

ENTRE LA FAMILIARIDAD Y LA EXTRAÑEZA: LOS JUDÍOS RUSOS EN LAS CARTAS DE JOSEP SABAH DESDE EL LITORAL ENTRERRIANO¹

BETWEEN FAMILIARITY AND STRANGENESS: RUSSIAN JEWS IN JOSEP SABAH'S LETTERS FROM THE COAST OF ENTRE RÍOS

Adriana Kanzepolsky*

Resumen: El artículo analiza la correspondencia que entre 1894 y 1922 Josep Sabah, un maestro proveniente del Imperio Otomano intercambia con los dirigentes de la Alliance Israélite Universelle y de la Jewish Colonization Association, instituciones que lo habían enviado a la Argentina para fundar una red de escuelas judías en diversos pueblos de la provincia de Entre Ríos. En primer lugar, nos centramos en los modos contradictorios a través de los que este judío culto, educado en escuelas francesas y de origen sefaradí, representa a los nóveles colonos provenientes de Rusia, a quienes alterativamente concibe como otros, connotados por una cierta barbarie, y, con los cuales, por momentos, se identifica. En segundo lugar, nos detenemos en la autofiguración de este maestro, la cual deja ver un sujeto tensionado entre las expectativas de sus empleadores, la demanda de los colonos y el paulatino desencanto con las condiciones de vida en el país de adopción.

Palabras-clave: Josep Sabah. Alliance Israélite Universelle. Jewish Colonization Association. Colonias en Argentina. Escuelas.

Abstract: This article analyzes the correspondence exchanged between Josep Sabah, a teacher originally from the Ottoman Empire, and the leaders of the Alliance Israélite Universelle and the Jewish Colonization Association, institutions that had sent him to Argentina to found a network of Jewish schools in several towns in the province of Entre Ríos, from 1894 to 1922.

In the first place, we focus on the contradictory ways through which this cultured Jew, educated in French and Sephardic schools, represents the new settlers sent from Russia to Argentina by the Jewish Colonization Association. Second, we focus on the self-rendering of this teacher in his letters, and on the tensions between the expectations of his employers, the demands of the settlers and the gradual disenchantment with the conditions of life in his adopted country.

Key words: Josep Sabah. Correspondence. Alliance Israélite Universelle. Jewish Colonization Association. Entre Ríos.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

* Universidade de São Paulo.
Email: <adrianakanze@gmail.com>.

1. Los trabajos y los días o ¿cómo se hace de un judío un campesino?

Desde el punto de vista de la ley de inmigración argentina de 1876, Josep Sabah, un maestro enviado a ese país por la Alliance Israélite Universelle y por la Jewish Colonization Association para fundar las escuelas primarias en las colonias judías de Entre Ríos, cumple y no cumple con los requisitos para ser considerado un inmigrante. Como dije, este joven oriundo de Smyrna es maestro, una de las profesiones que acreditaban esa categoría, tiene menos de 60 años, pero no viaja a la Argentina ni en segunda ni en tercera clase, ni tampoco con el propósito –al menos, no explícito– de establecerse en el país –más allá de que termine quedándose²; condiciones que para la letra de la ley definían a esta figura³. Sabah viaja en primera clase, tiene trato con capitán, habla francés con otros pasajeros, participa de la camaradería frívola de esa comunidad transitoria y su establecimiento en la Argentina, donde permanecerá hasta su muerte, parece ser más un producto de las circunstancias que una decisión intencional (si la permanencia en otro país alguna vez lo es)⁴. Estas condiciones que lo diferencian de lo que se suponía era el prototipo del inmigrante, ese ser un empleado, pero viajar en primera clase y hablar con los compañeros de viaje en una lengua de prestigio como el francés, circunstancias que lo dislocan literal y simbólicamente de las formas en que viajan los demás inmigrantes, anticipan y condensan desde el momento de la travesía los modos en que el maestro se autowill figurará en las cartas que a lo largo de dos décadas envía a los dirigentes de la Alliance y de la JCA.

En el viaje entre la tercera y la primera clase, entre el italiano y el francés, el maestro observa, juzga y se emociona, sentimientos que lo acompañaban desde su embarque en Génova. “Yo observaba todo eso, lo juzgaba con muchísima emoción”-recuerda- (2019: 13). Verbos que

² En la introducción a *Entre lenguas y mundos. Las cartas de un maestro de la Alliance Israélite Universelle desde el Litoral*, Mónica Szurmuk informa que Sabah fue el único maestro enviado por esta institución que permaneció en la Argentina hasta su muerte.

³ La Ley 817 de Inmigración y Colonización de 1876 del gobierno de Nicolás Avellaneda rezaba lo siguiente: “Repútese inmigrante a todo extranjero jornalero, artesano, industrial, agricultor o profesor, que siendo menor de 60 años y acreditando su moralidad y aptitud llegase como pasajero de 2º o 3º clase en una nave de inmigrantes con la intención de establecerse en la República Argentina”.

Apud, Pérez, Liliana y Rogieri, Patricia. “Lengua nacional y lengua de inmigración en la política lingüística. Argentina (1880-1930)”, en *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, año 5, setiembre de 2013, p. 114.

⁴ En este sentido es interesante señalar que en la primera carta que Sabah envía al presidente de la Alliance desde Clara, en la cual hace una evaluación de su trabajo para dicha institución y un recuento de los buenos servicios que había prestado hasta el momento, concluye diciendo: “En muchas circunstancias, usted me manifestó, señor Presidente, que tengo la esperanza de que no me borre completamente de los cuadros de su personal y que me tenga en cuenta *como si estuviera gozando de una licencia por tiempo indefinido*” (2019: 3) (cursivas mías).

si surgen en relación a las masas de inmigrantes italianos pueden hacerse extensivos a la perspectiva que el maestro adoptará frente a los inmigrantes rusos, a quienes mirará entre el juicio y la emoción. Es así que la correspondencia lo diseña en un lugar intersticial, inestable, cuando no fuera de foco. Como señalé, ni es un empleador, ni es un colono; representa los intereses de los primeros pero deja oír los “sordos ruidos” de las quejas de los segundos.

Las cartas de Josep Sabah se inician el 29 de noviembre de 1894, cuando el maestro llega a Clara, y terminan en 1922, tres años antes de su muerte en Salto Grande, donde vivía con su familia desde hacía algunos años. Se trata de cartas escritas en francés y dirigidas a sus dos empleadores, los dirigentes de la *Alliance*, en París, y los representantes de la JCA, en Buenos Aires. Más allá de que se trate de cartas oficiales (y no pocas veces, burocráticas), en las que debía rendir cuenta de los progresos y dificultades de su trabajo y de que estén puntuadas por demandas materiales, desde tizas hasta semillas para las clases de jardinería, cuyo arribo hacía posible la continuidad de su trabajo, no estamos ante cartas idénticas. Sabah había sido educado por la *Alliance* y había trabajado en algunas escuelas de esta institución, con cuyo proyecto educacional se identificaba y por la que sentía afecto y reconocimiento. En consecuencia, en las cartas que les envía a sus dirigentes, y que predominan a su llegada, se puede observar un registro un poco más subjetivo que en aquellas que dirige a los representantes de la JCA, más numeradas con el transcurso de los años y, en general, atravesadas por un registro más burocrático. Es por ello que en las primeras se puede seguir con mayor nitidez la inscripción de un sujeto complejo, cuya autofiguración espejea las expectativas y fracasos de los colonos, de los cuales muchas veces se distancia y condena su excesiva dependencia de la Administración, y con los que en otras ocasiones se solidariza por las sucesivas pérdidas que sufren a manos de la langosta u otros desastres naturales; pérdidas, estas, que para el maestro son un castigo divino. Es así que en una carta del 1ero de abril de 1895 se lamenta: “Todo trabajo espera su justa recompensa. Es Dios quien paga por el trabajo del agricultor. De vez en cuando, ¡ay!, se pone en duda la justicia divina” (2019: 25). Sentimientos que de modo oblicuo alcanzan también a la propia empresa colonizadora, ya que un acotado progreso económico de los colonos aseguraría su permanencia en el campo y de ese modo garantizaría el éxito de esta, o de la “obra”, para decirlo con las palabras del maestro.

Aunque los corresponsales sean siempre los mismos y el propósito de las cartas también se repita, el hecho de que la misma se desarrolle a lo largo de más de dos décadas inscribirá los cambios en la autofiguración de ese sujeto, -esa autofiguración episódica propia de la correspondencia-, cuyos vínculos con el paisaje pampeano se van modificando con el transcurso

del tiempo. Simultáneamente, y también de forma episódica y momentánea, las cartas registran la mirada de Josep Sabah sobre los colonos, esos otros extranjeros, a cuyos hijos debía educar para que correspondiesen a las expectativas de la empresa colonizadora las cuales, circunscritas a los inmigrantes judeo rusos, reduplican los presupuestos de la política inmigratoria argentina⁵.

Es, entonces, en la construcción y en las contradicciones de la mirada del maestro sobre esos inmigrantes rusos, colonos incipientes, en la que me interesa detenerme para preguntarme cómo Josep Sabah, un judío sefaradí, también extranjero pero letrado y occidentalizado, representa al grupo de judíos azkenasis en las cartas que dirige a sus empleadores. Específicamente quiero comentar las disonancias que deja oír esa correspondencia, en la que los colonos son diseñados al mismo tiempo como pertenecientes al grupo -son judíos- y como otros a los que es necesario adecuar al discurso y a las pretensiones de la empresa colonizadora, la que en última instancia no deja de ser portadora de un discurso del poder con características normativas, imbuidas en la ideología del mejoramiento. Es decir, me interesa interrogar la ambigüedad en la construcción de ese *otro* que es también un sí mismo, porque pienso que es esa ambigüedad la que singulariza y diferencia a estas cartas de otros discursos en los que se inscribe la representación de un otro. Ambigüedad, esta, potenciada por el hecho de que en el transcurso de la correspondencia el maestro no vuelve nunca sobre su propia extranjería, la de un sujeto también ajeno a los hábitos del país y cuyo castellano seguramente tenía una musicalidad y un vocabularios diferentes al hablado en Argentina⁶; alguien que, por otra parte,

⁵ Aludo fundamentalmente al presupuesto de que los inmigrantes debían ser tabula rasa y que lo étnico era considerado como una rémora del pasado destinado a desaparecer.

Cfr. al respecto: Bargman, Daniel. “Construcción de la Nación entre la asimilación de inmigrantes y el particularismo. Las escuelas de las colonias agrícolas judías”, en Leticia Maronese (comp.). *Patrimonio cultural y diversidad creativa en el sistema educativo*, Temas de Patrimonio Cultural 17, Comisión para la preservación del Patrimonio histórico cultural de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

⁶ Para ser precisa, recuerdo una sola mención al aprendizaje del castellano y del idisch. En la carta del 8 de marzo de 1895, comenta: “Hasta el momento he compartido mi tiempo entre trabajos de oficina, mi aprendizaje del castellano y del judeo-alemán y mis excursiones en la colonia” (2019: 21).

Acerca de la relación de Sabah con el francés, el turco y el castellano, Mónica Szurmuk en la introducción a la correspondencia transcribe un fragmento de otro de los maestros de la *Alliance*, que hace extensivo a la relación que Sabah podía tener con esas mismas lenguas. La cito: “Uno de los maestros de la Alliance describía así los idiomas que hablaba: ‘el turco es un traje prestado; el francés un traje de gala; el judeo-español es la bata en la que uno se siente más cómodo’. Y concluye: “Seguramente algo parecido le pasaba a Sabah. Sin duda la lengua en la que se sentía más cómodo era el ladino y lucía el francés como un traje de gala, que acreditaba su ascenso social y su occidentalización. El judeo-español fue su lengua madre, que en Entre Ríos se fue pareciendo cada vez más al castellano rioplatense” (2019: XVII).

Coincido con lo que señala Szurmuk pero no dejo de tener en cuenta, como señalé en el cuerpo del texto, la marca de extranjería que esa lengua no argentina debe haber tenido durante mucho tiempo, tanto en lo que a vocabulario y sintaxis se refiere como al acento. Cualquier contacto que se haya tenido con el judeo-español pone en evidencia las diferencias entre esa lengua traída del siglo XV, y que seguramente estaba atravesada por el turco, con el español de argentina. Imagino también, y en un sentido diferente al de Szurmuk, que el judeo español de Sabah no sólo se debe haber ido transformando en un español rioplatense sino que seguramente debe haber empezado a estar atravesado por marcas del idisch, ya que mal o bien, tanto Clara como Moisés Ville, a donde se muda a comienzos

también era extranjero entre el grupo de colonos. Ese castellano heredado por los judíos expulsados de España en el siglo XV y que suponemos precario, junto a su condición de judío –un extranjero más “exótico” que otros- le hubieran posibilitado construir un nosotros con los colonos, algo que nunca sucede, posiblemente porque la construcción de un *nosotros* hubiese amenazado los presupuestos de un proyecto educativo laico y occidentalizador que, en una perspectiva amplia, respondía a paradigmas ideológicos y filosóficos franceses provenientes de la Ilustración.

Hablamos de cartas escritas originalmente en francés –como dije-, las cuales dan cuenta de una realidad que se desarrolla entre el idisch de los colonos y un castellano que aparece como el idioma a ser conquistado por esos mismos colonos, por lo que las mismas pueden ser concebidas como una gran escena de traducción tanto lingüística como cultural⁷. Y no se trata de una traducción que busque equivalencias sino de la traducción de una realidad “bárbara” a una lengua civilizatoria.

Como se sabe, la matriz ideológica sobre la que se articuló el siglo XIX argentino fue el de la oposición –o el de las complejas relaciones- entre civilización y barbarie, en la que el francés aparece como un guiño entre civilizados en la escena más paradigmática de esta oposición. Me refiero, claro, al pasaje sumamente conocido y escudriñado por el ensayismo y la historiografía argentinas del cruce de Domingo F. Sarmiento a Chile y de su inscripción en la piedra “*On ne tue point les idées*”, que el sanjuanino traduce inmediatamente abajo como “A los hombres se degüella, a las ideas no”. No es mi intención volver a ese momento del *Facundo* pero sí tratar de reflexionar acerca de cómo las cartas entre el maestro y los filántropos pueden ser pensadas como una suerte de traducción desplazada y simbólica de esa oposición entre civilización y barbarie que estuvo en el origen de la política inmigratoria argentina. Más allá de que la correspondencia aparezca como una especie de realidad cerrada sobre sí misma y ajena al devenir político argentino, como también a los debates intelectuales del país, creo que lo que interroga o me interroga en estas cartas es el hecho de que de forma no programática las mismas vuelven a poner en escena, aunque dislocadas y borrosas, las discusiones que atravesaban la política argentina del momento, como también la representación del espacio pampeano, central

del XX, eran pueblos en los que esa era la lengua dominante. Una lengua que con el paso del tiempo fue incorporando y adaptando el vocabulario castellano.

Por otra parte, no es llamativo que esas marcas no aparecieran nunca en las cartas, porque se trata de una correspondencia siempre ajena a la oralidad y en la que prácticamente Sabah nunca abandona su *persona*, connotada por la diferencia que lo separaba de los colonos.

⁷ En 2019 Mónica Szurmuk publica su traducción de estas cartas, inéditas hasta el momento, en la colección En el país del sauce de la editorial EDUNER, de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Es con esa versión con la que trabajamos.

a la literatura decimonónica del mismo. Quiero decir que, en su carácter específico y como si se tratase de una miniatura, la correspondencia de este maestro llegado del Imperio otomano puede leerse como un episodio que simultáneamente se integra a y condensa la construcción del imaginario argentino, los modos en que este imaginario fabuló a esos grupos humanos y al paisaje que habitaron. Y en ese sentido la correspondencia establece aún relaciones con la literatura argentina del XIX y comienzos del XX, que tuvo a la pampa como un espacio que propiciaba o cercenaba la vida de sus habitantes. Pienso, entre otros, en los canónicos *Facundo*, *Martín Fierro* o ya en las primeras décadas del siglo pasado, en *Allá lejos y hace tiempo* de Guillermo Enrique Hudson y su construcción nostálgica de ese paisaje de infancia.

Junto a los vínculos que de forma más o menos directa se pueden establecer con los textos mencionados y con otros de la misma época, considero que la correspondencia de Sabah trama relaciones específicas con una zona de la literatura judeo argentina que hizo de los habitantes y del paisaje de las colonias su foco de interés. Más allá de que ese no sea el objetivo de nuestro trabajo, es ese material aquí narrado como una tela cotidiana y prosaica, el que va a ser el trasfondo y la sustancia de la idealización llevada a cabo por Gerchunoff en *Los gauchos judíos* de 1910 o muchas décadas después y, ya en el siglo XXI, en *Trilogía de Entre Ríos* de Perla Suez o refiriéndose a otro gran polo de esta colonización en *Los crímenes de Moisés Ville* de Javier Sinay, para nombrar sólo algunos textos de la literatura argentina que vuelven a ese momento inicial de la colonización. Pienso, por lo tanto, que las cartas trazan los lineamientos principales sobre los que más tarde la literatura de ficción o la crónica van a volver, ya sea idealizando ese pasado o mirando hacia él de forma más descarnada, cuando ya los valores o los presupuestos que articularon el proceso de la colonización estaban sedimentados.

Como mencioné, la correspondencia se inicia en Clara el 29 de noviembre de 1894 con una carta en la que Sabah hace un balance de su trabajo para la Alliance y apuesta a mantener estrechos los vínculos con la institución y con su presidente, como una estrategia que le allanase el camino para volver a Europa en algún momento.

Aunque fechada en el nuevo destino, este entrará a la misma recién cuando al día siguiente vuelve a escribirle al presidente de la Alliance en París. Como en la carta anterior, en la del 30 de noviembre habla de aspectos administrativos –ahora, de la organización que prevé para las escuelas-, reflexiona sobre algunas experiencias de su vida en los “países árabes”, expresa el deseo de tener una esposa, que solo concretizará años más tarde, yendo a buscarla a Smyrna, pero aquello que la singulariza es que por primera vez el paisaje entrerriano ingresa a la misma, por lo que puede considerársela como una carta inaugural. Si bien la humedad y el

calor que anticipan el verano mesopotámico lo agobian y le dificultan el sueño, el maestro se siente deslumbrado por el paisaje que lo rodea. La luz es radiante, el césped y los árboles son muy verdes, el aire es puro y el cielo está surcado por pájaros abundantes y multicolores. Un conjunto de elementos que construyen un paisaje natural pero también humano, ya que registra que en ese ambiente idílico las actividades comienzan muy temprano; aspectos todos que lo llevan a concluir que “[...] todo es de una poesía encantadora y me causa sensaciones muy agradables y hace que la noche no me parezca tan dolorosa”⁸ (2019: 6). Pese a que la analogía pueda parecer anacrónica, este deslumbramiento recuerda en algo las impresiones de los primeros viajeros europeos por América; sobre todo las primeras impresiones que Cristóbal Colón consigna en el *Diario del primer viaje*. Claro que a diferencia de ese texto primero, el maestro no se encuentra con pobladores desnudos que le ofrecen azagayas de algodón sino con un universo organizado sobre el trabajo, y ya en esta carta registra una situación que se convertirá en una constante a lo largo de los años y dificultará su tarea. “[L]os niños deben ayudar a sus padres en los trabajos del campo (la cosecha comenzó esta semana)” (2019: 6) -informa-.

Del mismo modo, ese espacio que en el momento primero es representado como paisaje, a lo largo del tiempo pierde las características de un *locus amoenus* para convertirse en una naturaleza implacable que rige la vida de los colonos y, en consecuencia, la de la escuela. La imagen que se reitera de una a otra carta es la de una naturaleza hostil, en la que la langosta devora las cosechas o en la cual las inundaciones vuelven intransitables los caminos⁹, haciendo imposible que los niños asistan a la escuela. Por otra parte, esa frustración sistemática incide de forma directa sobre los planes de la empresa colonizadora, ya que muchos colonos desisten del campo y se van a probar suerte a las ciudades¹⁰. Un peligro que, paradójicamente, también

⁸ En la introducción a *Entre lenguas y mundos*, Mónica Szurmuck señala que Gerchunoff en *Entre Ríos, mi país* -su autobiografía- atribuye a Sabah “el haber aprendido a amar el paisaje entrerriano [que], en su literatura será siempre sitio de descanso, solaz y armonía” (2019: XXV).

⁹ A modo de ejemplo, en carta a los directores de la JCA, en octubre de 1900, comenta: “El invierno de 1895 fue muy lluvioso. El de este año lo fue más aún. ¡Cuántas veces la escuela ha tenido que cerrar durante el curso del último trimestre! Ni siquiera los niños de Carmel pueden llegar, ya que los caminos desde la casa hasta la escuela están intransitables. Los he habituado a llegar a la escuela a través de los alambrados y los cercos, por el césped; pero la escuela está situada en el centro del pueblo -lo que es una enorme ventaja-, entre dos ríos, y hay que atravesar unos pequeños puentes de construcción muy elemental que una tormenta fuerte a veces los arrastra, inclusive de dos por vez. Este es el inconveniente. Hemos tenido solamente 53 días de trabajo: 22 en julio, 17 en agosto, 14 en septiembre” (2019: 217).

¹⁰ Sobre todo en sus primeras cartas Sabah insiste muchas veces sobre el deseo de irse a la ciudad que sentían los inmigrantes rusos. Es así que en agosto de 1895 le escribe al presidente de la *Alliance*: “Hoy ponen al mal tiempo buena cara, y lanzan miradas de envidia hacia las grandes y pequeñas ciudades que comienzan a conocer y hacia las cuales se sienten indefectiblemente atraídos. Uno se acuerda que había sido fabricante de gorras; otro, sastre; el colono shohet se disculpa y se va a trabajar a Buenos Aires, etc., etc. Los ejemplos de deserción son numerosos.

acecha ante la posibilidad de buenas cosechas las cuales, en su opinión, podrán traerles “ventajas materiales y morales” (2019: 95), llevándolos a desertar. Una actitud que Sabah siempre condena, no únicamente porque va contra el proyecto en el que estaba implicado sino porque en la tradicional oposición entre la ciudad y el campo, el maestro se inclinaba por los beneficios de una vida en contacto con la naturaleza y consideraba que entre sus obligaciones estaba hacerles comprender a los nóveles colonos que la del campo era una vida feliz en contraposición a la lucha de la vida en las ciudades¹¹.

Pero es en la tercera carta, fechada el 28 de febrero de 1895, en la que me quiero detener, una carta que se centra en el viaje, en aquello que Michel Onfray denomina el intermedio; un intermedio vinculado a una lógica espacial, porque ya no es el lugar dejado atrás, pero todavía no es el lugar codiciado. Acerca de ello el filósofo señala: “Flotando, vagamente ligado a dos márgenes, en un estado de ausencia de peso espacial y temporal, cultural y social, el viajero penetra en el intermedio como si abordase las costas de una isla singular” (2009: 26).

Se trata posiblemente de la carta más extensa de la colección, en la que Sabah relata su viaje por Europa hasta embarcar a América y su llegada a Entre Ríos, al tiempo que la mirada que construye sobre los judíos askenazis y sus instituciones que encuentra en Venecia prefigura la perspectiva que adoptará frente a los colonos de Clara. A diferencia del resto de la correspondencia es esta una carta retrospectiva que evalúa y evoca el trayecto, en el cual rememora en un primer momento las sucesivas escalas que hace por las ciudades italianas, comenzando por Trieste y deteniéndose en Venecia, donde debido a su gran comunidad judía decide pasar el Día del perdón.

Como un turista culto y curioso visita los museos de Trieste y admira la singular arquitectura veneciana, pero lo interesante de su recorrido y su relato son las observaciones

Nuestros rusos no son todavía campesinos, no tienen aún el amor a la tierra. Pero eso llegará, esperemos” (2019: 47).

¹¹ El 12 de abril de 1895 le escribe al presidente de la *Alliance*: “No tardé mucho en descubrir en mis lecturas pedagógicas favoritas –poseo el diccionario Buisson y le ruego me crea que lo uso para que me sirva para el rol particular que debo jugar aquí en la escuela. La necesidad de hacer comprender y amar las bellezas de la naturaleza; inspirar el gusto de los niños al ocuparme de todos sus sentidos hablando a sus corazones; no desdeñar explicarles cómo es la vida en las ciudades, las luchas de las que está hecha, las decepciones que reserva casi siempre a aquellos que la prefieren a la vida feliz del campo. Aquí es donde debo enfocarme” (2019: 33).

Las posturas de Sabah en lo que respecta a la oposición ciudad/campo, en la que el maestro exalta a este último, se encuadran en la tradicional oposición estudiada largamente por Raymond Williams en *El campo y la ciudad*, libro en el cual remonta el contraste a la época clásica. A pesar de sumamente conocido, cito el segundo párrafo de su texto, porque describe de forma precisa el pensamiento del maestro: “Sobre los asentamientos concretos – que en la historia real fueron increíblemente variados- se depositaron y generalizaron sentimientos intensos. El campo atrajo sobre sí la idea de un estilo de vida natural: de paz, inocencia y virtud simple. Mientras que la ciudad fue concebida como un centro de progreso: de erudición, de comunicación, de luces. También prosperaron las asociaciones hostiles: se vinculó a la ciudad con un lugar de ruido, de vida mundana y de ambición; y al campo, con el atraso, la ignorancia y la limitación. El contraste entre el campo y la ciudad, como dos estilos fundamentalmente distintos de vida, se remonta a la época clásica” (2001: 25).

sobre los judíos de esta última ciudad. Si Sabah venía de Smyrna, una ciudad multicultural, con una gran cantidad de población judía, en Venecia la mayor parte de los judíos siguen viviendo en “espantosas pocilgas” dentro del gueto. El impacto que siente ante los judíos venecianos es el de alguien que sale de la modernidad, y en ese tránsito hacia el futuro que lo espera en Argentina, vuelve por unos días a la Edad Media. Pero en ese punto, las colonias argentinas no están todavía en el horizonte y su atención se concentra largamente en la pobreza y en la religiosidad de los judíos venecianos. “Me siento tranquilo” –escribe-. “Hay siete templos en Venecia, serían suficientes dos o tres” (2019: 10). Mientras que la pobreza lo lleva a pedir de forma velada una acción filantrópica que provea a los venecianos de viviendas dignas -al final eso era lo que estaban haciendo con los judíos rusos-, en medio de esa arquitectura miserable distingue una “construcción bonita”: el templo de los sefaradíes que contrasta con los oratorios askenazis, ubicados en pequeñas casas en ruinas.

Claramente, como mencioné, el encuentro con la comunidad askenazi se le presenta como un viaje en el tiempo, a tal punto que registra que en uno de sus oratorios no se recita el *Lejá dodí* el viernes por la noche, porque la construcción del templo es previa a su composición literaria; es decir, anterior a las primeras décadas del siglo XVI. Fuere o no ese el motivo de la exclusión de la canción en la ceremonia del *Shabat*, no deja de ser llamativo que Sabah registre ese detalle como indicio de la antigüedad de la comunidad askenazi pero también de su atraso. No sólo las viviendas y los templos son miserables sino que tampoco el rito se “ha modernizado”.

La escala en Italia termina en una estancia de dos días en Génova, una ciudad cuya comunidad está desorganizada, es mezquina y en la que también abundan los judíos indigentes. Como si se tratase de un recorrido por uno de los círculos del infierno, el paso por la antigua Europa funciona como una antesala para el encuentro con América, un espacio absolutamente desconocido, pero que será el escenario para el surgimiento de un “hombre nuevo”.

El primer contacto con América se da a través del embarque de “revolucionarios brasileños” a los que el gobierno de ese país les había concedido una amnistía. Una información que, tiempo después, tiene una continuidad desde Clara, porque los amotinados van a la Argentina a comprar cuatro mil caballos. Al respecto, Sabah comenta: “El eco es un poco más fuerte acá” (2019: 13). Lo menciono porque justamente es el primer eco de la vida política americana que aparece en las cartas y tiene el mismo tenor que el resto de los escasos comentarios que hará a lo largo de dos décadas de correspondencia. Las pocas veces en las que alude a la situación política argentina será para mencionar el corte de las vías férreas por

disturbios sociales. Recupero también el comentario porque el adverbio “acá” inscribe una diferencia entre el contexto del destinatario y su propio contexto.

Luego de un mes de viaje desde su salida de Smyrna, Sabah se encuentra por primera vez con la llanura americana y sus habitantes. La llegada a Montevideo, cuyas costas no se atisban desde el barco porque son muy bajas, le depara una sorpresa: “Miraba con un aire curioso a los americanos y me extrañaba no encontrar entre ellos a ninguno que tuviera la piel roja. Todos estaban decentemente vestidos. Yo me había imaginado ver en medio de un grupo de americanos civilizados algunos individuos con la tez cobre, casi desnudos y muy cercanos al estado de barbarie en que Cristóbal Colón había encontrado al Nuevo Mundo. ¡No! Para nada. Cuatrocientos años han servido para transformar esta población y para borrar toda marca del pintoresquismo de antaño” (2019: 16). Transcribo la extensa cita, que por su transparencia no amerita comentarios, porque la misma constituye uno de los pasajes en los que la subjetividad y los valores de Sabah, que serán los mismos con los que juzgará a los colonos rusos, se inscribe. Me refiero específicamente a su mirada eurocéntrica, marcada por los valores y los prejuicios de la Europa occidental, que serán el prisma o, tal vez la veladura, a través del que mire a los judíos rusos durante su permanencia en Entre Ríos y posteriormente en Moisés Ville. Más allá del desconocimiento de la fuerte presencia inmigratoria en Montevideo, que da como resultado una población mayoritariamente blanca, vale destacar, por un lado, la reverberación en la imaginación de Sabah del encuentro de Colón con los aborígenes caribeños –tal vez a partir de la lectura de sus diarios-. Están allí la oposición entre el cuerpo vestido y el cuerpo desnudo y la diferencia de los cuerpos a partir del color. Pero se trata de una reverberación atravesada por las nociones de civilización, barbarie y pintoresquismo inherentes al siglo XIX. Es en esa acción civilizatoria de 400 años de colonización, que tuvo entre sus propósitos borrar las marcas originales e imbuir en las poblaciones nativas los valores, los hábitos y la lengua de los europeos, donde Sabah apuesta y desea inscribir su futura labor americana. Y si bien los judíos rusos no tienen la piel roja, entre las tareas que le caben como maestro rural está la de controlar su higiene corporal y vestimentaria y borrar de ellos toda marca de “pintoresquismo”, ya sea en su forma de vida, ya, en sus hábitos de higiene y vestuario.

Las impresiones sobre la Argentina, luego de un trabajoso cruce del Río de La Plata giran en torno al impacto que le produce la llanura, los campos despoblados atravesados por tropillas de vacas y caballos. Ese “desierto” que la generación romántica apostaba a poblar con inmigrantes deriva de pronto en “una zona más alta de vegetación alta, frondosa y exuberante” que corresponde por fin al imaginario europeo sobre América, acerca de lo que comenta: “*Ahí*

uno se siente en América” (cursivas mías). Sin solución de continuidad el relato deriva a los suburbios de Buenos Aires y su actividad industrial. “Los suburbios de Buenos Aires anuncian con su actividad industrial reinante la entrada a la gran ciudad” (2019: 16) –escribe-.

La carta es la antesala de la llegada a Clara e interesa porque, valiéndonos de nuevo del ensayo de Onfray, gira en torno del espacio ascendente hacia el destino, y prefigura en varios sentidos lo que en adelante serán las relaciones entre el maestro y el espacio americano, como también y especialmente, la relación con esos *otros* con los que se vinculará en el devenir de su vida en la Argentina.

Pese a que en la carta del 30 de noviembre de 1894 el paisaje entrerriano había ingresado a la correspondencia, como señalamos, es recién el 8 de marzo de 1895 cuando el nuevo espacio y sus habitantes ocupan el centro de la escena. Como si hubiera necesitado esos tres meses para procesar la conmoción ante la nueva realidad y articularla en un relato que combina la descripción con el juicio de valor, en el que se reiteran el deslumbramiento ante la llanura, su gusto por la vida al aire libre, pero en el que también registra los sinsabores de la vida de los colonos junto a la crítica por su excesiva dependencia de la Administración, un edificio/institución que describe como el centro de la vida de la colonia y como lugar de peregrinaje de los habitantes para pagar sus deudas y presentar sus demandas.

Esa dependencia que observa ya en un primer momento será un pivote del juicio que construye sobre los colonos, más allá de que con el transcurso del tiempo el maestro también inscriba en las cartas la falta de respuesta a sus demandas por parte de la administración, ya sea la local, ya la de Buenos Aires, o que solicite a sus contactos en la Alliance ayuda para sus familiares en Smyrna. Demandas que, en su caso, siempre estarían respaldadas por la ejemplaridad de su labor.

Ahora bien, si por un lado anhela en consonancia con la empresa colonizadora la independencia económica de los colonos, por otro, cuestionará a lo largo del tiempo las actitudes de estos mismos colonos cuando no se encuadren dentro del modelo educativo y formativo que esa misma administración y él, como letrado a su servicio, les tenían destinados. Una ambivalencia que desde un comienzo regirá la relación entre los colonos y la Administración y que sin zanjarse nunca será nodal para el éxito o fracaso del proyecto educativo que Sabah tiene a su cargo, cuyos presupuestos explicita tempranamente. En los primeros meses de 1895, en el momento de implantación y organización de las escuelas, señala: “Debemos, por lo demás, dedicarnos sobre todo a formar una población honesta y laboriosa que ame el trabajo de la tierra al que los colonos son destinados. *Una modesta instrucción deberá*

ser suficiente para un agricultor. En cambio, será necesario que la escuela se aplique a reformar el carácter de los colonos, enseñándoles la tolerancia y el amor al prójimo para que puedan siempre vivir en armonía con los nativos en contacto con los cuales se encuentran” (2019: 18) (cursivas mías).

Tres son los ejes que priorizará el proyecto educativo del cual Josep Sabah es agente y que cumplirá a conciencia a lo largo de dos décadas: la enseñanza del castellano, que les posibilitará a los colonos comunicarse y vivir en armonía con los “nativos”, la formación moral y cívica (urbanidad es la palabra que él usa), que apunta al abandono de los hábitos que los inmigrantes traían de Rusia, a la mejora de la higiene –una obsesión- y a la construcción de un colectivo solidario, apegado a la nueva tierra y cultor de los símbolos nacionales, y la constante preocupación por ofrecer una educación acotada, una “modesta instrucción”, con el objetivo de impedir que las nuevas generaciones abandonen el campo, ya que, como advierte en una carta de 1900¹² a los directores de la JCA: “Debemos cuidarnos de transformar las clases en pedantes” (2019: 220). Una preocupación que, como señalé, se confunde con su mitología y sus gustos personales. Me refiero no únicamente a su predilección por el campo en detrimento de la ciudad, un sentimiento que ya traía de Europa, sino también a un anhelo íntimo de que los colonos se convirtiesen en “verdaderos pastores de Israel” (2019: 49) y cumpliesen el designio bíblico del que Dios incumbió al primer hombre: “labrar y guardar la tierra” (2019: 34)¹³.

Esa perspectiva religiosa o mítico-religiosa, que disloca el proceso de la colonización del devenir de la historia y lo inserta en un tiempo bíblico, en el que también abundan las plagas, es lo que está en el origen de que sistemáticamente aluda a la tarea llevada a cabo por la empresa colonizadora o a la propia empresa, como “la obra”; una perspectiva que la insertaría dentro del ámbito religioso. Claramente las cartas ponen de manifiesto una perspectiva mesiánica que apuesta a una continuidad entre el tiempo mítico de la Biblia y ese futuro que apuestan a construir en la Argentina, en la que se obvian los siglos que esos judíos vivieron en Europa, una realidad cuya persistencia había comprobado en su paso por Italia y que le había generado zozobra e indignación¹⁴.

¹² En una de las primeras cartas, fechada en abril de 1895, Sabah le escribe al presidente de la *Alliance*: “Cuando me separé de usted a esta altura el año pasado, para venir a la Argentina a organizar la obra de las escuelas de Clara, usted me dijo: ‘Hará usted un experimento allí, le (sic) impartirá a los hijos de los colonos la instrucción, el alimento del alma. Pero sobre todo *hágalos hombres dignos de su nombre, forme ante todo su carácter*’” (2019: 29) (cursivas mías).

¹³ La cita bíblica aparece en las cartas en hebreo y con los caracteres de ese alfabeto.

¹⁴ Es importante la connotación religiosa de la palabra “obra” en la correspondencia de Sabah, la cual está atravesada por la idea de trascendencia que impulsa el proyecto colonizador, en tanto tiene como objetivo la conversión de los judíos comerciantes o prestamistas en agricultores. Las connotaciones de ese proyecto de

Mientras, por un lado, y contradictoriamente, la propuesta educativa se fundamenta en la occidentalización de los inmigrantes rusos, en una educación laica, pero que al mismo tiempo postula una continuidad con los preceptos divinos contenidos en la Biblia, la enseñanza de la lengua no sólo es funcional a la buena convivencia con los nativos, sino congruente con las políticas lingüísticas del Estado argentino del período, que apuntaban al borrado de las lenguas de inmigración y al reconocimiento del castellano como lengua hegemónica, que haría de la Argentina un país monolingüe con una identidad colectiva¹⁵. Y se trata de una apuesta en consonancia con el esfuerzo para que esos inmigrantes venerasen los símbolos y los héroes patrios, en tanto un elemento cardinal del proceso de argentinización, a través de aquello que se conoce como “liturgia patriótica”¹⁶.

La preocupación por el aprendizaje del castellano y por la “resistencia” de los colonos que insistían en el idisch y ocasionalmente en el ruso se reitera con una tónica similar en innúmeras cartas, por lo que me voy a limitar sólo a alguna de ellas en la que este aspecto es central y entra en relación con los otros dos ejes que mencioné más arriba.

La extensa carta que el 12 de abril de 1895 envía al presidente de la *Alliance* es simultáneamente una carta programática y un diagnóstico de la situación a los que volverá en sucesivas cartas con comentarios más o menos puntuales. Explícitamente en esta Josep Sabah relaciona el aprendizaje de la “lengua del país”, “indispensable para vivir en buena relación con los nativos” (2019: 30) con “las ventajas que pueden obtener los ciudadanos libres de una constitución republicana, al tiempo que guardan el recuerdo de las persecuciones indignas de las que eran objeto en Rusia por ser israelitas” (2019: 30). Sin embargo, inmediatamente, y en consonancia con la ambigüedad que rige su relación con los colonos en tanto representante de los intereses de la Administración, el buen manejo de la lengua se presenta como un peligro que está en el origen de ciertas deserciones, ejemplarizadas en dicha carta por un grupo de hermanas rusas que abandonan el campo para irse a Buenos Aires. Una situación que lo inquieta

conversión son múltiples: por una parte, le cabe la función de refutar a los antisemitas la idea de que los judíos solo se dedican a la usura, por otra, hacer que esos mismos judíos que tradicionalmente despreciaban a los campesinos, se transformasen en labradores y produjesen cereales para alimentar al mundo.

¹⁵ Cfr. al respecto artículo de Liliana Pérez y Patricia Rogieri: “Lengua nacional y lengua de inmigración en la política lingüística. Argentina (1880-1930)”, en *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, año 5, setiembre de 2013.

¹⁶ En el caso específico de la colonización judía esa liturgia se complejiza, porque a la veneración de los símbolos patrios del país de inmigración se acrecienta la veneración de la figura del Barón Hirsch, cuyo retrato pendía en las aulas junto al de los próceres argentinos. A diferencia de los próceres argentinos que habían sido los agentes del pasaje de la colonia a la república, pero que eran lejanos y desconocidos para los colonos, el culto al Barón Hirsch, una figura directamente implicada en su salida de Rusia, estaba rodeada de un aura bíblica, ya que había posibilitado la llegada a Argentina, un espacio connotado como una tierra de promesas, bienestar y libertad.

y lo lleva a preguntarse: “¿La escuela entonces avanza contra el objetivo de la obra? ¿Será esto posible? ¿Crearé desclasados, haciendo nacer en los jóvenes corazones la pretensión y la vanidad para que apenas llegados al campo y apenas tengan un poco de instrucción, no sueñen con otra cosa que desertar?” (2019: 33). Un comentario que explicita el desasosiego que lo acompañará a lo largo de los años.

Ese campo de tensiones en el que convergen la imposición del castellano, el peligro que su buen manejo acarrea y la insistencia de los colonos en hablar en idisch, no se resuelve y pone en escena la heterogeneidad de este grupo, el hecho de que esos judíos no sólo eran otros para el mundo sino también entre sí. Nuevamente estamos ante una situación en que las políticas de la JCA y de la Alliance para este grupo entran en consonancia con las políticas del Estado argentino en relación a los inmigrantes en general. Al respecto, Daniel Bargman en “Construcción de la Nación entre la asimilación de inmigrantes y el particularismo. Las escuelas de las colonias agrícolas judías” señala que las políticas de modernización de la Argentina en ese momento apuntaban a la homogeneización identitaria y presuponían que “lo étnico implicado en las culturas propias de los grupos inmigrantes era considerado como supervivencia de un pasado destinado a desaparecer” (2006: s/p). Supuesto, este, que se tambaleaba “ante el descubrimiento perturbador de los inmigrantes como sujetos activos”-según afirma-.

Más allá de que en el caso específico de la colonización judía la situación nuevamente es más compleja y ambigua, dado que en ningún momento la empresa tuvo entre sus objetivos la desaparición del aspecto religioso del judaísmo, los ideales de la misma confluyen con los del Estado argentino en lo que concierne al borrado de las *otras* marcas identitarias del grupo – la lengua, los hábitos, etc.- y la continua y reiterada frustración cada vez que se enfrentaban con la subsistencia de las mismas entre el grupo de colonos. Es decir, tal como señala Bargman, cada vez que se enfrentaban con la comprobación siempre renovada de que los colonos eran “sujetos activos”.

Como mencioné antes, la preocupación por la imposición del castellano y el borrado del idisch perdura a lo largo de los años y la no renuncia a la lengua traída de Europa es vista como el factor preponderante para la dificultad de integración de los colonos en la tierra de adopción. Todavía en 1900 Josep Sabah comenta: “Lo que le hace falta a *esta gente* es la práctica de la lengua del país” (2019: 209) (cursivas mías). En consecuencia, el maestro no medirá esfuerzos para imponer el castellano, algo que se hace extensivo a los padres y madres de los alumnos, a punto tal que en carta de noviembre de 1895 anuncia que “Desde el regreso después de las fiestas, está prohibido a los alumnos hablar otra lengua que el español” (2019: 50). La misma prohibición regirá para las reuniones con las madres de los estudiantes, en las que prohibirá que

al comienzo del próximo año lectivo las mismas se sigan realizando en idisch. Es así que en una carta a la dirección de la JCA de febrero de 1897, anuncia: “Tenemos a menudo reuniones en la escuela en ídish (jüdish). En una circular que dirigí a estas damas, les informé recientemente que así será este año y que con el reinicio de las clases el año próximo estas reuniones serán en español” (2019: 96).

La cita deja claro el carácter impositivo que tiene el aprendizaje del español, en el que se ignora el valor subjetivo y protector que tenían las lenguas traídas de Europa, particularmente, el idisch. Ese proyecto sistemático de borrado de esta última pone al descubierto no sólo el deseo de integración y el proyecto de homogeneización a través de la lengua, un proyecto funcional a la política argentina, como dijimos, sino que es signo del desprestigio de la misma entre los judíos que apostaban a la modernización, algo que, como se sabe, se profundizará después de la Segunda Guerra y de la creación del Estado de Israel, cuando las escuelas judías adoptarán como lengua el hebreo y la enseñanza del idisch será muy marginal dentro de sus currículos educativos.

Un lugar de desprestigio que contrasta notablemente con el relato de Sylvia Molloy, otra descendiente de inmigrantes, ahora ingleses y franceses, en cuya escuela inglesa se les prohibía hablar castellano en el período en que dictaban las asignaturas del programa en inglés pero podían siempre hablar en inglés cuando estaban en el turno en que las clases se dictaban en castellano. Y si en su caso puede afirmar que en la escuela “Cada idioma tiene su territorio, su hora, su jerarquía”, el “inglés por la mañana, español por la tarde” (2026: 18) ¹⁷, en lo que respecta la idisch, el mismo es expulsado del territorio escolar, quedando limitado al ámbito doméstico; y, al contrario de lo que sucedía en la escuela inglesa de Molloy, en la que Sabah dirigía, el castellano era la lengua de mayor jerarquía a la que debían aspirar.

A partir de lo que comentamos hasta el momento, podríamos afirmar que la Argentina ingresa a las cartas primordialmente como un espacio lingüístico a conquistar y, en ocasiones, a través del relato de la visita de algunas autoridades educativas a los establecimientos que Sabah dirige, los que según relata siempre salen bien impresionados del nivel de los pequeños

¹⁷ En el capítulo “Territorio” de *Vivir entre lenguas*, la escritora cuenta: “Cada idioma tiene su territorio, su hora, su jerarquía. El colegio de mi infancia se divide en dos mitades, inglés por la mañana, español por la tarde. Es, por ende, un colegio bilingüe. Pero se lo llama un ‘colegio inglés’, sin duda por el prestigio que connota el término, pero también por la ley que impera. Si una alumna habla en español durante la mañana y no en inglés, y la pesca una maestra es castigada” (2016: 18).

Y más abajo: “Por la tarde la escolaridad es en español. Si alguien habla en inglés a nadie le importa. No hay castigo. El español, comparado con el inglés, es una lengua descolorida, por lo menos para las que la traemos de casa” (2016: 19).

alumnos. Vinculado aún al ámbito de la escuela, el país ingresa también a través del registro de algunos alumnos criollos o hijos de inmigrantes italianos que eligen una u otra de las escuelas de la JCA para cursar sus estudios primarios.

Más allá de ello, como mencioné antes, la realidad argentina sólo se deja escuchar como un rumor lejano que a veces dificulta la llegada de alguien a la colonia porque los conflictos políticos se traducen en cortes de la vía férrea. Sin embargo, en esa aparente calma, donde los vecinos no judíos brillan por su ausencia, las cartas relatan con pudor y sin detalles un episodio extremadamente violento. Sin explicitarlo, y en este punto faltan cartas en el archivo, Sabah menciona un ataque, posiblemente una violación, que sufre una “*monitrice*”¹⁸ a manos de un gaucho. Diría que esa es la única o casi la única vez que esos “nativos” son identificados. No los “pieles rojas”, cuya inexistencia lo sorprende a la llegada a Montevideo, pero sí una población heterogénea, de otro color y con otros hábitos, con los cuales seguramente las relaciones no fueron siempre amigables. Con una perspectiva similar en la que se mezclan el desconcierto y la sorpresa comentará en una carta del 9 de abril de 1902: “La región de las colonias no es precisamente un desierto; pero a menudo tenemos derecho a preguntarnos si está habitada por otra población además de las *tribus nómades*” (2019: 246) (cursivas mías). Aparecen nuevamente ahí los gauchos que, a pesar de los procesos de modernización, el alambrado de los campos y el fin de las guerras civiles, conservaban una forma de vida tradicional opuesta a los valores que estaban en juego en el asentamiento de los colonos a los que quería convertirse en labradores y ni siquiera en criadores de ganado, animal que se va a convertir en el nexo entre el gaucho y el mercado de trabajo. Y no sólo en las palabras de Sabah aparecen los gauchos como tribus nómades sino que, aunque precedida por la partícula no, en el uso de la palabra desierto se escucha como un eco la concepción romántica de la pampa como espacio yermo y deshabitado.

Con el transcurso de los años y una vez implantado el sistema educativo, la correspondencia de Sabah se vuelve más espaciada y también se acentúa su carácter burocrático, limitándose a asuntos administrativos que giran la mayor parte de las veces alrededor del aspecto monetario. En los últimos años de su vida y de la correspondencia, y una vez que el Estado argentino se hace cargo de las escuelas rurales, Sabah se retira de la enseñanza y se convierte tardíamente en colono de la empresa a la que le había dedicado su vida. Diríamos

¹⁸ En una de las notas a la edición de las cartas de Sabah, Mónica Szurmuk explica que: “La figura de la *monitrice* era una maestra local que, aunque contratada para trabajar en las escuelas, no formaba parte de la estructura administrativa de la Alliance por lo cual no tenía acceso al sistema previsional ni a los beneficios de los que contaban con el título de ‘professeur’” (2019: 331).

que es ese un momento clave donde esa Argentina silenciada se dejar oír con nitidez cuando privilegia para el cargo de maestros rurales a los que se venían formando desde las últimas décadas del siglo XIX en el país, por lo que al maestro llegado del Imperio otomano le cabría un papel secundario que no acepta y se retira de la enseñanza para morir unos años después en Salto Grande.

2. Del lado de la ficción: la voz del *otro*

A fines de la década del sesenta – específicamente en 1968- Isaac Bahevis Singer publica el relato “La colonia” en el número 46 de la revista *Commentary*¹⁹.

Sin especificar fechas ni consignar el nombre del lugar, atendiendo tal vez al carácter onírico del recuerdo que ahí recupera y que se instaura en la declaración que lo abre -“Todo fue como un largo sueño”-, el cuento narra su viaje a una de las colonias de Entre Ríos, fundada mucho tiempo antes por la Jewish Colonization Association, la empresa creada por el Barón Mauricio de Hirsch, que, como vimos, tuvo por objetivo asentar en el campo argentino a judíos rusos asediados por los pogroms para hacer de ellos labradores.

La autofiguración de Singer en este cuento de carácter autobiográfico es similar a la que diseña en muchos otros de sus relatos, pero no es en su figura ni en la de la poeta que lo acompaña y lo asedia en los que me quiero detener, sino en ciertas observaciones de este narrador que exotiza el paisaje entrerriano, desprecia al público de judíos, una gente obesa que come y hace ruido mientras él pronuncia su conferencia que no comprenden, y sobre todo en el relato que al día siguiente de la charla les hace un viejo judío, quien en una apretada síntesis traza un balance de la colonización y de su “fracaso”.

Aunque la analogía pueda parecer extemporánea, la percepción del narrador sobre ese pueblo sin nombre y sobre los pocos habitantes con los que conversa, también sin nombre, recuerda en algo la evocación que hace el maestro sobre su llegada a Luvina²⁰ en el magistral cuento de Juan Rulfo. No es que aquí lo que se escucha sea el rumor del viento o sean sólo murmullos como sucede también en *Pedro Páramo*, pero la descripción del pueblo que hace

¹⁹ Según consta en la edición brasileña de *Um amigo de Kafka*, que contiene el cuento (L&PM Pocket), el propio autor y Evelyn Torton Beck fueron sus traductores al inglés.

En la edición en español, variante peninsular, no consta el nombre del traductor. De cualquier manera, en ambos casos se trata de traducciones hechas a partir del inglés. Uso esas versiones consciente de la limitación que supone trabajar con un texto traducido.

²⁰ Rulfo, Juan. “Luvina”, en Juan Rulfo, *Toda la obra*, São Paulo, Colección Archivos, 2007.

Singer, a pesar del verde de los trigales, del olor de los naranjos, de las florecitas amarillas y blancas que puntúan el campo y de la fabulación acerca de que en la Mesopotamia argentina podría haber monos y pájaros “con picos como plátanos”, es la de un pueblo del que todos se han ido, donde los pocos que permanecen son una suerte de fantasmas que ya no saben idisch y se han asimilado, como le informa Sonya, su compañera de viaje, cuando pasan frente a una sinagoga oscura y silenciosa.

Mencioné al comienzo que la ausencia de fechas y nombres podía ser atribuida a la declaración inicial que recuerda esa visita como un sueño, pero la analogía excede la falta de datos y describe de forma precisa la percepción del narrador sobre ese pueblo entrerriano, conocido y desconocido simultáneamente. “Todo me parecía muy raro y muy conocido al mismo tiempo [...]” -escribe-. Y a seguir: “En ciertos instantes tenía la impresión de que ya había experimentado aquello en una vida anterior”. Si bien los campos son de trigo y entre los olores que distingue cuando se despierta el domingo por la mañana está el de las naranjas, la percepción que prima sobre el espacio es la de un lugar ajeno y sobrecogedor: no sólo los ruidos de los animales son otros y lo atemorizan, no sólo el personal del alojamiento tiene rasgos “españoles” sino que incluso el cielo estrellado es causa de desamparo o por lo menos desconcierto. “Las estrellas ofrecían diferentes formaciones. El cielo del Sur me parecía bajo y opresivo, con sus desconocidas constelaciones. Imaginé oír el aullido de los chacales” -confiesa-. Sin embargo, ese espacio “amenazador” le depara intermitentemente restos de un pasado ya vivido que, lejos de atenuar el extrañamiento, se le presentan como indicios de una historia que agoniza; objetos y personas que parecen estar en un espacio y un tiempo transitorios a la espera de un final definitivo. Una sensación que se precipita en el momento en que llega al hotel y se encuentra con unos barriles llenos de libros en idisch con los sellos de alguna institución judía. Se trata de títulos que leyó en su juventud y que ya nadie lee ni leerá, mientras los barriles son al mismo tiempo la tumba simbólica de los libros, de la vida judía en la vieja colonia y de su propia juventud. Algo que confirma cuando ante una pregunta de Sonya, responde: “Visito mi propia tumba”.

Para la mirada severa de ese narrador, ajeno al proceso de la colonización, los judíos de la antigua colonia habrían cometido una traición de orden bíblico -comparable a la construcción del becerro de oro- cuando, al abandonar el pueblo, echaron por tierra el esfuerzo de la generación anterior. Mientras su posición se mantiene idéntica a lo largo de todo el relato, en el segundo momento del cuento, que coincide con el segundo día de su estadía, el registro del mismo se modifica. El carácter onírico desaparece para dar lugar al relato prosaico y

pormenorizado de un antiguo colono, quien en un monólogo interminable evoca la historia de la colonia.

En idisch y vestido a la usanza de Varsovia, el hombre se presenta como uno de los pocos colonos que aún viven en el pueblo. Protagonista y testigo del ciclo de la colonización, la biografía de este pionero, el único de su familia que permanece en el lugar, es una sinécdoque de su derrotero.

Si su vida sintetiza el desvío (y no el fracaso) de proyecto colonizador, en tanto los hijos no continuaron como labradores, tal como fabulaba la empresa colonizadora a fines del XIX, sino que al igual que gran parte de los descendientes de inmigrantes y de otros sectores de la población se beneficiaron de la movilidad social de la Argentina de mediados del XX, lo que se tradujo, entre otras cosas, en el acceso a la universidad y la migración a las ciudades²¹, lo que resulta llamativo en el relato del viejo es la perspectiva en relación a su pasado de colono y al proceso de colonización en general. No sólo no hay nostalgia en su recuerdo sino que el mismo se centra en el desencuentro entre la promesa de la empresa colonizadora o la ilusión con la que los inmigrantes llegan y la realidad con la que se encuentran.

Mientras en el barco cantan el himno de Zunzer: “La bendición del señor está en el arado” -según recuerda-, cuando llegan se encuentran con un lugar despoblado, sin comercios y en el que rápidamente se desata una epidemia que mata a niños y ancianos. Se trata, claro está, de un desencanto originado en las promesas de la empresa pero también en la ingenuidad de los inmigrantes, quienes escapaban de las persecuciones y habían idealizado ese lugar desconocido que los esperaba al otro lado del mar. Como se sabe, aquello que impulsó la inmigración masiva a la Argentina fue el proyecto de poblar ese “desierto” y transformarlo en tierra cultivada por manos europeas, a las que les cabía la tarea de reemplazar a aborígenes y criollos. Un proyecto basado en presupuestos ideológicos, étnicos y políticos que databan de la primera mitad del siglo XIX y que los inmigrantes ignoraban²².

²¹ Desde una perspectiva similar, Fernando Degiovanni interpreta el tránsito de Gerchunoff de la pobreza infantil en las colonias a la inserción en la ciudad letrada porteña. Escribe: “El salto cualitativo que lleva a Gerchunoff desde una infancia cercana a la indigencia en las colonias inmigrantes de Entre Ríos, fundadas por el Barón Maurice de Hirsch, hasta su exitosa juventud porteña, debe leerse en relación a una serie de condiciones de movilidad social originadas en el fuerte impulso modernizador que afectaba a la sociedad argentina desde 1880” (2000: 367).

No se trata aquí del acceso a la educación formal, ya que Gerchunoff fue en buena medida un autodidacta, sino de esa posibilidad de movilidad social. El caso de Gerchunoff es particularmente significativo porque salir de Entre Ríos es lo que le va a permitir evocar ese espacio como lugar de nostalgia y constituirlo en paraíso originario.

²² Si la idea de la pampa como un desierto se reitera en muchos de los textos del siglo XIX argentino, es sin duda en el *Facundo* de Domingo F. Sarmiento donde se puede leer un proyecto sistemático de poblamiento de ese espacio con inmigrantes europeos, portadores de la “civilización” que iría a acabar con la “barbarie” de las poblaciones nativas: indios y gauchos.

Pero más allá de esa desilusión inicial, aquello que el relato del viejo pone de relieve es el descompás entre los colonos y la empresa colonizadora, cuyos representantes, entre otras cosas, desprecian el idisch, la lengua que los inmigrantes traían de Europa, y también dificultan su conversión en labradores, al enviarles técnicos franceses que no sabían distinguir entre el trigo y el maíz, como recuerda. Un desencuentro que el viejo sintetiza de forma simple y perentoria cuando dictamina: “Aquellos *grandes señores de la caridad* se avergonzaban de hablar el yiddish” (cursivas mías). Es esta una afirmación significativa, ya que la vergüenza ante el idisch implica el desconocimiento de esos “otros” en tanto sujetos. Y hablamos de unos sujetos que, en la perspectiva de este personaje, permanecen en el lugar por obligaciones contractuales pero con el deseo de irse²³.

El relato del viejo colono deriva en una historia de amor en la que no me voy a detener ahora, pero para concluir diría que el cuento narra dos desencuentros o un desencuentro en el que se escuchan los ecos de un conflicto anterior. La desavenencia entre la empresa colonizadora y los colonos reverbera en la fricción entre ese escritor judío, urbano y estadounidense y ese otro judío con aires de Varsovia que vive en el interior de Argentina. Pero más allá de ello y de los tintes de irrealidad que la experiencia tuvo para el narrador, el escritor y el viejo tienen al idisch como patrimonio común; y tal vez sea ese bien compartido el que posibilita la emergencia de la voz del viejo, ese “otro” tan parecido y tan diferente, cuyo contundente y descarnado prosaísmo agrieta la condena del visitante ilustre.

Aunque la disonancia permanece y el presente deja escuchar los ecos de los conflictos pasados, el largo momento en que el narrador de Singer se retira del relato y cede la voz al antiguo colono instaura una diferencia fundamental con las cartas de Josep Sabah, contemporáneas al proceso de colonización y en las que predomina la voz institucional del maestro, mientras que las voces quejasas de los colonos se escuchan como un murmullo de fondo mediadas por ese discurso del poder. Es, entonces, en la puesta en escena de la fricción entre ambas voces, la que desconoce el pasado y lo idealiza y aquella que lo recuerda con

En ese sentido, no deja de ser irónico el desconcierto o la incomodidad que sentían los agentes de esa transformación quienes, como señalé en el cuerpo del texto, eran ajenos al propósito para el cual se los había destinado.

²³ Como informa Cecilia Roda en “Entre la clase y la etnia. Las colonias judías de Entre Ríos”, la principal cláusula contractual de la JCA determinaba que el contrato firmado por los futuros colonos no les otorgaba la propiedad de la tierra, sino que el mismo confería una promesa de titularidad al final de 20 años de permanencia.

Se trataba de una cláusula para garantizar que el proceso de asentamiento y conversión de esos judíos en agricultores se cumpliera de manera satisfactoria.

Roda, Cecilia. “Entre la clase y la etnia. Las colonias judías de Entre Ríos”, en *Razón y revolución*, n° 6, otoño de 2000, reedición electrónica.

amargura y desilusión, donde “La colonia” –como si fuera un epílogo- clausura y sintetiza desde la ficción o desde el cruce de la ficción y la memoria, el relato que día tras día encontramos en las cartas de Josph Sabah desde el litoral argentino.

Coda

Me gustaría comentar, por último, que escribí este texto contra el fondo de una serie de relatos orales que escuché a lo largo de muchos años en Moisés Ville, sobre todo por boca de mi padre.

Contrasté también lo que leía en las cartas del maestro con mis propios recuerdos, tanto del edificio de la JCA, que ya como casa de familia, quedaba a una cuadra de mi casa de infancia, como también de la fachada de una de esas escuelas que habían dependido de la Alliance, la de Colonia Wabelberg, hoy Santa Elena, que Sabah supervisó y donde cursaron los primeros años varios miembros de mi familia, quienes también, como cuenta el maestro en una escena con los tintes de una pastoral, llevaban a la escuela unas latitas con la comida del almuerzo: aceitunas negras y huevos duros, en el recuerdo de mi padre.

Por su parte, la figura del viejo judío de Singer me recordó la avidez por contar la historia de esas colonias por los que allí permanecieron. Lugares que no han desaparecido sino que se transformaron en sitios -pueblos- diferentes a los soñados en Europa por filántropos y colonos. Una transformación que siguió el devenir de los cambios históricos, políticos y sociales de la Argentina.

Bibliografía

BARGMAN, Daniel. “Construcción de la Nación entre la asimilación de inmigrantes y el particularismo. Las escuelas de las colonias agrícolas judías”, en Leticia Maronese (comp.). *Patrimonio cultural y diversidad creativa en el sistema educativo*, Temas de Patrimonio Cultural 17, Comisión para la preservación del Patrimonio histórico cultural de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

DEGIOVANNI, Fernando. “Inmigración, nacionalismo cultural, campo intelectual: el proyecto creador de Alberto Gerchunoff”, en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVI, nº 191, abril-julio de 2000.

GERCHUNOFF, Alberto. *Los gauchos judíos*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

MOLLOY, Sylvia. *Vivir entre lenguas*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2016.

ONFRAY, Michel. *Teoria da viagem. Poética da geografia*, Porto Alegre, L&P M, 2009.

PÉREZ, Liliana & ROGIERI, Patricia. “Lengua nacional y lengua de inmigración en la política lingüística. Argentina (1880-1930)”, en *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, año 5, setiembre de 2013.

RODA, Cecilia. “Entre la clase y la etnia. Las colonias judías de Entre Ríos”, en *Razón y revolución*, nº 6, otoño de 2000, reedición electrónica.

SARMIENTO, Domingo F. *Facundo*, Buenos Aires, Losada, 1963.

SABAH, Josep. *Entre lenguas y mundos. Las cartas de un maestro de la Alliance Israélite Universelle desde el Litoral* (Mónica Szurmuk, traducción, prólogo y notas), Paraná, EDUNER, 2019.

SINAY, Javier. *Los crímenes de Moisés Ville. Una historia de gauchos y judíos*, Buenos Aires, Tusquets, 2013.

SINGER, Isaac Bashevis. *Un amigo de Kafka*, São Paulo, L&M POCKET, 2008.

SUEZ, Perla. *Trilogía de Entre Ríos*, Norma, 2006.

SZURMUK, Mónica. *La vocación desmesurada. Una biografía de Alberto Gerchunoff*, Buenos Aires, Sudamericana, 2018.

WILLIAMS, Raymond. *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.