

PERSPECTIVAS EN TENSIÓN SOBRE UNA NUEVA PERTENENCIA “MATE AMARGO” DE SAMUEL GLUSBERG

Perspectives about a new belonging “Mate amargo” from Samuel Glusberg

Melina Di Miro

Universidad de Buenos Aires

Resumen: El cuento “Mate amargo” (1924) del escritor judeo-argentino Samuel Glusberg relata la vida de un judío en Buenos Aires tras escapar de los pogromos de la Rusia Zarista. Nos proponemos, en primer lugar, examinar cómo en “Mate Amargo” se presenta la problemática de la constitución de una *nueva pertenencia* (Bromley, 2000) de los judíos en Argentina a través tanto del punto de vista de los personajes sobre la relación cultura heredada /cultura huésped, como de la conformación de un lugar de enunciación cultural intermedio del narrador y la alternancia de lenguas entre el ídish, el hebreo y el castellano. En segunda instancia, buscaremos detallar el diálogo polémico, tácito o explícito, que se establece entre “Mate amargo” y otros lenguajes del entorno plurilingüe de su momento de publicación a raíz de una diversa concepción sobre los modos de integración de los inmigrantes a su nuevo país de residencia y de los lazos entre lengua e identidad nacional.

Palabras-claves: Literatura judeoargentina, Samuel Glusberg, judíos, nueva pertenencia, inmigración

Abstract: *The short story “Mate Amargo” (1924) of the Jewish-Argentinian writer Samuel Glusberg describes the life of a Jew in Buenos Aires after his escape from the pogroms during tsarist Russia. First of all, I would like to examine the way “Mate amargo” presents the issues regarding the constitution of a new belonging (Bromley, 2000) of Jews in Argentina considering not only the point of view of the characters on the connection between inherited culture and host culture, but also the constitution of a space in-between of the narrator’ enunciation and the alternation between Yiddish, Hebrew and Spanish. Secondly, I would like to characterize the polemic dialogue, tacit or explicit, that takes place between “Mate amargo” and other languages of context of plurilinguism at the time this text was published. This polemic dialogue has its roots in a dissimilar conception about modes of*

Introducción

En 1924 Samuel Glusberg (1898-1987), quien había llegado a la Argentina desde Kishinev a los siete años de edad, publica en la revista *El Hogar*, bajo el seudónimo Enrique Espinoza, el cuento titulado “Mate amargo”. Pocos meses después, durante el mismo año, el relato es integrado en el primer libro de ficción de este autor judeo-argentino, *La levita gris*. Satisfaciendo las expectativas abiertas por el subtítulo de esta obra, “Cuentos judíos de ambiente porteño”, a través de las páginas de “Mate amargo” el lector podía seguir las peripecias en Buenos Aires del protagonista Abraham Petacóvsky, un judío venido a la Argentina junto a su familia tras haber dejado atrás el horror de los pogromos de su Rusia natal.

Más la relación entre “lo judío” y “lo porteño” no se encarna en el relato solo a través de la conjunción de un personaje ashkenazí en el telón de las calles de Buenos Aires. Ella se hace presente en los diversos modos en que en las biografías ficcionales de los miembros de la familia Petacóvsky se experimenta y desarrolla aquello que Roger Bromley ha conceptualizado como la problemática de constituir una *nueva pertenencia*. Se trata de un complejo proceso de reelaboración identitaria asociado a las *identidades diaspóricas*, es decir, identidades híbridas, performativas, migrantes y –muchas veces– marginalizadas, desarrolladas en el espacio de *comunidades diaspóricas*, producto de procesos migratorios y de desterritorialización, las cuales enfrentan a los sujetos a una continua dialéctica de la pertenencia y la no pertenencia donde se negocia, sin cesar, entre los constituyentes de la propia cultura y la *cultura huésped* (BROMLEY, 2000, pp. 3-7). Si bien Bromley piensa la *nueva pertenencia* como un proceso propio de comunidades emigrantes (o que sufrieron colonización) en la era postcolonial, tanto el contexto histórico de producción de “Mate amargo” –marcado por la emigración de judíos que huyen de una situación de opresión–, como el carácter híbrido del texto legitiman su utilización en el marco del análisis de esta obra.

Los personajes judíos de “Mate amargo” deben lidiar con la problemática de constituir una nueva pertenencia en el espacio –físico y cultural– de la ciudad argentina, el cual permite ser pensado

como un *espacio intermedio* en tanto lugar fronterizo según la concepción de Gloria Anzaldúa (*Borderlands/La frontera*, 1987). Pero además de hacerse presente en sus trayectorias el complejo vínculo entre “lo judío” y “lo porteño-argentino”, esta relación –a semejanza de las narrativas producidas por otros *hyphenated writers*– se realiza tanto en un particular lugar de enunciación del narrador, instalado en una zona liminar entre ambas culturas, como en un singular contacto lingüístico en el espacio textual entre el ídich, el hebreo y el español. En efecto, si la historia del judío Petacóvsky se halla narrada primordialmente en español, se presentan términos de dichas lenguas judías en los diálogos de los personajes y en el discurso del narrador que conforman, de este modo, una textualidad multilingüe y tramada por diversos puntos de vista enraizados en experiencias multiculturales.

Teniendo en cuenta estas singulares características del cuento de Samuel Glusberg, nos proponemos en este trabajo, en primera instancia, especificar el punto de vista discursivo del narrador y el de los diversos personajes de “Mate amargo” en torno a la problemática de la constitución de una *nueva pertenencia*, planteada en el relato a partir del encuentro entre los judíos y el nuevo espacio socio-cultural argentino a principios de siglo XX. Con el fin de alcanzar este primer propósito, partiremos del supuesto teórico-metodológico constituido por la noción de Bajtín del “language as ideologically saturated, language as a world view” (BAJTÍN, 1981, p. 270), y su concepción del discurso del narrador y el habla de los personajes en la prosa literaria como imágenes de diversos lenguajes sociales, ideológico-culturales, existentes o potenciales en el entorno plurilingüe y heteroglosico. De acuerdo con Martín, consideraremos parte de la heteroglosia, compuesta por los lenguajes sociales resistentes a la centralización de una lengua nacional, también a las lenguas de las comunidades diaspóricas, pues son partícipes de este proceso de estratificación lingüística (MARTÍN, 2005, p.410). Por lo dicho, será preciso examinar, por un lado, las características del *lugar intermedio* de enunciación del narrador así como su lenguaje y el de los personajes judíos en tanto portadores de rasgos que indican disímiles puntos de vista sobre la problemática de la nueva pertenencia; y, por otro lado, las distintas visiones sobre los inmigrantes judíos que se diseñan en el discurso de los personajes argentinos no judíos. En este análisis, se hará especial hincapié en la presencia de *subjektivemas* –es decir, de “unidades significantes cuyo significado presenta un rasgo semántico subjetivo y cuya definición semántica exige la mención de su usuario” (KERBRAT-ORECCHIONI, 1984, p. 96)–, y de diversas modalidades de *alternancia de lengua*, entendiendo siempre que “code switching is not the arbitrary use of one language or another [...]. It is a

structured system which allows the author to make shift according to the situation the effect he or she hopes to produce” (MARTIN, 2005, p. 412). Particularmente, por su frecuencia en el cuento que nos ocupa, se interpretarán aquellos casos donde o bien las palabras de la lengua minoritaria son dejadas sin traducir, o bien se utiliza la técnica llamada por Ashcroft *glossing*: “parenthetic translations of individual word [...] which foreground the continual reality of culture distance” (ASHCROFT, 2002, p. 60).

En segunda instancia, buscaremos detallar el diálogo polémico, tácito o explícito, que se establece entre “Mate amargo” y otros lenguajes del entorno plurilingüe de su momento de publicación a raíz de una diversa concepción sobre los modos de integración de los inmigrantes a su nuevo país de residencia y de los lazos entre lengua e identidad nacional. Así, se analizará cómo la visión del narrador en torno a la posibilidad de una nueva pertenencia responde tácitamente a dos concepciones centrales del discurso de las elites socio-políticas de las primeras décadas del siglo XX sobre la comunidad judía en Argentina, y la “reacción” que este texto generó en la revista *Martín Fierro* donde parece negársele su pertenencia a la literatura argentina.

Contexto histórico

Cuando fue publicado *La levita gris* habían pasado ya 35 años del comienzo de la inmigración judía masiva a la Argentina con el arribo de 820 judíos rusos en el vapor Wesser, allá por 1889. A partir de aquel entonces y hasta 1930 la llegada de judíos a este país se enmarcó en la correspondencia entre la política liberal inmigratoria argentina, funcional a la demanda de mano de obra requerida por el modelo económico agroexportador, y la imperiosa necesidad de emigrar de sus lugares de origen de cientos de miles de judíos por las persecuciones y/o carencias económicas allí sufridas. Aunque dicha política liberal padecería algunas restricciones –como las impulsadas por la Ley de Residencia (1902) o las trabas burocráticas tras la Primera Guerra Mundial–, ella se mantendría hasta el final de la década de 1920, posibilitando que los judíos representaran el 5% de los inmigrantes que llegaron a Argentina en el período de 1888-1930 (MIRELMAN, 1988, p. 35).

Arribados principalmente desde Europa Oriental –como el mismo Glusberg, quien siendo niño debió huir de los pogromos de la Rusia zarista–, pero también de África del Norte y el Imperio Otomano, los judíos en Argentina se asentaron tanto en las colonias rurales de la *Jewish Colonization Association*, como, mayoritariamente, en zonas urbanas. En 1909, el 30% de ellos residía en la capital,

porcentaje que superaría el 50% en 1934 (FEIERSTEIN, 1993, pp.122-123). Dos barrios de importancia de esta organización residencial serían Once y Barracas, lugares donde en clave realista “Mate amargo” ubicará las trayectorias de sus personajes. Como puede intuirse por aquellos diversos lugares de procedencia, no era la comunidad judeoargentina un grupo homogéneo, ni había instituciones que nuclearan todos sus sectores. A las diferencias por sus países de origen, se sumaban aquellas debidas a la estratificación clasista, la diversidad político-ideológica –evidenciada en la crítica pública de la Federación Israelita al asesinato del comisario Ramón Falcón por el anarquista judío Simón Radowitzky (Cf. AVNI, 1983, p. 211) –y las franjas etarias, especialmente entre los adultos emigrados y sus hijos criados o nacidos en Argentina. Un núcleo particular de estas divergencias intracomunitarias lo constituía la cuestión de cuál debía ser la relación de los judíos con el país de residencia.

Sin embargo, existía entre los inmigrantes judíos y en muchos de sus descendientes un sentimiento de pertenencia al mismo colectivo. Un factor central en este sentido fueron las manifestaciones antisemitas, pues si bien los judíos expresaban su identidad acentuando algunos el carácter religioso, otros el sionismo, otros la dimensión étnica o cultural, “había otro factor crucial en la identidad de los judíos: el hecho de que sean considerados como tales por sus semejantes no judíos” (MIRELMAN, 1988, p. 55). En efecto, a pesar del liberalismo de la política argentina, hubo expresiones antisemitas, siendo un hito por su terrible virulencia aquellas manifestadas durante la Semana Trágica en enero de 1919, cuando en el marco de una huelga obrera iniciada en los talleres de Pedro Vasena, se desarrolló un “pogrom que durante seis días [...] azotó los barrios judíos e inventó una absurda conspiración para fundar una República Soviética [...]. A la cabeza de los progromistas estaban los acomodados jóvenes de la Liga Patriótica, grupo de choque de connotaciones fascistas creado por las “buenas familias” de la oligarquía” (FEIERSTEIN, 1993, p. 199). Los orígenes de estas expresiones de rasgos antisemitas pueden remitirse, en principio, a dos factores. Por un lado, el ascendente sentimiento xenofóbico a partir de la creciente prédica nacionalista desde el Centenario de la Revolución de Mayo de 1910. Por otro lado, la asociación estereotípica, debida entre otras razones al país de origen de la mayoría de ellos, de *judíos-rusos-izquierdistas* en un contexto donde la cuestión obrera empezaba a preocupar a la sociedad y en el que la elite temía que los obreros judíos, como así también de otros orígenes extranjeros, propagaran ideas libertarias, un temor que, como ha analizado con detalle Daniel Lvovich (2003), aumentaría tras la Revolución Rusa.

Perspectivas sobre la nueva pertenencia

El lugar intermedio de enunciación

“Mate amargo” se inicia con el relato de la huida de la familia de Abraham Petakovsky de los pogromos de Kishinev hacia Buenos Aires. Desde las primeras líneas, el discurso del narrador lo revela a los lectores como una voz bilingüe que domina el español, lengua predominante de la cultura que hospedaré a los personajes, y el ídish, lengua natal de estos inmigrantes ashkenazíes.

El asesinato de su primer y único hijo varoncito en el *pogrom* de Kischinev, más el nacimiento anormal de una segunda criatura, a causa de los trastornos que durante la matanza sufrió la madre, fueron causas harto suficientes para que Abram Petacóvsky, dejando su oficio de *melámed* (preceptor hebreo) se diera a emigrar a Rusia (GLUSBERG, 1924a, p. 55).

La primera palabra en ídish, sin traducción evidentemente por su semejanza con la palabra española, es *pogrom*. Mas, justamente esa similitud plantea el interrogante de por qué se prefiere ese vocablo antes que *pogromo*, interrogante cuya respuesta nos remite a la especial carga afectiva que la palabra en ídish tiene en su contexto lingüístico-cultural. De manera similar, la distancia entre la cultura, las tradiciones y las experiencias históricas de los judeo-ashkenazí y las argentinas se abre en el hiato que media entre *melámed* y “preceptor hebreo”. El narrador no simplemente conoce dos idiomas, sino que también parece comprender las connotaciones socioculturales-afectivas ligadas a los términos en uso de esas lenguas. De esta forma, la voz narrativa emerge desde un espacio intermedio, mediando entre dos culturas, cuyo conocimiento se revela además en el uso de adverbios temporales que señalan su saber sobre la historia de ambos pueblos y sus espacios. Así, puede afirmar que Estados Unidos era “la América por excelencia de los *judíos de ayer* y yanquis de hoy” (GLUSBERG, 1924a, p. 55), y que los Petacóvsky se instalan “en el *antiguo* barrio de los Corrales” (GLUSBERG, 1924a, p. 57, subrayado nuestro).

El modo en que es nombrado el protagonista enfatiza tal lugar intermedio de enunciación. En efecto, una vez introducido el personaje de Abraham, el narrador lo llama “tío Petacóvsky”, al igual que lo hacen sus parientes judíos de Buenos Aires. Esta denominación la usará en toda la narración, no así el vocativo “tío Petaca” otorgado por los dos jornaleros argentinos, los hermanos Bermúdez, quienes viven en el conventillo donde se instala la familia al llegar. Entre la inicial forma

judeorusa del nombre, “Abraham Petacóvsky”, y la versión argentinizada de “tío Petaca”, surge, desde el punto de vista intermedio, el vocativo judeoargentino “tío Petacóvsky”.

La perspectiva bilingüe y bicultural del narrador permite que este, aun siendo una voz extradiegética, pueda desplazarse y focalizar lo narrado desde la visión de personajes de diferentes culturas, y, por tanto, percibir qué términos no son susceptibles de una simple traducción. Ejemplo de ello es el uso de la palabra *goim* en pasajes donde se expresan las reacciones de la esposa de Abraham ya sea al llegar al conventillo –“Tuvieron que dejar sus escrúpulos religiosos: resolverse a vivir entre *goim*. Jane Guitel, por ciento, resistiose un poco” (GLUSBERG, 1924a, p. 57) –, ya sea al enterarse que su hija se casaría con un cristiano –“Jane puso el grito en el cielo. ¿Cómo una hija suya iba a casarse con un *goi*?” (GLUSBERG, 1924a, p. 73). La palabra *goim*, como su singular *goi*, se encuentra aquí en fragmentos relatados o bien en tercera persona con focalización interna – recurso mediante el cual “si bien la historia se construye utilizando la voz de una narrador no implicado en ella, encontramos en el discurso los datos derivados de la percepción del personaje (RUBIO, 1991, p. 48)–, o bien en discurso indirecto libre – “caso extremo de la primacía de la percepción interna frente a la voz externa” (RUBIO, 1991, p.62)–, por lo cual se genera una ambigüedad sobre si la presencia del ídich es un reflejo del habla de los personajes o un uso propio del narrador. Sin embargo, más allá de su posible función mimética, sí es una elección de este último mantener la palabra *goim* sin traducir, a diferencia del resto del pasaje en que se deja entrever que Jane habla en ídich. Y ello, probablemente, no porque sea el significado léxico lo que dificulta su traducción, sino, nuevamente, el punto de vista de la comunidad lingüístico-cultural que la utiliza. *Goi* no es simplemente “no judío”¹, sino que connota al *Otro* en tanto tal: aquel que posee, en principio, diferente religión. En las citas vistas, el cotexto de la palabra, al ser parte del discurso indirecto libre, permite recuperar el punto de vista desde el cual *goim* cobra todo su sentido.

Mas también la tercera persona con focalización interna es usada centrando la visión en los jornaleros argentinos: “La adaptación [...] la facilitaron los dueños de la casa en el respeto a las extrañas costumbres de los judíos [...]. La discreta curiosidad que los criollos mostraban por la forma rara con que “*la rusa*” salaba la carne al sol y el tío Petacóvsky guardaba el sábado” (GLUSBERG, 1924a, p. 57). En este fragmento, al utilizarse la tercera persona para dar cuenta de la impresiones de estos personajes no es posible indicar claramente para quiénes son “extrañas” y “raras” las costumbres mencionadas. Asimismo, si el artículo “los” en relación a los judíos evidencia que el narrador no construye su identidad integrándose simplemente en este grupo étnico, a la vez, el hecho

de colocar en bastardillas el vocativo de los criollos hacia Jane, “*la rusa*”, indica que tampoco se identifica sin más con la mirada criolla. De este modo, la biculturalidad se instala en el origen de la enunciación y permite que el narrador, en tanto conocedor de ambas culturas, pueda percibir la mirada extrañada de una hacia la otra y participar de ese extrañamiento. En efecto, la construcción del lugar de enunciación desde un espacio fronterizo habilita al narrador de “Mate amargo” a desplazarse entre el punto de vista de personajes judíos y argentinos mostrando sus zonas de contacto y de choque sociocultural.

Tensiones intracomunitarias, entre el gueto y la asimilación.

Los integrantes de la familia Petacóvsky pueden ser comprendidos como portadores de identidades diaspóricas en tanto sus trayectorias ficcionales y sus conflictos se tejen en una frontera bicultural entre la judeidad y las costumbres porteñas. Sin embargo, la visión desde el espacio liminar, físico y cultural, de estos judíos en Buenos Aires no es homogénea. Las vivencias y actitudes de dichos personajes respecto a las relaciones interculturales se diferencian a tal punto que padre, madre e hija llegan a establecerse como expresiones modélicas de posturas en tensión ante el problema de la nueva pertenencia.

Así, observaremos en Abraham Petacóvsky la encarnación de una postura de *integración negociada* —entendida como aquella que se desarrolla propiamente en un proceso de mantenimiento y transformación de los propios rasgos y costumbres—²; en Jane, una postura conservadora que tiende a la guetización, en tanto su atrincheramiento espacial y discursivo conduce al aislamiento de la cultura emigrada respecto de la cultura huésped; y, finalmente, en su hija, una postura asimilacionista-aculturadora orientada a la invisibilización, o bien la destrucción, de la diferencia cultural. Como veremos en los siguientes párrafos, estas diversas posturas se expresan en diferentes episodios de la trama narrativa, los cuales cobran a menudo un valor simbólico. Pero, ante todo, ellas pueden ser leídas en los usos y actitudes lingüísticos de los personajes y en sus reacciones ante el matrimonio mixto.

El conservadurismo étnico de Jane Guitel aflora en su ferviente resistencia al “contagio” de sus costumbres con las prácticas de la cultura huésped, así como en su añoranza omnipresente de regresar a su Rusia natal. Tal postura de gueto se revela asimismo en el hecho de averiguar solo mediante su hija el significado de las palabras castellanas, y en su resistirse a la domesticación de sus

nombres al nuevo ámbito sociocultural. A ella “le molestaba” el nuevo vocativo “tío Petacóvsky” y que los Bermúdez llamaran con él a su marido (GLUSBERG, 1924a, p. 63). Tampoco le simpatizaba ser “rebautizada con la traducción de Guillermina, por su segundo nombre, y el apelativo *doña* en lugar del primero” (GLUSBERG, 1924a, p. 57). El narrador se distancia de esta mirada aislacionista y nostálgica de Jane Guitel, como lo indica el subjetivema “muy orgullosa” para describirla, y su uso reiterado de “tío Petacóvsky” –desdeñado por ella– para nombrar al protagonista. Tal discrepancia puede leerse claramente en la siguiente frase, focalizada desde el personaje femenino a partir de la palabra “lamentaba”: “No obstante haber pasado con el tío Petacóvsky años difíciles, lamentaba siempre el tiempo antiguo en *nuestra Rusia*” (GLUSBERG, 1924a, p. 56). Las bastardillas disocian la visión del personaje y del narrador quien se autoexcluye del “nosotros” al que remite el posesivo, connotando así que él no se integra en la visión nostálgica implicada en el sintagma “*nuestra Rusia*”. Por otra parte, es preciso señalar que si el discurso directo de Jane se presenta en español –como ocurre con su exclamación: “–¿Cómo voy a cocinar mi pescado relleno junto a la olla con puerco de una cristiana?!” (GLUSBERG, 1924a, p. 57)–, se entiende que es el narrador quien “traduce” sus palabras desde el ídish, ya que, como él mismo señala, aun a los pocos días de llegar al conventillo “todos se entendían por gestos” (GLUSBERG, 1924a, p. 57).

El personaje que sí adquiere un perfecto manejo de la nueva lengua es la hija mayor del matrimonio, Elisa, quien llegada a Buenos Aires con siete años, a los 18 “ya estaba hecha una simpática criollita” (GLUSBERG, 1924a, p. 70). Una mención de su actitud hacia la lengua étnica basta para evidenciar su posición ante el problema de la nueva pertenencia: “Aunque [...] solo cursaba el tercer grado, sabía ya expresarse correctamente en castellano, hasta el punto de no querer hablar el ídish ni con su propia madre” (GLUSBERG, 1924a, p. 63). Este rechazo a la lengua de la cultura diaspórica prefigura un hecho que incidirá en la muerte de su madre: su matrimonio con uno de los hermanos Bermúdez y la huida de la pareja ante la censura familiar. Para Jane, por motivos religiosos, es inconcebible tal unión. Por eso, al saber del noviazgo “fue la ruina de Jerusalén”: “¿Podía olvidar, acaso, la ingrata que un bisabuelo de ella [...] fue gran rabino en Kischinev y que todos sus parientes fueron santos y *puros judíos*?” (GLUSBERG, 1924a, p. 73, subrayado nuestro).

Ahora bien, entre los polos constituidos por el atrincherarse en la lengua diaspórica o su abandono por aquella de la cultura huésped, el protagonista va desarrollando una “rara lengua judaico-criolla” (GLUSBERG, 1924a, p. 59), la cual mantendrá la marca de su origen en la pronunciación de ciertas palabras incluso después de catorce años viviendo en Buenos Aires. Así, por

ejemplo, esta particular pronunciación se registra en la siguiente representación del habla de Petacóvsky: “Esta *boino*. Pero no olviden los *noive* San Antonios para San Pedro” (GLUSBERG, 1924a, p. 63). Los enunciados híbridos del protagonista, que mezclan como todo enunciado híbrido dos lenguajes sociales (BAJTÍN, 1991, p. 174), son en el texto a la vez producto y símbolo de su proceso de negociada integración a la cultura porteña. Un factor fundamental en este proceso es la amistad y el trabajo compartido de Petacóvsky con los hermanos Bermúdez. De ellos aprende a tomar mate, con ellos se asocia para, tras vender por las calles estampas de santos, abrir una fábrica de cuadros cuyo nombre, “Petacóvsky-Bermúdez”, señala la unión cultural a través del comercio. Serán ellos también quienes lo ayuden cuando años después fracase su emprendimiento particular de ventas de estampas patrióticas.

Esta adaptación de Abraham Petacóvsky, de la cual “las alpargatas y el mate amargo fueron los primeros síntomas” (GLUSBERG, 1924a, p. 58), no es pasiva. El personaje vislumbra en ocasiones en las nuevas costumbres un equivalente funcional a un elemento de su cultura. Así, por ejemplo, “encontraba en el mate sin azúcar las mismas virtudes estomacales que su mujer atribuía al té con limón” (GLUSBERG, 1924a, p. 58). Otras veces halla que los hábitos porteños tienen su máxima utilidad conjugados a necesidades presentadas como propias de su grupo étnico. Por ejemplo, al vender cuadros por las calles juraba que sin las alpargatas “jamás habría podido con ese endiablado oficio –tan de judío errante sin embargo.” (GLUSBERG, 1924a, p. 58). Por lo demás, el protagonista no solo se apropia y combina costumbres, sino que incluso se adueña de las formas con que la cultura huésped domestica sus nombres, y les da un nuevo valor pragmático. Así, usa el “Doña Guillermina” para bromear afectuosamente a Jane en los momentos habituales en que la mujer despotrica contra sus penurias económicas. De este modo, el habla y el cuerpo del personaje se transforman poco a poco en espacios donde se inscriben ambas culturas: lengua judeo-criolla; cuerpo híbrido que las articula y se erige por las calles como “la figura de talmudista metida entre dos parejas de estampas evangélicas” (GLUSBERG, 1924a, p. 59), figura de judío errante que matea y vende, en alpargatas, estampas católicas.

Sin embargo, “aunque por otras razones, él también era contrario al matrimonio [...]. Sostenía la antigua fórmula de los nacionalistas: «No podemos dejar de ser judíos, mientras los otros no dejen de ser cristianos»” (GLUSBERG, 1924a, p.74). En la diversidad de razones opuestas al matrimonio mixto – sutilmente sugeridas– es donde se vislumbra en qué radica, en última instancia, la diferencia entre la posición conservadora y la integración negociada: la esencialización o la historización de la

diferencia. En efecto, en Jane se encarna un punto de vista esencialista racial-religioso cuyo discurso, apelando a las categorías puro/impuro, conduce a un pensamiento dicotómico que pone límites insalvables entre las identidades culturales. Al esencializarse los rasgos identitarios no se concibe la posibilidad de dejar o llegar a ser *goi* o judío, y además se obtura toda construcción de nuevas pertenencias: solo queda la errancia ilegítima para quien se sale de la pureza racial-religiosa. Para Abraham, en cambio, el matrimonio no es posible, mas no por motivos esencialistas, como lo muestra la frase citada anteriormente, sino porque considera que ninguno de los dos jóvenes ha dejado su identidad étnica-cultural formada en la educación y las costumbres. Si en el discurso de Jane la palabra *goi* remite al *Otro* esencialmente diferente, en el de Petacóvsky acarrea la visión del otro como *Otro* étnico –una otredad lingüística, política y cultural– y amenaza a ser utilizada como insulto mientras no haya negociación de las diferencias. Por estos motivos dice a su hija:

Son distintos: han nacido en países opuestos, han recibido diversa educación, han rezado a distintos dioses [...]. En resumen: ni él ha dejado de ser cristiano, ni tú judía [...]. En la primera pelea [...] tú le gritarás cabeza de *goi* y él, a manera de insulto, te llamará judía...y puede que hasta de burla de como tu padre dice “noive” (GLUSBERG, 1924a, p. 74).

El discurso de Petacóvsky no niega la posibilidad de realización de ese “dejar de ser”, y allí podría residir la explicación de su decisión final de admitir el matrimonio. Pero, en su clara oposición de los términos “*goi*” y “judío”, utilizados como insultos hacia el *Otro* desde la comunidad lingüístico-cultural de donde provienen, expone la dificultad del proceso de transformación, negociación y construcción de la identidad en la experiencia de intercambio cultural.

El narrador ante la nueva pertenencia

Las tres posturas manifestadas por los personajes de Jane, Abraham y Elisa respectivamente en torno a la nueva pertenencia constituyen a la familia Petacóvsky en un microcosmos simplificado del plurilingüismo de la comunidad judía ashkenazí en Argentina. Ante él, la perspectiva del narrador, ubicado desde su particular lugar entre culturas, se aproxima de diversos modos a la postura del protagonista en cuanto a la afirmación de una integración negociada refiere. Tal es así, que no es solo el discurso y el cuerpo del personaje en donde se inscribe lo híbrido, sino también en el propio cuerpo textual.

En efecto, el mismo lenguaje del texto realiza una integración negociada, ya que si bien se narra mayormente en castellano, se presentan ciertas palabras en ídish o hebreo relacionadas con la identidad de los personajes en tanto remiten a su profesión –como en el caso de *melámed*– o a su religión. Así, por ejemplo, en la frase que expresa la reacción de Jane ante el matrimonio de su hija: “se echaba a llorar como en *I om Kápur* –el día del perdón” (GLUSBERG, 1924a, p. 73), el narrador conserva la frase en hebreo sin reemplazarla por su traducción parentética. Un caso especial ocurre con la palabra *kádish*. La cantidad de recursos involucrados para comunicar su significación cultural revelan la complejidad de su traducción. Primero, el vocablo se presenta transliterado; segundo, se repite con una frase apositiva donde se explica que remite a una oración fúnebre; tercero, se ejemplifica su uso mediante un poema de Heine³. Finalmente, tiene lugar una intervención autoral con una nota al pie que señala que “por extensión, los judíos llaman así a sus hijos varones”. Citamos, por su importancia, el extenso fragmento:

Él (Abraham) había soñado siempre un hijo varón que a su muerte dijera el *kádish* del recuerdo. El *kádish*, esa noble oración del huérfano judío que el mismo Enrique Heine recordaba en su tumba de lana:
Nadie ha de cantarme misa,
Nadie “Kádish” me dirá.
Sin cantos y sin plegarias
Mi aniversario fatal
(GLUSBERG, 1924a, p. 65)

El narrador traduce el poema alemán adaptando el texto a fines de la rima, personalizando la enunciación y, entre otros cambios, sustituyendo el último verso por una metáfora. Sin embargo, la palabra *kádish* se mantiene en hebreo. De esta manera, se realiza la traducción del poema aproximándolo a la nueva comunidad lingüística receptora, mas respetando aquello que no podría ser simplemente reemplazado por otro vocablo sin pérdida de las especiales connotaciones socioculturales y afectivas que el término conlleva en su entorno lingüístico cultural de origen. En esta actitud del narrador-traductor hacia el poema fuente puede leerse una puesta en abismo de su punto de vista hacia la problemática de la nueva pertenencia. Efectivamente, él no solo enuncia desde un lugar intermedio, sino que en su forma de traducir se cifra su adhesión a una integración negociada de diversas culturas en donde la construcción de una nueva pertenencia es posible en una dialéctica del mantenimiento y la transformación de las propias significaciones y costumbres en el contacto con un nuevo horizonte lingüístico-cultural. Por otra parte, tal punto de vista narrativo se evidencia asimismo en los subjetivemas con los que el narrador califica acciones decisivas de los

personajes en cuanto a sus relaciones con la cultura diaspórica y la cultura huésped. Así, juzga que “era *justo*” que Abraham “con motivo del nacimiento de un hijo argentino, celebrara la circuncisión” (GLUSBERG, 1924a, p. 64), y que por su amistad con los Bermúdez y “a pesar del mate, no había dejado de ser *buen judío*” (GLUSBERG, 1924a, p. 74, subrayado nuestro).

No debe deducirse de ello que haya en el texto una visión ingenua sobre el efectivo proceso de construcción de una nueva pertenencia. Así, si bien en el protagonista la integración sin asimilación tiene lugar en el plano de la amistad, del comercio, del lenguaje, y de ciertas costumbres cotidianas, ella es difícil de lograr en el terreno de lo sociopolítico y lo cultural-religioso. Con estas dimensiones, cuyos obstáculos criticará el narrador, se vinculan los dos eventos desencadenantes del relato: la muerte de Jane por la tristeza ante el matrimonio mixto, la muerte de Petacóvsky en un pogromo durante la Semana Trágica.

Ante la cuestión religiosa, el narrador adopta una perspectiva reformista, pues si mira desde la cultura judía y la argentina, lo hace desde una zona liberal que posibilita la conexión de ambas. Así, no hay una condena sobre el matrimonio mixto, tal como se ve en los subjetivemas que destacamos en estas frases: “*como si* los dos –Elisa y Bermúdez– fueran los causantes directos de esa muerte, lloraron”; “Petacóvsky tuvo la *honradez* de [...] autorizar el casamiento” (GLUSBERG, 1924a, p. 75). Tampoco hay una impugnación ante la comercialización de imágenes católicas. Por el contrario, el narrador despliega hacia este episodio, símbolo de la posibilidad del vínculo socio-comercial de ambas culturas, una mirada cómico-humorista que obtura toda lectura conservadora moralista del mismo. Así llama con ironía “devoto oficio” a la venta de estampas por Petacóvsky, quien sin darse cuenta equivocaba un San Juan con un San José.

Esta mirada humorista ya no tendrá lugar cuando irrumpa la agresión de un grupo de jóvenes “patriotas” que, en el marco de la Semana Trágica, se topan con la mísera librería que Petacóvsky había abierto tras su fracaso con las estampas patrióticas. Ellos disparan hacia los libros de “autores barbados” de la vitrina, y su “puntería [...] habría sido cómica, de no fallar una vez y costarle con eso la vida al tío Petacóvsky” (GLUSBERG, 1924a, p. 78). La comicidad es sustituida por la amarga ironía de la peripecia de la vida de este personaje judío, que llegado a Buenos Aires huyendo de los pogromos rusos viene a morir en un pogromo criollo. El narrador deslegitima el acto de los “patriotas” con un subjetivema descalificador de su móvil afirmando que: “las noticias más *inverosímiles* acerca de una revolución maximalista propagábanse” (GLUSBERG, 1924a, p.77,

subrayado nuestro), y cierra el relato con una apoteosis de Petacóvsky al prever, en un gesto que culmina la integración negociada, la justicia divina: “Ahora el buen hombre debe hallarse en el cielo junto a los santos, héroes y artistas que por su industria hicieron soñar a tanta gente en Buenos Aires” (GLUSBERG, 1924a, p. 79).

La perspectiva de los Otros

Si en “Mate amargo” la homogeneidad no es una característica aplicable a las perspectivas de los personajes judíos sobre sus vínculos con la cultura argentina, tampoco lo será en relación a la visión de los personajes criollos sobre los inmigrantes. Dos miradas extracomunitarias respecto de los judíos son representadas en el relato. La marca de su diversidad se manifiesta en la huella disímil que ellas dejan en el lenguaje de los personajes criollos a través de la presencia y el uso diferenciado de determinados apelativos y vocativos.

La primera de estas perspectivas porteñas hacia los inmigrantes judíos presentada en el relato es la visión tolerante e integradora de la familia Bermúdez, quien respeta y se interesa por las “raras” costumbres de sus vecinos. Los Bermúdez usan vocativos que familiarizan los nombres ajenos al acercarlos a la propia lengua y al enunciarlos de manera afectiva, incluso mediante la broma amistosa. Se han visto ya los casos de “tío Petaca” y “Doña Guillermina”. Mas incluso el apelativo “la rusa”, que afirma la propia identidad al nombrar al otro señalando su extranjería, es pronunciado por ellos con respeto y usado únicamente antes de poder comunicarse tan siquiera por señas con Jane. Contrapuesta a esta perspectiva, se encuentra la visión criminalizadora e intolerante de los jóvenes “patriotas”. Ella se condensa en el apelativo “ruso” utilizado por estos jóvenes despectivamente al ver a Petacóvsky en la librería: “—Libros maximalistas —señaló a gritos el más próximo [...]. —Ahí está el ruso detrás —objetó otro. — ¡Qué hipócrita, con mate, para despistar!” (GLUSBERG, 1924a, p. 78).

Es en el diverso funcionamiento de los apelativos utilizados con mayor asiduidad por los Bermúdez y los jóvenes “patriotas” respectivamente donde se evidencia la distancia de sus posturas sobre los judíos. Por una parte, los nombres propios acriollados (como “Petaca” y “Guillermina”) mantienen la individualidad del otro, acercándolo, a la vez, a la cultura huésped. Por otra parte, un sustantivo común (“ruso”) aplicado a cualquier judío, no solo subsume al individuo en un colectivo indiferenciado, sino que lo distancia de la comunidad huésped enfatizando su proceder de una nación otra, a la cual, además, se asocia negativamente una cualidad —en este caso, la idea de ser la patria

comunista. Llega a cobrar así el apelativo “ruso” la función pragmática de una compleja acusación estereotipada.

Al establecer un énfasis en la dimensión nacional y en la ideológico-clasista, el apelativo “ruso”, asociado a la connotación de “izquierdista”, es susceptible de encubrir el antisemitismo, pero también lo es de volverse la condensada expresión de las tres instancias rechazadas. De allí que su enunciación en el momento previo del crimen contra Petacóvsky permita intuir que se lo ha asesinado por su condición de extranjero, por suponérselo comunistas y por ser judío. De esta manera, se sugiere en el relato que los conflictos de clase median también las relaciones entre judíos y argentinos, no siendo ajenos a la construcción de la pertenencia. No es casual que el narrador subraye el sector social desde donde son enunciados los apelativos, a la vez que expresa su simpatía por los obreros mediante términos axiológicos. Así, describe a los Bermúdez como “buenos y honrados jornaleros”, y a los agentes del pogromo como “un grupo de jóvenes bien vestidos [...] vitoreando a la patria” (GLUSBERG, 1924a, p. 78). Al mismo tiempo, la trama niega el estereotipo de judío-ruso-comunista que guía el accionar de los asesinos de Petacóvsky, pues la connotación de “conspirador socialista” del apelativo “ruso” se revela falsa al ser este aplicado a un personaje cuyo vínculo con la política es casi inexistente.

En este sentido, “Mate amargo” deconstruye los estereotipos sobre los judíos que circulaban en Argentina. Abraham no es un conspirador socialista y, lejos del estereotipo de judío usurero o mercader, que la novela *La Bolsa* (1891) de Julián Martel (José María Miró) había contribuido a difundir en este país, “no tenía pasta de comerciante” (GLUSBERG, 1924a, p.67). En contraposición a esas representaciones, el narrador tiende a construir una imagen de los judíos mediante frases generalizadoras –tales como “¿Qué judío no admira a un hombre que escribió libros?” (GLUSBERG, 1924a, p. 66) o “la solidaridad en el dolor tan característica de los judíos” (GLUSBERG, 1924a, p. 68) – que pone el énfasis en la sensibilidad y en actitudes que se alejan del estereotipo del judío avaro-especulador.

“Mate amargo” y el plurilingüismo social en torno a la emigración judía

En el marco de los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo pueden verse cristalizadas dos posturas centrales de las elites socio-políticas hacia la inmigración judía, las cuales afectarían también a otras comunidades inmigrantes. Dichas posturas, que persistirían a lo largo de la

década de 1910, son: la xenofobia mediada por la criminalización del extranjero, y las expectativas asimilacionistas del *Otro* a la “cultura nacional”.

La primera de ellas, respecto a la inmigración judía, tiene una clara manifestación en un hecho de violencia ocurrido en mayo de 1910 al cual Juan José Sebreli denominaría “primer pogromo argentino” (1973, p. 230). Me refiero al ataque, tolerado por la policía, de miembros de la Sociedad Sportiva Argentina al sector judío de Once destruyendo la Biblioteca Rusa y vejando mujeres. Al ser tal agresión parte de un repudio a obreros en general, es dificultoso discernir (como en el vocativo “ruso”) si se trató de un choque ideológico-clasista o una reacción antisemita —mediada por la criminalización de inmigrantes vistos como difusores de ideas subversivas. Mas a la luz de la particular saña contra los judíos en 1919 y de cierta resistencia al arraigo de sus costumbres, se revela que subyacía a tal conflicto una actitud antijudía que, aunque dirigida ante todo a los judíos obreros, excedía el carácter clasista. Ejemplo de dicha resistencia son los ataques a partir de 1908 desde la revista del Consejo Nacional de Educación a la red de escuelas de la *JCA* en las colonias agrícolas, y el cierre temporal de las Talmud Tora de la Capital en 1910. Tanto desde esta revista como desde la opinión pública de la clase alta porteña se consideraba a las escuelas judías inculcadoras de sentimientos antiargentinos. Se generó entonces una polémica a la cual Leonardo Senkman se ha referido como un caso de “antisemitismo educacional” acompañado de una explícita demanda de asimilación étnica y cultural (SENKMAN, 1983, p. 30).

En cuanto a las expectativas asimilacionistas es insoslayable recordar la alabanza de Lugones hacia los “*mansos*” inmigrantes judíos, “*trabajadores de sencillez sumisa*”, en sus *Odas Seculares* (1910). En esta obra del “poeta nacional” resuenan los deseos de la oligarquía sobre el extranjero: debían ellos fundirse en el crisol de razas para fundar la argentinidad, acriollarse mansamente. Se confiaba para ese proceso en la construcción del sentimiento patriótico —elevado a culto laico— por las escuelas públicas, aunque los sectores católicos alentaban también el rol de la religión en la conformación de la matriz identitaria argentina. La asimilación cultural era una condición primordial en los discursos en los que se manifestaba un elogio a los judíos. De allí que quienes consideraban que era negativo para el “carácter nacional” que ellos fueran integrados al crisol de razas, argumentaran la existencia en los judíos de un carácter intrínsecamente endogámico y sectario. Así, por ejemplo, “durante la segunda década del XX los principales diarios de la Capital continuaron criticando la inmigración judía [...] por diversas razones, aunque un alegato constante era su dificultad para asimilarse a las costumbres del país” (MIRELMAN, 1988, p. 79).

Es frente a ambas posiciones de los círculos oficiales argentinos –la criminalización o la aculturación–, que el discurso de “Mate amargo”, en un diálogo implícito con su entorno social plurilingüe, aboga por una dialéctica de integración en que se enriquezcan mutuamente las costumbres a través de la sociabilidad cotidiana y las relaciones económicas, y en donde exista tolerancia para la convivencia allí donde los rasgos identitarios son sentidos como innegociables. Mientras las posturas de estas dos orientaciones de las élites socio-políticas argentinas hacia la inmigración se presentan como modelos de identidad cerrados –en tanto el otro o bien es un judío-ruso-socialista, amenazante para la integridad social, o bien debe llegar a ser un manso trabajador criollo–, en “Mate amargo” no se define una nueva pertenencia de modo descriptivo y prescriptivo, sino que se muestra el difícil y doloroso proceso de su construcción y la dialéctica de mantenimiento y adaptación que debe guiarla en pos de una integración negociada.

Por otra parte, lejos de hacerse eco de la integración mediante el culto laico de la Patria, hay en el cuento un sutil cuestionamiento a la adopción de la liturgia patriótica como modo de construcción de una auténtica identidad. Así, se afirma con ironía que “la prueba definitiva” de la adaptación de Abraham al nuevo país vino con su asistencia al funeral de Mitre, y se denomina “negocio patriótico” su venta de estampas de próceres, cuando el personaje apenas conoce la historia política argentina. A diferencia de la postura criminalizadora y de la visión aculturadora, en las cuales hay una fuerte afirmación del sentimiento nacional, “Mate amargo” vehiculiza tácitamente un cuestionamiento a la pretendida homogeneidad de la cultura huésped. Así, si verdaderamente es el catolicismo la religión de los argentinos, ¿por qué Petacóvsky no halla casi a quien vender sus estampas católicas?, y si “los hermanos Bermúdez [...] lo informan acerca de la historia patria [...] con un criterio de federales [...] lleno de parcialidad” (GLUSBERG, 1924a, p. 65), ¿cuál es la identidad política-histórica de la Nación?, ¿cuál el sentimiento patriótico, si la venta de imágenes de sus próceres lleva a la quiebra? En este sentido, un sutil interrogante pareciera recorrer toda la historia de “Mate amargo”: ¿dónde reside la identidad argentina a la que Petacóvsky y su familia deben amoldarse?

De esta manera, la narrativa de Samuel Glusberg interviene en uno de los núcleos problemáticos del pensamiento de intelectuales y escritores argentinos en las primeras décadas del siglo XX, la pregunta crítica y reflexiva por la identidad de la nación. Desde una posición diferente a la del autor judeoargentino, incluso la vanguardia nucleada en la revista de arte y crítica *Martín Fierro* (1924-1927), cosmopolita y esteticista, se ocuparía de ella en su preocupación por el desarrollo de

una literatura nacional. Esta revista se inauguró el mismo año de aparición de “Mate amargo”, y en sus páginas no faltaría una reseña del libro de quien había sido parte de sus orígenes. En efecto, como señala Horacio Salas, el proyecto de la publicación es iniciado por Samuel Glusberg y Evar Méndez, quienes proponían darle una impronta política y literaria (SALAS, 1995, p. IX). Sin embargo, ya a partir del segundo número, bajo la influencia de Oliverio Gironde, comenzarían a dejar en un segundo plano los temas políticos haciendo énfasis en la difusión del arte y la literatura vanguardista. Glusberg se apartaría entonces del grupo martinfierrista debido a “diferencias ideológicas y literarias” (GLUSBERG, 1987).

Entre los objetivos que la revista se proponía, según el “Manifiesto de Martín Fierro” –publicado en el cuarto número de forma anónima y cuya autoría la crítica ha atribuido a Gironde–, se hallaba la construcción y defensa de un idioma y una literatura argentinos en los que se manifestara una sensibilidad nacional. Como lo anticipaba su título, homónimo al del poema de José Hernández (entronizado ya como la épica argentina), la publicación propugnaba un nacionalismo cultural y centralmente lingüístico. Así, en una declaración de principios, se afirmaba: “MARTÍN FIERRO tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales”, aunque no se desconocía “que todas las mañanas nos servimos [...] de unas toallas de Francia, y de un jabón inglés” (GIRONDE, 1924, sp.). El nacionalismo lingüístico de la revista *Martín Fierro* se erigía tanto contra España como contra las “contaminaciones” de los inmigrantes. En este sentido, es tradicional en la historia de la literatura argentina la polémica entre los martinfierristas del “grupo Florida” y el llamado “grupo de Boedo”, pues más allá de que “buena parte de los martinfierristas eran [...] hijos de inmigrantes, y sólo Güiraldes y Gironde pertenecían a la clase alta” (SALAS, 1995, p. XIII), y de la seriedad o no de las rencillas entre ellos, el distanciamiento de la procedencia italiana atribuida a los escritores boedistas fue un elemento discursivo de diferenciación en el intento de construir una elite literaria nacional por parte de los martinfierristas.

El análisis de la recepción de *La levita gris* por esta revista, efectuada a través de una nota bibliográfica de uno de sus colaboradores permanentes, permite vislumbrar que la problemática de la nueva pertenencia alcanzaría, más allá de los personajes de “Mate Amargo”, al mismo Samuel Glusberg. En efecto, en el discurso de Ernesto Palacio, autor de dicha nota bajo el seudónimo de “Héctor Castillo”, pueden rastrearse reticencias y ambigüedades en cuanto a considerar a Glusberg un escritor nacional. La investigadora Gabriela Mizraje (2010) ha realizado una interpretación de la recepción de Ernesto Palacio diferente de la que desarrollamos aquí. Según la autora, en la reseña se

sostiene que la literatura de inscripción judía “no sólo no mancha sino que contribuye a ensalzar las riquezas del mejor español” (MIZRAJE, 2010, p.118). Sin embargo, como veremos, aunque en primera instancia esta parece ser la orientación de la nota, pues se elogia el libro en términos generales, las argumentaciones y contradicciones de Palacio ponen al descubierto su rechazo a aceptar la pertenencia de *La levita gris*, y de su autor, a la literatura argentina. Así, aunque se reconoce que Samuel Glusberg “es tan conocido en nuestro medios literarios por sus actividades editoriales”, se deja en claro que el libro de este escritor, “dueño de una sensibilidad particular”, debe inscribirse en el marco de la tradición literaria judía antes que en la local. *La levita Gris*, según Palacio, “es una obra perteneciente a la literatura judía” (1924, sp.).

En apoyo de su opinión, el crítico despliega el argumento consistente en que la pertenencia a una tradición literaria no se debe al uso y la continuidad de una misma lengua, sino a los tipos y costumbres que se describan en las obras y a la sensibilidad del escritor. De esta forma, por una parte, señala que son rasgos judíos de los cuentos de *La levita Gris*: “una punta de humor que es más bien la malicia característica de la raza judía” y el hecho de que “nos da las características de los hijos de Israel trasplantados a Buenos Aires”. Por otra parte, traza una línea de influencias que distancia a Glusberg de sus maestros criollos –apunta así, por ejemplo, que la huella de Quiroga, a quien se dedica el libro, se reduce apenas a la técnica del oficio– a la vez que lo acerca a escritores de origen judío:

Más evidente me parece la influencia de [...] otros escritores de sensibilidad más acorde con la de Glusberg. Los escritores judíos, por ejemplo. [...]. Hablo de literatura judía porque autores como Israel Zangwill y André Spire [...] conservan, a pesar de la diferencia de lenguas una estrecha afinidad espiritual y son más asimilables a la tradición común de raza que a la idiomática: son tan hijos de su pueblo como los escritores en «idisch» (PALACIO, 1924, sp.)

Los argumentos expuestos por Palacio –que lo son en verdad de la no pertenencia de la obra a la literatura argentina– se revelan endebles no solo por lo difícil de fundamentar la existencia de “una malicia judía” (sin mencionar el trasfondo de racismo), sino porque su afirmación de que la lengua no es lo que liga a una tradición literaria se contradice con el propio cierre de su nota. Allí defiende tácitamente –y en tono acorde con la revista– el nacionalismo lingüístico al manifestar, en un pretendido elogio a Glusberg, la aversión hacia “la mezcla” idiomática del “escritor judío”:

Nunca en el caso del escritor judío el idioma originario llega a contaminar la pureza del adquirido como les sucede, por ejemplo, [...] a los escritores noveles de la Boca y Boedo, en cuyo lenguaje se siente como un tufo la influencia del

arraigado italiano paterno, formándose así un castellano “al pesto” que amenaza con asfixiarnos (PALACIO, 1924, sp.).

Esta aversión de Palacio hacia la “mezcla idiomática” no podría comprenderse si la lengua no fuera considerada base fundamental de la cultura y la tradición literaria. Además, es llamativo que no solo en el cuento central del libro al que se refiere el crítico, “Mate amargo”, se usen términos del “idioma originario”, sino que la “mezcla” es mayor que en los textos de esos años de los escritores modelos de Boedo. Por estos motivos es legítimo considerar que en el rechazo de integrar *La Levita gris* a la literatura argentina lo que está realmente en juego es su estatuto bilingüe y la defensa de la búsqueda de una nueva pertenencia que implica la negociación de perspectivas lingüístico-culturales.

A diferencia de Ernesto Palacio, el autor de “Mate amargo” afirmaba abiertamente su convencimiento de que la lengua y la cultura son indisociables. Así, cuando *Martín Fierro* organizó una encuesta sobre si existía una sensibilidad/mentalidad argentina y, en tal caso, cuáles eran sus rasgos, él declaraba en su respuesta: “No creo en la existencia de una sensibilidad argentina porque [...] no creo en la existencia de un idioma o dialecto argentino. En todo caso debemos hablar de una sensibilidad criolla o americana”(GLUSBERG, 1924b, sp.). Samuel Glusberg se identificaba a sí mismo inscripto en la cultura argentina en tanto parte de la cultura latinoamericana, concibiendo a ambas como culturas en formación cuyo desarrollo no podía darse si no en la dialéctica de negociación e interrelación de diferentes aportes para la construcción de una tradición literaria. Por eso afirmaba que “Rubén Darío, el poeta que más ha influenciado en nuestra poesía (mucho más que Hernández) era una argentino de Nicaragua” (GLUSBERG, 1924b, sp.). Probablemente él mismo se sintiera “un argentino de Kishinev” como años más tarde, al instalarse en Chile entre 1935 y 1973, debió sentirse “un chileno de argentina”.

Estas declaraciones de Samuel Glusberg en *Martín Fierro* así como el cuento que hemos examinado aquí, nos revelan un escritor consciente de que el lenguaje conlleva siempre una inscripción identitaria. De allí la meticulosidad y la significativa sistematicidad con que esculpe en “Mate amargo” el discurso de su narrador y el habla de sus personajes, inmersos en una trama que problematiza la construcción de una nueva pertenencia de los inmigrantes judíos en Argentina. Igualmente importante es advertir en la escritura de este autor una profunda y reflexiva convicción acerca de que el lazo entre lengua e identidad, lejos de sostenerse en míticos esencialismos, es un entramado surgido de la historia. De allí el mensaje que podemos leer en la biografía ficcional del protagonista Abraham Petacóvsky y en la trayectoria autoral de Samuel Glusberg en cuanto a que el

derecho a habitar una lengua no es dado de manera exclusiva y excluyente por el nacimiento en un medio lingüístico-cultural determinado, sino por las experiencias vividas y las múltiples negociaciones en la búsqueda incesante de renovadas pertenencias.

El análisis de “Mate amargo” nos ha permitido observar el caso de una narrativa que, surgida en un espacio intermedio, representa y explora esta problemática de la construcción de la pertenencia, poniendo en escena que el enriquecimiento de diversos puntos de vista étnico-culturales podrá surgir solo donde los procesos de aculturación y de atrincheramiento de gueto dejen lugar a la dialéctica de la integración negociada. El relato de Samuel Glusberg se erige contra toda idea simplificadora y purista de la cultura; en el mundo interno de esta historia no hay homogeneidad ni en la sociedad huésped ni en la comunidad diaspórica. Es esta representación –y esta defensa– de la heterogeneidad de las identidades sociales y culturales, así como la postulación literaria de la complejidad de su integración sin enunciados fatalistas acerca de su imposibilidad, lo que singulariza a “Mate Amargo” frente a otros discursos vinculados a la emigración en su contexto de producción. En este sentido, poner bajo el signo de la duda la pertenencia a la literatura argentina de escritores como Samuel Glusberg, sería repetir el temor hacia la heteroglosia que resuena en las páginas de *Martín Fierro* y en su búsqueda de un artificial unificado lenguaje literario nacional.

Referencias

- ANZALDUA, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- ASHCROFT, Bill et al. *The Empire Writes Back*. USA, Cornwall: Routledge, 2002 (1989).
- AVNI, Haim (1983). *Argentina y la historia de la inmigración judía 1810-1950*. Buenos Aires-Jerusalén: Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebrea de Jerusalén, AMIA, Comunidad de Buenos Aires, 1983.
- BAJTÍN, Mijaíl. Discourse in the Novel. En: HOLQUIST, Michael (Ed.). *The Dialogic Imagination: four Essays by Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BAJTÍN, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1991.
- BAL, Mieke. *Teoría de la narrativa*. Madrid: Cátedra, 1985.
- BROMLEY, Roger. *Narratives for a New Belonging. Diasporic Cultural Fictions*. Great Britain: Edinburgh University Press, 2000.
- FEIERSTEIN, Ricardo. *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Planeta, 1993.
- GIRONDO, Oliverio. “Manifiesto de Martín Fierro”. *Martín Fierro, periódico quincenal de arte y crítica libre*, Buenos Aires, año1, n°4, mayo 1924. Sp.
- GLUSBERG, Samuel. “Mate amargo”. En: *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño*. Buenos Aires: Babel, 1924a.

GLUSBERG, Samuel. “De Samuel Glusberg, escritor”. *Martín Fierro, periódico quincenal de arte y crítica libre*, Buenos Aires, año1, n°5-6, mayo-junio 1924b. Sp.

GLUSBERG, Samuel. *Entrevista con Samuel Glusberg*. Entrevistadoras: Ana De Weinstein, Mónica Sifrin y Susana Galak. Buenos Aires: Centro Marc Turkow-AMIA, 1987. Disponible en: <<http://collections.ushmm.org/search/catalog/irn42884>>. Acceso en: noviembre 2013.

HEINE, Heinrich. “Gedächtnisfeier”. En: *Romanzero*. Hamburgo: Hoffmann und Sampe, 1851.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette, 1985.

LUGONES, Leopoldo. *Odas seculares*. Buenos Aires: Pasco, 2000 (1910).

LVOVICH, Daniel. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Vergara, 2003.

MARTIN, Holly. “Code switching in US ethnic literature: multiple perspectives presented through multiple languages”. *Changing English*, v.12. n° 3, p. 403-415, diciembre 2005.

MIRELMAN, Víctor. *En busca de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Milá, 1988.

MIZRAJE, Gabriela. “Un talmudista entre evangelios: a propósito de Samuel Glusberg, “La Levita gris” y otros textos”. *Chasqui: revista de literatura latinoamericana*, Arizona, v. 39, n. 2, p. 114-132, noviembre 2010.

PALACIO, Ernesto. “La levita gris, por Samuel Glusberg”. *Martín Fierro, periódico quincenal de arte y crítica libre*, Buenos Aires, año1, n°7, julio 1924. Sp.

RUBIO MONTANER, Pilar. “La tercera persona desde la focalización interna: su equivalencia con la narración en primera persona”. *Epos: Revista de filología*, Madrid, n°7, p. 235-258, 1991.

SALAS, Horacio. “Estudio preliminar: El salto a la modernidad”. *Martín Fierro, periódico quincenal de arte y crítica libre*. Edición facsimilar. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 1995.

SEBRELI, Juan José. “La cuestión judía en la Argentina”. En: SEBRELI, Juan José (Comp.). *La cuestión judía en la Argentina*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973.

SENKMAN, Leonardo. *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Editorial Pardes, 1983.

SCHALLMAN, Lázaro. *Diccionario de hebraísmos y voces afines*. Buenos Aires: Editorial Israel, 1952.

¹ Transcribimos la forma *goi* por ser la utilizada por Glusberg. Según Lázaro Schallman, la forma ortográfica correspondiente es *goy*, palabra que significa, entre otras cosas, “pueblo” o “nación”, pero “emplease para designar genéricamente a toda persona no judía” (SCHALLMAN, 1952, p. 73). Por la misma razón, conservaremos más adelante la forma *kádish* en lugar de la correspondiente *cádish* (SCHALLMAN, 1952, p.48)

² Como señala Bromley, en los procesos de reconstrucción identitaria, el grado y los modos de la dialéctica de negociación y mantenimiento de rasgos culturales difieren en cada contexto (Bromley, 2000, pp. 9-10). Por ello, utilizaremos *integración negociada* para referir a una modalidad específica de hibridación cultural y no el más genérico de *identidades diaspóricas*, pues no todas las identidades en situación de diáspora se constituyen de este modo.

³ Se trata de la siguiente estrofa del poema *Gedächtnisfeier*: “Keine Messe wird man singen, / Keinen Kadosch wird man sagen, / Nichts gesagt und nichts gesungen/ Wird an meinen Sterbetagen” (HEINE, 1851, p. 184). “Ninguna misa será cantada/Ningún cádish será pronunciado/Nada dicho y nada cantado/En el día de mi muerte” (Traducción nuestra).

Profesora y Licenciada en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza allí un Doctorado sobre literatura judeoargentina, financiada por una beca de dicha institución. Asimismo, participa del seminario interno de la Cátedra Problemas de Literatura Latinoamericana A (UBA) y es miembro de los proyectos de investigación “Lingua e linguagem no Humanismo Hispânico” (UFPB) e “Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña” (UBA). Mail: melina.dimiro@gmail.com

Recebido em 29 de abril de 2015.

Aceito em 30 de maio de 2015.