destrucción de la verdad que dice conocer que renunciar a su dominio. Nietzsche (2012a) lo ha dicho antes, la ciencia humana es una defensa sutil contra la verdad de la vida. Por esto, el arte es mucho más cercano a dicha verdad. No aspira a adueñarse de ella con conceptos, la muestra con figuras. *La mujer justa* (Az igazi / Judit ...és az utóhang) de Sándor Márai ([1949] 2005) sirve de ilustración. Aquí, la sobreexplotada fragilidad femenina, por la que se acusa deudas históricas que no prescriben, un cheque en blanco para el cual todavía no hay una cifra, se presenta como la máquina de guerra con la que las mujeres aplastan a los hombres. Sin embargo, la verdad del texto no recae en la persuasión científica, sino en la satisfacción estética. No es sociología, es literatura. Como puede deducirse, esta verdad no se dice con conceptos que la dominan, solo se muestra con figuras artísticas que la embellecen, aunque sin ocultar la violencia y la verdad. Kofman (1995) lo esclarece al advertir que mientras la ciencia humana oculta la brutalidad de la vida robusta y fuerte prometiendo su dominio, el arte embellece los equívocos del devenir: la muerte, el sufrimiento, el desenfreno y la embriaguez, mostrándolos. El arte convierte en tolerable lo intolerable, no la ciencia.

Un concepto que solo refuerza la opinión pública, deja de ser un instrumento intelectual para convertirse en un arma para el resentimiento.

Peroración

Hace algunos meses coordiné un seminario sobre filosofía y pedagogía en un posgrado que tiene por objeto de investigación la infancia. O las infancias, un plural con el que algunos investigadores presumen superar la reducción de lo múltiple a lo único. Conviene recordar que todo concepto (incluso en su plural), de modo intrínseco, representa lo múltiple al tiempo que lo deshace. Todo concepto es representación y olvido, como dirá Nietzsche (2012b). Nombrados en singular o en plural, los conceptos son representaciones de lo que “ya no es”. Esto se olvida con pasmosa frecuencia, como si se tratara de un procedimiento rutinario. Los conceptos representan lo que “ya no es” con metáforas descoloridas. El concepto es una metáfora que ha perdido su fuerza vital. En este sentido, escribir es el esfuerzo por restituir lo que “ya no es”, insuflarle nueva vida.

En este seminario propuse por lectura, entre otros, el texto de Sarah Kofman ([1994] 2003b), *Calle Ordener, calle Labat*. El texto es un experimento rebosante con palabras justas, formas gramaticales perfectas e imágenes inasibles de una vida desgarrada. Quiero proponer que una vida tal no deja de ser por necesidad una vida robusta y fuerte. El texto inicia con una declaración de Kofman: de su padre solo conservó una pluma estilográfica que robó del bolso materno. La conservó en un lugar visible que le recordara escribir ¡Cómo si una fuerza superior la obligara a hacerlo! Asimismo, también declara que tal vez sus muchos libros fueron formas transversales para hablar sobre <<ello>>. En un primer momento, ese <<ello>> permanece sin revelarse. De qué quiso hablar Kofman ¿de su padre?, ¿de la pluma que robó del bolso materno?, ¿de la escritura?, ¿O de lo que rodeaba con palabras sin conseguir decirlo?



“Calle Ordener, calle Labat”, Sarah Kofman (Cuatro Ediciones, 2003)

En los momentos que siguen, Kofman describe su infancia durante la ocupación Nazi, al lado de dos “madres”, una judía y otra cristiana, dos calles distintas, por decirlo de manera figurada. De la madre judía muestra la impotencia y la cobardía que ocluye su capacidad de protegerla; de la “madre” cristiana la actitud seductora y mezquina y su velado desprecio por los judíos, a pesar de esconder en su casa a un par de judías, madre e hija. En el núcleo de un texto que inicia con la alusión a un hombre, el padre, de manera mortificante se ilumina a una niña que no alcanza a digerir lo que soporta al lado de sus “madres”, dos mujeres. Este

dato se constata con la carne de cerdo que la “madre” cristiana le invita a comer, invitación que Sarah *acepta* y parece disfrutar, para después casi ahogarse en el vómito.

Más que amor por el conocimiento, la ciencia humana es “(...) un sistema de proyecciones casi paranoicas.

La imagen de la niña judía que tras comer carne de cerdo vomita es aterradora, muestra el rechazo fallido de la niña por lo que se le hace. En la medida que el lector se adentra en la escritura del texto, va descubriendo las capas que revelan un abuso. Palabra que la madre judía arañó para describir lo que la “madre” cristiana hacía a su hija. Palabra que usó para nombrar las noches que su hija pasó en la cama de la “madre” cristiana, la desnudez que apenas esta se esforzaba por disimular y el descarado intento por suplantarla. El final no es conmovedor, por lo menos no de manera predecible. Es frío, incluso podría decirse que desencantado. Sarah ya es mayor, se percibe la distancia con respecto a sus dos “madres”. Por un lado, la madre judía ni se menciona, lo que apunta a la persistencia de una relación rota; por el otro, la “madre” cristiana ha fallecido, el sacerdote que ofició la misa en su memoria, se aseguró de recordar que durante la ocupación Nazi salvó a una niña judía.

Una de las propuestas del seminario consistía en que cada semana los estudiantes presentaran la lectura de un texto seleccionado con anterioridad. En su momento correspondió presentar el de Kofman. No se ofrecieron claves de lectura para este texto ni para ningún otro, puesto que el propósito siempre fue el que cada uno de los textos pudiera descubrirse por sí mismo. El día de la presentación, una estudiante ofreció su interpretación sofisticada que cruzaba con la lectura de otras referencias,

incluyendo algunas que provenían de la pintura. Luego se procedió a hablar del texto entre todos los partícipes del seminario, los estudiantes y el docente. El texto era descrito con preciosismo y ternura. Se hacía mención de la importancia de la escritura, casi reduciéndola a su efecto terapéutico. Ninguna voz pronunció la palabra “abuso”. Hasta se planteó la belleza del mundo alegre que la “madre” cristiana le ofrecía a la niña Sarah, contrapuesta al mundo triste que venía de la madre judía. Podría verse en todo esto la defensa paranoica con la que se pretende alejar la perturbación, el araño.

En un posgrado que tiene a la infancia por objeto de investigación, no se pronunció la palabra “abuso” que el mismo texto gritaba. Aquí caben muchas interpretaciones: el odio por lo judío se expresa con el menosprecio al daño que se les causa a los judíos con inaudita frecuencia, el abuso de una mujer en contra de una niña es irrepresentable, el abuso solo es real si puede acusar a un hombre. Podría ser más simple, en general, toda lectura es insulsa y para disimularlo se suplanta el texto con un texto otro que se espera brille más. O tal vez, todas estas interpretaciones son la verdad de un problema más grande: en los textos se alcanza a ver solo lo que la cobardía le permite al lector.

Al final advertí que el tiempo para decir lo que leyendo no pudieron ver o habiéndolo leído callaron, pasó. Como el psicoanalista que percibe al analizante esperando hasta el último momento de la sesión analítica para decir la palabra que no quiere decir, indiqué que lo dicho ya estaba dicho o que lo que no se dijo ya no podría ser dicho. Procedí a leer los pasajes donde Sarah Kofman gritaba abuso: la seducción evidente, lo que su cuerpo vomitaba y la frialdad frente a la muerte de esa “madre” cristiana que (no) salvó a una niña judía. Con más molestia que honestidad, a la semana siguiente los partícipes del seminario levantaron un tribunal, se quejaron de no poder hablar, de las formas de intervención (las famosas formas), del psicoanálisis, de lo que sea. El tribunal

no es atribuible a una deliberada voluntad de engaño por parte de los estudiantes, pero sí a la defensa paranoica con la que previenen el no llegar a ser víctimas de una censurable violencia educativa. El criterio pedagógico, que no puede fallar, solo cuenta cuando no perturba. Ha de someterse a la perfecta higienización del aula universitaria, en la que se espera que ocurran muchas cosas, cuando en realidad ocurre lo mismo: nada.

La valoración del desarrollo del seminario quedó reducido a una sesión, a la que con más claridad mostraba la suplantación de un texto por un texto otro. No extraña que la culpa por la lectura hecha por los mismos estudiantes, la hayan disipado hacia cualquier cosa que no confronte la suplantación del texto. Al final de cuentas, trataban de argumentar, no se les dijo qué aspectos leer o cómo leerlos. Además, era

solo un texto. Aunque no se dijo, el texto de una judía. Desde luego, si se tratara de la “vida real”, sí sabrían leer cuando ocurre un abuso, añaden. La “vida real” aparece como toda verdad, el texto es solo texto, aunque este sea el testimonio de una vida desgarrada en la infancia. La “vida real” suplanta la verdad del texto negándola. Por esto no hay antilogía moral en inventar un texto otro que exime de la responsabilidad por la desgracia que se calla o ignora. A riesgo de perturbar, la “vida real” es la máscara con la que los estudiantes ocultan su saber escolar. No se trata de una mera inmadurez intelectual, como tampoco este trabajo es una queja. Mejor aún, se trata de la honestidad intelectual que falta. Una que no claudica al impulso de suplantar la violencia y la verdad del texto. Otra vez, como dirá Benjamin parafraseando a Kafka: ¡Esperanza, haberla, no es para nosotros!

Bibliografía

- Benjamin, W. (2010). Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte. *En Obras: Libro IV, vol. 2* (R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Eds.; J. Navarro Pérez, Trad., pp. 247-276). Abada Editores.
- Benjamin, W. (2016). *El libro de los pasajes* (R. Tiedemann, Ed.; L. Fernández Castañeda, Trad.). Akal.
- Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo* (A. G. Ruiz, Trad.). Pre-Textos.
- Espinoza Lolas, R., Pellegrini, F., y Ruiz de Gauna de Lacalle, P. (2026). Sarah Kofman y su íntimo *Ecce homo*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43, 11-16.
- Feierstein, D. (2016). *Introducción a los estudios sobre genocidio*. Fondo de Cultura Económica.
- Kofman, S. (1995). *La melancolía del arte*. Trilce.
- Kofman, S. (2003a). *El desprecio de los judíos*. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo. (I. Herrera, Trad.). Arena.
- Kofman, S. (2003b). *Calle Ordener, calle Labat* (L. A. González, Trad.). Cuatro.
- Kofman, S. (2020). *Autobiografía del gato Murr* (P. Gómez Moreno, Trad.). Ginger Ape Books & Films.
- Movimiento de Resistencia Islámica (Hamás). "Carta del Movimiento de Resistencia Islámica (Hamás)." 18 de agosto de 1988. Consultado el 27 de junio de 2026. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp
- Nietzsche, F. (2012b). *El nacimiento de la tragedia*. O Grecia y el pesimismo (A. Sánchez Pascual, T.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2012b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (J. Conill, Ed. y Trad.). Tecnos.

El difícil arte de rescatar la historia de las comunidades de Argentina

Walter Adrián Duer (CABA, Argentina)

En los últimos años, tuve el *zejut*, el privilegio, de escribir, acompañado a lo largo de buena parte de esta tarea por la licenciada María Cherro de Azar, numerosos libros que cuentan la historia de instituciones judías de la Argentina, muchas de ellas ya centenarias, así como las biografías de notables rabinos, benefactores y *jajamim*. Una operación de rescate tan titánica como necesaria. A lo largo de lo que ya son varios miles de páginas, sumando todos los volúmenes publicados más los que están en etapa de producción, contamos historias, describimos personajes y relatamos hechos que, de otra forma, se hubieran evaporado por el paso del tiempo.

Sin excepción, todos esos trabajos fueron exponiendo puntos en común que conectan a todas las comunidades, en especial a las sefaradíes, que parecen haber desarrollado de una forma diríamos genética cualidades que se repiten en unas y otras, independientemente del origen de los fundadores, del estrato social al que pertenecen sus asociados o al estilo dirigencial de sus comisiones directivas.

Una de ellas es la paradoja de contratar investigadores y escritores que exploren sus historias y, en simultáneo, resistirse a ser investigadas y escritas. Se combinan, para que se produzca esa tensión, varios factores.

El primero, tal vez el más difundido, es el desdén cultural por proteger el patrimonio. Una de las primeras cosas que hago cuando inicio un nuevo trabajo es consultar por la documentación disponible, en particular, los libros de actas



SOBRE EL AUTOR



Walter Adrián Duer es periodista y escritor. Ha colaborado con los principales medios gráficos de la Argentina (*Clarín*, *La Nación*, *El Cronista*) y con numerosos diarios y revistas de Chile, Colombia, México, Ecuador, España, Italia y Estados Unidos. Es autor, entre otros libros, de *Manual del buen judío* (Penguin Random House), *Boca*, el libro del *Xantenario* (Planeta) y *Marcados por el destino* (Asunto Impreso). Durante los últimos quince años ha publicado—en la mayoría de los casos junto a la investigadora María Cherro de Azar—diez libros dedicados a la historia de las comunidades judías de la Argentina y biografías de grandes sabios, rabinos y benefactores. Actualmente trabaja en tres nuevos proyectos editoriales con esa misma orientación.

donde las comisiones reflejan su accionar semana a semana, la correspondencia antigua, las *ketubot* —certificados matrimoniales—, memorias y balances y fotografías de todas las épocas. A lo largo de estos ya quince años de investigaciones, me he topado infinidad de veces con expresiones que van desde el más coloquial “no tenemos nada” hasta el más elaborado “hemos perdido todo en la última inundación” (el equivalente al “el perro me ha comido la tarea” que solía usarse en la escuela).

Salvo un exótico y excepcional caso, que tenía todo el material ordenado en un armario (y que, pensándolo a la distancia, tal vez haya sido el más productivo, pero también el más aburrido), cuando los documentos aparecen, lo hacen en el lugar más exótico.

En una comunidad, luego de que me aseguraron durante casi un año de trabajo que no habían quedado rastros de ni un solo libro de actas, aparecieron todos apilados en un armario que exhibía elaboradas telarañas, producto de la enorme cantidad de tiempo que llevaba sin abrirse. En otra, estaban en un subsuelo de una propiedad que nadie usaba acumulando polvo y humedad.

Pero los casos más llamativos fueron aquellos que me obligaron a trastocar mi aspiración adolescente de convertirme algún día en un escritor como Jorge Luis Borges y me llevaron a un sueño más infantil, el de ser como el arqueólogo aventurero Indiana Jones. Este hecho sucede cuando la institución tiene un único cuarto al que va a parar todo lo que no cabe en los muebles donde se guardan las cosas que se usan en el día a día: juegos infantiles en desuso, libros litúrgicos que se compraron

en demasía, viejas impresoras de matriz de puntos, las cajas enormes en las que venían cuando fueron compradas, talonarios de recibos, boletas de electricidad, gas y agua antediluvianas, presupuestos que nunca se aprobaron, candelabros, talits que sus dueños tal vez sigan buscando, *kipot* de souvenir de bodas o algún bar mitzvá y una lista variopinta, e interminable, de etcéteras.



Imagen generada con asistencia de IA (#GeminiAI)

Ese cuarto puede estar, según me dicta la experiencia y a modo de ejemplo, en el último piso de una escuela, en una habitación de una sede social que nadie recuerda con qué objeto fue construida o en el espacio inerte que dejan en su lado invisible las escalinatas bajo el palco de mujeres en el templo. En al menos dos ocasiones me encontré literalmente escalando montañas de papeles para, desde la cima, empezar a diferenciar la paja del trigo y poner en una pila la memoria y balance de 1988 y, en la otra, una demanda realizada por un empleado díscolo. Allí, a lo alto, aprovechaba los momentos de descanso para reírme de todos los médicos que me habían advertido que mi trabajo era demasiado sedentario.

El segundo elemento que dificulta la investigación de las comunidades judías en la Argentina (por lo que pude explorar, es una cualidad común a muchas entidades de la diáspora) es la pasión que se ejerce en nuestras instituciones por el “secreto”.

Aún cuando aparecen los libros de actas, siempre hay alguno que falta. Incluso cuando hay carpetas en las que se guarda toda la correspondencia, aparecen blackouts de fechas.

Una de ellas es la paradoja de contratar investigadores y escritores que exploren sus historias y, en simultáneo, resistirse a ser investigadas y escritas.

No hay mejor manera de explicar este fenómeno que con un nuevo ejemplo. Un *askán* apasionado por la historia nos acompañó a lo largo de toda la investigación para el libro de “su” comunidad (la palabra “su” está entre comillas con un propósito que explicaré en breve, cuando me detenga en el tercer gran obstáculo). Desarrollamos una relación afectiva. Luego de decenas de meses de trabajo, se nos acerca un día y nos dice que se acababa de dar cuenta de que en su oficina había muchos documentos que no habíamos visto. Lo acompañé y abrió delante de mis ojos un armario que tenía dos pilas de papeles, una junto a la otra, de aproximadamente setenta centímetros de alto cada una.

- Esto es una maravilla -le dije-. Ya mismo me llevo todo.

- No, mejor no, es mucho peso -me disuadió-. En un ratito mando a llamar a uno de los muchachos que nos ayudan para que te alcance todo.

El ratito se convirtió en semanas. Cuando lo volví a ver, le recordé

que teníamos pendiente la recepción de ese tesoro oculto.

- Me olvidé -se disculpó-. Para no perder más tiempo, te diría que vengas a buscarlo ahora y te lo doy.

Volvimos a su oficina, abrió el mismo armario, pero esta vez, con los mismos ojos, vi dos pilas de papeles que no superaban, ninguna de ellas, los diez centímetros de altura.

Un tercer factor que convierte la escritura del libro en una odisea se produce cuando el *askán* principal de la comunidad

completó el viaje de “sentido de pertenencia” a “sentido de propiedad”. Muchas veces, se trata de personas que llevan toda una vida entre las paredes de la institución. Conocen cada ladrillo, cada asociado, cada pliegue del parójet... Esta dimensión no está aislada de la anterior. Es común que los *askanim* sean depositarios de secretos institucionales o de información de circulación limitada. Por eso, muchas veces experimentan la sensación de que quien está investigando (y tarde o temprano se llega a la gran mayoría de los datos), de alguna forma, está inmiscuyéndose en sus asuntos personales o, peor aún, robándole algo que le pertenece.

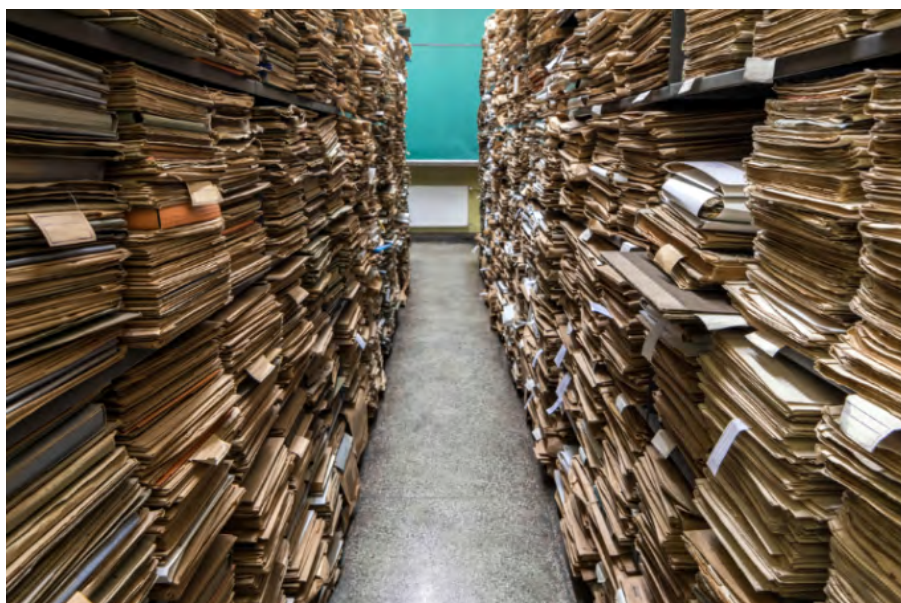


Imagen generada con asistencia de IA (#GeminiAI)

Los entrevistados reticentes son una fauna particular que está presente en todas las comunidades. Personajes que cumplieron o no alguna función en el templo a lo largo de la historia y que por razones de las más diversas se niegan a hablar. Algunos aducen que su importancia es nimia y que, por consiguiente, no corresponde dar testimonio. Otros son víctimas de su propia timidez. Otros más temen que lo que tienen para decir no sea interesante. Y el ejército de los procrastinadores se limita a decir “llamame la semana que viene” hasta dos años después de terminado el proyecto. Todos estos subgrupos se convierten en uno solo cuando el libro está publicado: en ese momento, se aúnan para quejarse por no haber aparecido.

Es común que los *askanim* sean depositarios de secretos institucionales o de información de circulación limitada.

Por último, aparece una barrera que, para ser sorteada con cierto éxito, requiere de una gran capacidad de negociación: las omisiones. En general, a diferencia de lo que ocurre con un libro editorial, en el que el autor dice lo que le viene en gana, en un libro institucional la voz es, como su nombre lo indica, de la institución: sus líderes tendrán la última palabra respecto de qué se publica y qué no.

En líneas generales, las controversias se concentran en tres o cuatro puntos: las comunidades centenarias que tuvieron saltos ideológicos en materia religiosa y que prefieren sepultar su pasado, personajes que en una época fueron relevantes para el crecimiento y el desarrollo de la kehilá y que luego cayeron en desgracia, actos dolorosos o indecorosos cometidos entre los asociados o pujas por el poder que, en algunos casos, terminan en verdaderos “golpes de Estado”.

La palabra clave para salir de este atolladero es “equilibrio”. Encontrar la forma de no faltar a la verdad y, al mismo tiempo, de cumplir con las reglas halájicas. Apelar a los elementos narrativos que nos permitan describir la lógica histórica sin mancillar el buen nombre ni el honor de nadie. A veces toma más trabajo pulir estos pequeños puntos de divergencia, en especial cuando la omisión afecta el proceso histórico de manera directa, que escribir el resto de las cuatrocientas o quinientas páginas que vaya a tener el libro.

Hay un dolor de cabeza adicional, íntimo del autor. Sin importar cuántas horas de cuántos días de cuántos años dedique a la investigación, las entrevistas, la lectura de documentos, el recorrido de bibliotecas o la navegación web, exactamente el día en que el libro esté impreso descubrirá, en el lugar menos esperado (una revista de otra institución con la que la investigada no guarda en apariencia ningún vínculo, la casa de una tía, la sala de espera de un dentista), un documento perdido que guarda un dato hermoso o fundamental que el texto no incluye.

El peso de estos eventuales inconvenientes, que se presentan casi de forma indefectible en cada nuevo proyecto de libro comunitario, tiende a cero cuando la obra está publicada. Porque estos pioneros, colaboradores e inmigrantes, en muchos casos casi sin recursos, casi siempre en una geografía hostil, lograron erigir templos, escuelas y cementerios para la colectividad judía que, en número cada vez mayor, se están convirtiendo en entidades centenarias. Cada página escrita, por lo tanto, es un punto ganado en una lucha cuerpo a cuerpo entre la trascendencia y el olvido.

ENTREGA LITERARIA

“El extranjero” NOAJ, no. 9: 40–46

Chejfec, Sergio. 1993.

La revista NOAJ, expresión escrita de la Asociación Internacional de Escritores Judíos en Lengua Hispana y Portuguesa, tuvo, desde 1987, un total de diecinueve volúmenes; siendo el último de ellos una edición especial, en 2011. Trató temas como el lenguaje de los escritores judíos, el exilio y la literatura judía, Israel en el imaginario de los escritores ibero-latinoamericanos, memoria judía y escritura, tierras de expulsión y tierras de promisión, los intelectuales y la paz. Bajo la dirección de Leonardo Senkman, y subdirección de Florinda Goldberg, NOAJ contó con consejos internacionales de renombre. Agradecemos especialmente a Leo Senkman por permitirnos la publicación de los textos de NOAJ en Milta y a Ariel Dajczman por seleccionar los textos y preparar esta entrega.

Al despertar esta mañana sentí angustia cuando no supe qué día era, al recordarlo me tranquilizó ese típico bienestar inminente propio de cuando por fin nos aproximamos a un momento aguardado con ansias. En la sala noté que mi madre, previsiblemente, había apagado las velas; por su mirada anoche había sabido que ella se ocuparía de hacerlo –así como ya muchos días atrás había descubierto en sus pensamientos que fuera de eso pensaba en muy pocas otras cosas. Vi contra el techo las manchas de carbón dibujadas por el humo de las velas, y me pregunté cuántos días pasarían antes de que su aroma se extinguiera. Estuve inmóvil por un rato, mirando hacia arriba, aturdido y queriendo imaginar el día de hoy. Pero con el recuerdo de Ernesto en la cabeza no era sencillo detenerse en nada. Después iría hasta el baño a afeitarme.

Mientras el agua arrasaba los pelos de mi barba de un mes, la hoja de afeitar volvía a adquirir su filo disponible; el contorno eficaz para seguir rasurando. La piletta se tapaba, nuevos pelos comenzaban a flotar, y varias veces debí hundir el índice, revolver el fondo –recordé el dedo de Ernesto indicando los mapas– y observar cómo el agua descendía un poco. La barba era mía, las velas de mi madre. A pesar de que ella no lo hubiese pedido con palabras, yo sabía que su

desconsuelo daba por sentado que el hijo que le quedaba llevaría el duelo elemental sin afeitarse. Por eso, porque no me costó percibir –y de algún modo compadecer, a pesar de que lo compartiera– su dolor, hice lo natural, o sea lo que esperaba; lo que ella hubiese esperado de mi padre de haber estado vivo o lo que habría hecho mi hermano si yo hubiera sido el muerto.

Vi flotar mi barba, entonces, y creí despedir los últimos rastros del momento de su muerte, de la mañana –también era una mañana– cuando me enteré de que no vivía. Desde ese día rozar mis mejillas significó recordarlo; apoyar el mentón en el puño implicaba abandonar la distracción –cualquier cosa, en ese momento, se convertía en distracción– y recuperar su ausencia. Una cama vacía, alguien menos a comer, una voz ausente en el universo verbal de la casa podía presuponer un viaje, autorizaba inferir algo provisorio; pero mi barba, que percibía más avanzada cada mañana, significaba su muerte creciendo desde mi piel.

Así fue como recordé esta mañana, frente al espejo, lo siguiente: “¿No es precisamente en el extranjero donde lo propio se le aparece a uno como cierto y determinante?”, una frase que solía repetir mi hermano cuando después de comer se sentaba a fumar en su sillón y

aquel humo parecía convertirse en palabras. El siempre quiso tener la oportunidad de viajar, pero nunca la buscó. Dejando de lado unas escasas, breves y cercanas escapadas turísticas, no se movió de la ciudad; solo una vez del país, cuando fue a Montevideo por un corto fin de semana. Nunca tuvo dinero para ir al extranjero; y cuando se podría haber visto obligado, careció de razones políticas para exiliarse. Además estaba mi madre, pero él sabía que yo no la abandonaría. Jamás buscó la oportunidad de viajar, por lo tanto siempre careció de alguna chance real, y sin embargo soñaba todo el tiempo con hacerlo; su vida se desplegaba dentro de un marco prefijado y virtual a la vez, aunque suene ridículo, como atento a la espera de que sucediese algo. Lo que ocurrió fue su muerte, creo que la única cosa con la que él no soñaba. A veces en las comidas mi madre le decía, frente suyo en la mesa, “Ernesto, ¿por qué no trabajás?”, le insistía tranquila con su voz suave. Y él se quedaba ausente con la cara tapada hasta que al rato iba a su sillón, se sentaba, y comenzaba a hablar. Decía: “¿No es precisamente en el extranjero donde lo propio se le aparece a uno como cierto y determinante?”.

El sillón de Ernesto, pienso, poco a poco irá dejando de ser un recuerdo. De la obsesión por viajar derivaba de hecho el fervor con que estudiaba sus mapas: los desplegaba, con parsimonia, y era capaz de estar seis horas seguidas mirándolos y fumando, encorvado sobre la mesa que antes y después lo vería taparse la cara. Aunque mi madre y yo algunas veces tuviéramos que estar fuera de la casa, de regreso podíamos ver la melena pelirroja de Ernesto sobre la mesa con la misma inclinación, tal como lo habíamos dejado, absorto, unas horas antes. Después seguramente permanecería impávido durante un rato, como inhibido ante aquello que había contemplado en los mapas y sobre lo cual luego nos hablaría desde su sillón. La locuacidad de Ernesto era tan profusa que no se moderaba ni cuando dormía, aunque durante el sueño era menos reflexiva que en la vigilia. Sin embargo decía que no soñaba. Comía poco, pero como un desaforado.

No tenía dinero, y por lo tanto nos pedía para cigarros sin por eso haber sentido nunca humillación alguna. Se sentaba en su “sofá” –como él lo llamaba– y nos hablaba observándonos, ansioso porque le retribuyéramos la mirada aunque mi madre y yo estuviésemos haciendo nuestras cosas.

Decía que era la herencia judía, la que lo inducía a viajar; y argumentaba que siendo él un extranjero resultaba a todas luces natural que quisiera irse, precisamente, al extranjero. Mi madre y yo lo escuchábamos a lo largo del día y no era necesario observarlo para saber que en ese momento, hundido en su sillón, gesticulaba como un condenado, como si la voz que salía de su garganta y los movimientos con los que violentaba el aire no fueran suficientes para hacerse entender, y quisiera más, más, como aspirando a señalar el conjunto de aquello que quería referir, o sea una totalidad completamente irreal, sólo viva, acaso, en su cabeza, y por eso mismo, mucho más contundente, aunque imposible de abarcar con aquellos brazos largos y flacos. Entonces, aunque no lo miráramos, resultaba evidente que Ernesto quería partir, recurriendo a esas gesticulaciones, como si ellas fueran el recorrido inicial, aunque no la despedida.

Nunca confundió sus pretensiones con sus planes, ni sus deseos con sus previsiones; por eso, a pesar de hablar todo el tiempo sobre el exterior, acerca de sus ansias por viajar, jamás nos dijo nunca que pensaba hacerlo. Hubiera sido sencillo que una mañana, después de mirar algunos mapas, fumando en el sillón, nos dijera con su voz sonora: “Bueno, mis queridos, la semana que viene me voy para Portugal”; mi madre y yo no le hubiésemos creído, todo hubiera quedado como antes, lo habríamos tomado como una llana y simple exteriorización de sus ilusiones. Pero sin embargo, Ernesto jamás dijo tal cosa: a lo sumo exclamaba, frente a algún mapa de la zona, “¡Cómo me gustaría ir a Portugal!”. Y precisamente esa reticencia en la manifestación de sus ansias resultaba enigmática: ¿Qué le costaba participarnos de sus planes como si fueran

reales?, ¿por qué no podía ser más enfático con sus ilusiones? A pesar de ser tan locuaz, Ernesto practicaba una literalidad concentrada, puntillosa, casi jurídica. Era como si la distancia entre su ambición y lo posible hubiera sido tan extensa y flagrante que pretender disimularla, aunque sea a través de ocurrencias irónicas o comentarios gratuitos, habría implicado desnudar sus obsesiones –aquella otra zona de realidad de algún modo tan real como mi madre y yo– como de concreción incierta. De este modo se veía misteriosamente obligado a ocultar lo irrealizable y evitaba que sus deseos adquirieran la forma de la hipérbole de lo exagerado, preservándolos del entredicho al que se someten cuando se amenaza con su concreción.

Hay personas que asumen para sí la tarea de pretender doblegar su propia naturaleza porque aspiran a alcanzar otra; una que, naturalmente, les resultó vedada. Algunos lo consiguen antes de acabar agotados, otros no. Ernesto fue uno de los que lo consiguieron, aunque ese mismo logro determinó una frustración mayor. Y evidentemente, cuando se trata de estas cosas no hay nada más penoso; porque fue la nueva naturaleza, la adquirida, la conquistada, la que coronaría una secuencia permanente de esfuerzos a veces brutales, siempre tenaces, la que Ernesto primero percibió cómo se revertía contra él, la que intuyó después que no lograría dominar jamás aunque le perteneciera y la que pronto acabó hundiéndolo en ese torpor locuaz y autónomo. De este modo el éxito fue la condición de su fracaso, y el fracaso el precio doblado de su éxito; no fracasó del todo porque precisamente tuvo un fracaso estrepitoso. Esto puede parecer un juego de palabras inútil, y sin embargo es real.

Dedicó toda su vida a prepararse para viajar al extranjero, pero en la medida en que estuvo listo, a su modo, espiritualmente, desde muy temprano, esa misma energía a veces se convirtió en entusiasmo, a veces se revirtió en impaciencia, pero también siempre en delirio. Acaso todo haya sido una cuestión de dinero, aunque no lo creo. Si él decía

que era su sangre judía la que lo compelia a viajar, ese tipo de impulsos siempre se concretan, tarde o temprano, a pesar de las dificultades materiales. Y sin embargo no me parece que dejara de decir la verdad cuando repetía, después de hablar acerca de lo propio y lo determinante, que su origen y la herencia que él representaba lo inducían a seguir viajando, a retornar a ese extranjero global de donde había venido. Fue natural por lo tanto que siempre terminara agotado con la lectura minuciosa de los mapas, porque era tanta la tensión que volcaba en esos continentes o países de hule que ocupaban cada uno gran parte de la mesa, que se convertían en verdaderos viajes cerebrales, retraídos y comunicativos a un tiempo, pero de los que Ernesto regresaba siempre absorto como si hubiera acabado de conocer alguna divinidad. Jamás estudiaba mapas de la Argentina, país que carecía de interés simplemente porque no integraba el extranjero, y también culpable, de algún modo –pienso, según Ernesto– de ocupar el mismo territorio que él de manera de estar impidiéndole vivir donde soñaba.

Ayer le dije a mi madre que hoy iríamos al cementerio. Ella por supuesto lo sabía, pero sin decirlo agradeció que me hiciera cargo de su idea fija. Desde que murió Ernesto todo el tiempo su pensamiento fue una mezcla de dolor mortuario y compromiso sentimental. El dolor lo llevaba cotidianamente a lo largo de cada momento, el compromiso estaba desde un principio pautado por la cita, como habrá de estarlo ya mientras ella viva: el mes, el año, y cada año sucesivo. El pensamiento de retornar al cementerio fue una obsesión que la trabajó desde el momento en el que terminamos, el mes pasado, de enterrar el cuerpo de Ernesto.

Aquella mañana la claridad, lo calmo del día, los árboles, los escasos caminantes desperdigados y la silenciosa labor de los cuidadores constituían el contraste pacífico de una brutalidad –para nosotros– previa e individual: el fallecimiento de Ernesto en tanto separación definitiva. Caminamos sin hablar, no podía quitarme de la cabeza la

imagen de su cuerpo baldado en el cajón por toda la eternidad, es decir, mientras yo pudiera reconocer su sillón, apoyar cosas en su cama, y contemplar de vez en cuando sus mapas. Estrechaba los hombros de mi madre, quien suspiraba de cuando en cuando con una exhalación que parecía provenir de la profundidad de su estómago. No es el corazón, pensé, aun cuando sería lo indicado; tampoco eran los pulmones, y presentí que sólo del estómago podía revelarse semejante hondura. La pequeñez y aparente fragilidad de su cuerpo contrastaba con la amplitud de mi brazo, que alcanzaba con holgura su costado derecho; y precisamente era con mi abrazo que yo registraba la palpitación profunda y hermética de su dolor. Después de haber caminado durante media hora casi en silencio nos aproximamos a la entrada. Había un grupo de personas que partía: muchos tenían los ojos rojos y se despedían mediante largos y fuertes abrazos, durante los cuales se murmuraban alguna cosa al oído y se palmeaban las mejillas entre sí; a veces, después de haberse despedido, algunos volvían a dialogar, urgidos, porque evidentemente habían olvidado de convenir algo; mientras tanto otros, en grupos de a cuatro o cinco, charlaban y se tocaban.

El calor había aumentado, y seguramente el ver aquella escena familiar nos hizo comprender que llegaba el momento de retornar a nuestra inimaginable actividad habitual. ¿Cómo no sentir culpa por continuar vivo? Apenas terminé de percibirlo estuve seguro de que habíamos sido los dos –mi madre y yo– quienes lo pensamos al mismo tiempo; así, muchas veces nos decimos cosas sin decírlas, tal como sucedía con Ernesto y ella. Uno no podía sentir alivio, y sin embargo cierta placidez se prefiguraba como compensación frente el dolor y el sueño acumulados, de tal modo que alcanzar la entrada del cementerio resultaba una especie de consideración de la realidad hacia nosotros. En un espacio de sombra, a pocos metros de esa edificación alta y casi monumental, había un banco. Y le dije a mi madre: “Qué tranquilo lugar, ¿por qué no nos sentamos un poco?”. Ella obedeció sin responder; comprendía que era una manera

de retrasar la partida, y me lo agradeció sin decirlo. Tampoco necesitábamos aludir a que durante el mes inmediato no podríamos retornar.

Bien; ese mismo agradecimiento percibí que me dirigía con su respiración cuando ayer le mencioné que hoy iríamos al cementerio, de donde hace unas horas que volvimos. Una vez finalizado el ritual frente a la tumba de Ernesto anduvimos de la misma manera por esos senderos, yo percibí las mismas exhalaciones saliendo de su interior, y nos terminamos sentando, después de caminar media hora, en el mismo banco luego de mi mismo comentario. Así comienzan las costumbres, le dije a mi madre que contemplaba, como yo, a un chofer apoyado sobre la puerta de su auto aparentemente a la espera de que volviera quien lo había contratado, refiriéndome por supuesto a nuestro mismo recorrido dentro del cementerio. Toda vez que vengamos, antes de irnos, nos sentaremos aquí, le dije a ella con otras palabras. Y así es como se humanizan los comportamientos, acoté: demorar las partidas, dilatar los preparativos, crear etapas artificiales en los viajes, frecuentar los mismos recorridos.

Mi madre observaba al chofer, que no dejaba de contemplar los árboles y el cielo con ambas manos sobre el auto, a cada lado del cuerpo, y yo también. En ese momento podía pensarse que Ernesto estaba ausente de nuestros pensamientos, y sin embargo era todo lo contrario. Esa misma laxitud que nos invade cuando lo visitamos restaura para nosotros su vida cotidiana de disponibilidad sin atributos y de obsesión sin riesgo; aquella misma dispersión de la atmósfera en el cementerio, haciendo de la luz el conjunto de planos superpuestos al fondo de los cuales la chatura de las tumbas se recuesta, impregna su recuerdo de la misma repetición con que se articulaban sus días.

Tanto yo como mi madre no le temimos a la distracción, por eso pudimos estar sentados conversando de a ratos, mirando los dos las mismas cosas, y pensando en Ernesto

sin decirlo. Por fortuna en el cementerio no circulan las flores, lo cual permite que el espacio sea para los ojos menos desordenado y cruento.

Rato después, al levantarnos del banco, ella me dijo, elevando el brazo para acariciarme el cuello con la palma de su mano, “Las costumbres no comienzan, se perpetúan como los viajes”; y de algún modo sin palabras le di a entender que la comprendía. La herencia que a Ernesto lo compelió a viajar era la fuerza que a mi madre y a mí nos empujaba a trazar con nuestros pasos, en el cementerio, una especie de diseño de su recuerdo: deteniéndonos de cuando en cuando a contemplar alguna cosa, dialogando con frases sueltas mientras la entrada se aproxima inadvertidamente, descansando en un banco cuyo granito color tiza reivindica su familiaridad con las tumbas, demorando la partida. Uno no puede dejar de imaginarse cómo se habrían ordenado los hechos y las personas de haber sido yo quien se hubiera muerto, y pienso que habría sido igual: Ernesto acompañando a mi madre por el cementerio, un tanto ansioso por volver a la mesa y seguir mirando los mapas –y por lo mismo entonces menos interesado en describir algún tipo de recorrido en particular, o en todo caso en ser consciente de él.

Así como sería impropio hablar del comienzo de una costumbre, según mi madre, tengo la impresión de que resulta equivocado denominar recuerdos a los rastros de Ernesto que permanecen en la casa. Cada tanto, durante este primer mes, tomaba sus mapas, los sopesaba, enrollados, imaginando su contenido y me quedaba un rato pensando en él de una manera vaga, como si ocupara mi pensamiento sin suscitar ningún tipo de reflexión; rato después desplegaba alguno sobre la mesa y me inclinaba a mirarlo. No puedo dejar de admitir que mi hermano, a fuerza de repetición, de visitante asiduo de su costumbre, logró un efecto de realidad alrededor de algo en absoluto ilusorio: esas pocas veces que me incliné frente a un mapa suyo creí estar frecuentando un recorrido familiar; pensé que repetía un viaje

que ya Ernesto había fatigado en demasía. Encontrarme con el río Danubio era recuperar ciertas resonancias de sus comentarios de viaje pero también cierta esfera de realidad arcaica y propia; visitar la isla de Madagascar era retornar a una geografía frecuentada y esquivada a la vez.

Recordaba la voz de Ernesto exclamando frente a ellos, con emoción y entusiasmo, “Desde acá en los días claros se ve Odessa” o “Aquí nace el río Sinha G'og” mientras su índice apretaba el mapa con una fuerza brutal, como si con la presión pretendiera exprimir aquel hule y así tornar concreta la materialidad de la geografía que estaba visitando. Muchas veces nos mentía, de manera de establecer algún tipo de preeminencia que lo preservara del lugar subalterno que él creía ocupar dentro de la familia; así, algunos días nos mencionaba lugares o accidentes que no existían, o a los que sí existían les daba un nombre ilusorio que no era más que un chiste o un juego de palabras. Pero generalmente en estos casos levantaba su cara y, mientras seguía apretando con el dedo, sonriendo nos dirigía una mirada con la que confesaba sin palabras que aquello sólo era una broma inocente. Mi madre no necesitaba observarlo para saber cuándo inventaba y cuándo obedecía las indicaciones de los mapas, sin embargo yo siempre carecí de su agudeza en relación con Ernesto; ella decía que se daba cuenta por el “tono de voz” cuando a veces mi hermano le preguntaba entre acucioso y halagado –por ser objeto de su atención– cómo había descubierto que estaba mintiendo.

Sin embargo, a pesar de las apariencias, nunca lo tratamos como a un niño. Esto puede parecer una aclaración ridícula, y también inconveniente, pero fue así; de manera fundamental debido a que siempre Ernesto se comportó como un adulto. Por ejemplo, cuando hablaba durante horas sin establecer diálogo alguno, él en definitiva no buscaba nuestra atención; era un soliloquio laxo, irregular, que depositaba en la duración una aptitud hipotética para ser escuchado por aquella misma geografía extranjera a la cual

Ernesto soñaba con dirigirse y permanecer. De ahí la repetición de sus palabras, semejante a la repetición y combinación de sus mapas, todo el tiempo aspirando sin saberlo a construir una monotonía consistente que pudiera adquirir visos de realidad. Sin embargo, la sonoridad de su voz estaba sin duda relacionada con la amplitud y diversidad del destino –del universo– al cual él creía dirigirse: los mapas constituían algo puntual, un croquis elaborado con el objeto de representar; y al contrario la luz, el aire, el espacio de difusión de los sonidos que salían de su garganta resultaban el ámbito más inmediato de convivencia con la totalidad: era el extranjero mismo, lo extranjero en estado de suspensión, una especie de Extranjero Puro rodeando la piel. De ahí aquella leve impostación que percibíamos cuando nos hablaba como si le estuviera hablando al mundo; de allí ese leve tono de presunción inocente y enfática al mismo tiempo al referirse a la herencia judía que lo compelia a viajar; y por supuesto de allí también la amplitud de movimientos de Ernesto al gesticular, el gran arco que dibujaban sus brazos escuálidos como si quisieran testimoniar para ese extranjero distante y remoto que era incapaz de oír.

Estoy seguro de que a pesar de su entusiasmo había algo en el extranjero que a Ernesto lo desconsolaba –y que acaso en última instancia era el hecho que lo inducía a abandonar cualquier idea seria de visitarlo alguna vez: su limitación. Aunque parezca trivial, Ernesto tuvo la experiencia de lo acotado, limitado y estrecho del mundo merced a sus travesías servido de los mapas. Seguramente, de haber realmente viajado, la tierra le hubiera parecido en muchos aspectos inabarcable, pero así, con los mapas, que aunque numerosos siempre acababan indicando las mismas geografías, las cosas evidentemente resultaban más previsibles. No hará mucho tiempo que un día empezó a observarlos de vez en cuando con espejos, de manera de encontrar lo novedoso y la variación en una misma superficie invertida. Recuerdo las carcajadas que lanzaba al descubrir en ese cristal que

estaba levantando sobre la mesa un orden a primera vista sorpresivo; me decía, con la voz exultante de entusiasmo y de alegría, mientras seguía inclinado sosteniendo el espejo y daba vuelta la cara hacia donde yo estaba, me decía “Bernardo, ¡pero mirá para qué lado está el Océano Índico!” e inmediatamente retornaba a su carcajada contagiosa que a mi madre y a mí nos hacía levantar la vista, observarlo y soltar la risa entrecruzando nuestras miradas junto con Ernesto. En esos momentos él era dichoso, tanto como pueden serlo quienes encuentran motivos de risa en las circunstancias sorprendentes.

También en esos momentos el sufrimiento resultaba una experiencia inverosímil, y sin embargo faltaban pocas horas para la pregunta fatídica de mi madre. Era claro que ella quería que Ernesto trabajase en primer lugar debido al rigor de nuestro presupuesto familiar, y en segunda instancia porque le parecía hasta cierto punto natural que una persona adulta tuviera un empleo. De todos modos aquí estoy esbozando una interpretación acaso temeraria: jamás se habló de esto, más allá de la comunicación que consistía en la pregunta de mi madre y la respuesta de Ernesto al cubrirse la cara con las manos. En este momento, aunque haya pasado sólo un mes, veo claro de qué manera resulta sencillo tender a evaluar las conductas de quienes no están; y en este sentido, si advirtiera que al morir mi hermano tenía 21 años, todo esto quedaría como una historia levemente extravagante y un tanto desdichada, pero si confesara que ya había cumplido los 52 su imagen se teñiría de patetismo y sordidez. Por lo tanto, me parece sensato ocultar su edad.

Hablando del tiempo, recuerdo un comentario que me hizo mi madre cuando en el cementerio, esta mañana, le pregunté cuánto pensaba que pasaría antes que encontrarnos con los mapas de Ernesto dejara de significar pensar en él, o sea recordarlo. Íbamos caminando, y en ese momento a nuestra izquierda, a varios metros más adelante, una mujer de edad ponía

un poco de orden en una tumba: apartaba ramas y pastos secos de las pocas piedras que estaban sobre el mármol, limpiaba con su pañuelo el retrato oval de un anciano. Por un momento, cuando durante un instante apoyó su brazo y su cara a la par de la foto, sobre la lápida, pensé que lloraría. Pero se quedó inmóvil una fracción de segundo, como si reflexionara, y se retiró. Sus gestos no revelaban dolor, pero sí una solicitud que hablaba, pensé en silencio cuando la vi, de un sentimiento de devoción. Ella ahora avanzaba delante nuestro y yo veía su vestido negro, sus zapatos negros, su bolso negro y ese andar cansado y titubeante de las personas de mayor edad.

Bien; mi madre me respondió, bajando el tono y alzando un poco la barbilla para indicarme a la anciana que iba delante, que el recuerdo de Ernesto existía como esa mujer: alejándose y anticipando nuestro recorrido, guía y olvido a la vez; y que en ese sentido pensar en el tiempo resultaba una cuestión menor; y que del mismo modo como nosotros recién habíamos percibido que su actitud estaba despojada de dolor y poseída de algún modo por una forma de devoción, efectivamente así habríamos de continuar la costumbre de reflexionar acerca de Ernesto. Y cuando digo reflexionar –acotó ella– quiero decir recordar, imaginar, adorar. Por eso no era capaz de suponer cuánto tiempo pasaría antes de que

dejáramos de descubrir en los mapas prendas inesperadas de su hijo; porque si el tiempo se había desplegado hasta un mes antes de manera tan natural, evasiva y fatal a la vez que habría sido imposible predecir en qué momento mi hermano dejaría de estudiar los mapas, del mismo modo ahora los dos –ella y yo, según ella– estábamos enfrentados a una tiranía que venía de los objetos y a un encadenamiento que nos llegaba de nuestro interior.

Después estaríamos un rato largo sin hablar, hasta que dejamos de andar y nos sentamos en el banco próximo a la entrada, desde donde miramos al chofer que esperaba sin impaciencia.

Sergio Chejfec (1956–2022) fue un destacado escritor y docente argentino, cuya obra es considerada una de las propuestas narrativas más sutiles y singulares de la literatura latinoamericana contemporánea. Su estilo se caracteriza por una prosa de ritmo pausado y reflexivo que entrelaza tramas mínimas con la indagación teórica, explorando de manera recurrente la memoria, el desarraigo, la violencia política y la identidad judeo-argentina.

Obras destacadas:

- Lenta biografía (1990).
- El aire (1992).
- Los planetas (1999).
- Boca de lobo (2000).



REVISTA
IBEROAMERICANA DE
PENSAMIENTO, CULTURA
Y EDUCACIÓN JUDÍA

[Http://revistamilta.org](http://revistamilta.org)