

“Yosl Rakover habla a Dios”: historia de un falso apócrifo*

Malena Chinski

Universidad Nacional General Sarmiento- IDES/ CONICET.

Correo electrónico: malechinski@gmail.com

“Los historiadores (y, de un modo distinto, los poetas) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo.”¹

Introducción

La así llamada “literatura del Holocausto”, a diferencia de la temprana producción historiográfica relativa a la Segunda Guerra Mundial, ha concentrado la atención principalmente en las víctimas del exterminio. Afirma Ruth Wisse que la naturaleza de esta literatura durante y después de la guerra depende en gran medida del idioma y del contexto en que fue escrita, así como de la relación del autor con su lengua².

Además de la diversidad idiomática de esta producción, en cada período los hechos del horror son redescubiertos por un público diferente. En esta dirección, David Roskies periodizó el conjunto de la “literatura del Holocausto” según “fases literarias de la memoria pública”³. Para este autor, los

primeros diez años de posguerra fueron los más proteicos, ya que fue entonces cuando se desenterraron los escritos del tiempo de la guerra, se compilaron testimonios y se compusieron escritos de alta calidad literaria en una diversidad de estilos, géneros e idiomas. Afirma Roskies que el estudio sobre la literatura de este período apenas ha comenzado, y que la primera lengua para su estudio es el ídish⁴, ya que en esta lengua el tema nunca perdió su centralidad.

En el presente trabajo me propongo contribuir al conocimiento de la producción literaria en ídish de la inmediata posguerra a través de un estudio de caso. El objeto de esta exposición es la historia de la recepción de un texto de ficción de título “Yosl Rakover habla a Dios”, de Zvi Kolitz, publicado por primera vez en un diario ídish de Buenos Aires en 1946.

La particularidad de este texto radica, por un lado, en la enorme difusión que obtuvo a lo largo de más de cuatro décadas, en contraste con tantos otros textos que pasaron al “olvido”; por otro lado, en que reiteradamente fue leído –lo que explica en parte su popularidad–, como un auténtico testamento del gueto de Varsovia, y no como un escrito de ficción. En la historia de la recepción de “Yosl Rakover”, el texto original se convirtió en un apócrifo, hasta que su

* Una versión abreviada de este trabajo fue presentada en el Sexto Simposio Internacional de Narratología, 18-20 de julio de 2011, Biblioteca Nacional.

¹ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica Buenos Aires, 2010, p. 18.

² Cf. Ruth Wisse, *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, The Free Press, Nueva York/Londres/Toronto/Sydney/Singapur, 2000, pp. 191-236.

³ Cf. David Roskies, “What is Holocaust literature?”, en *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 21, Oxford University Press, Nueva York, 2005, pp. 157-213.

⁴ El ídish era la lengua vernácula de los judíos de algunas regiones de Europa central y oriental hasta el genocidio nazi, durante el cual fueron destruidos los principales centros del ídish, principalmente Polonia. Aproximadamente cinco millones de hablantes de ídish fueron asesinados, lo que significó un golpe fatal para el futuro del idioma.

carácter de ficción fue restituido, no sin reveses y polémicas.

La relevancia del caso para nosotros se debe a que, si bien existen algunos trabajos que han reconstruido parcialmente el recorrido del texto –y en estos nos apoyamos a los largo de la exposición–, el problema de la recepción en sí mismo no fue hasta ahora tematizado.

El enfoque metodológico de este trabajo se inspira en la obra de Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas*, una compilación de artículos redactados en distintas etapas de la trayectoria del historiador italiano a lo largo de los últimos veinticinco años. Si bien *El hilo y las huellas* es un conjunto de escritos originalmente independientes entre sí, en retrospectiva Ginzburg halló un nexo que los une, lo que aquí nos interesa especialmente:

Los griegos cuentan que Teseo recibió, como regalo de Ariadna, un hilo. Con ese hilo se orientó en el laberinto, encontró al Minotauro y le dio muerte. De las huellas que Teseo dejó al vagar por el laberinto, el mito no habla.

Lo que mantiene unidos los capítulos de este libro, dedicados a temas muy heterogéneos, es la relación entre el hilo – el hilo del relato, que nos ayuda a orientarnos en el laberinto de la realidad– y las huellas⁵.

Nuestro estudio de caso⁶ pretende contribuir a las relaciones entre lo verdadero, lo falso y lo ficticio. La exposición parte de una intriga⁷: ¿qué eventos y qué operaciones

⁵ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas*, op. cit., p. 9.

⁶ El caso se distingue para Ginzburg del mero ejemplo: “[...] De manera retrospectiva, me di cuenta de que la mayor parte de los temas que había afrontado no eran ilustraciones o ejemplos referidos a una norma preexistente, sino casos: historias en miniatura que, según la definición de André Jolles, plantean una pregunta sin aportar la respuesta, señalando una dificultad no resuelta” (*Idem*, p. 16).

⁷ La organización de la narración alrededor de una intriga es una de las características centrales del ensayo de Carlo Ginzburg *El queso y los gusanos*. Allí el autor reconstruye las ideas y creencias de un molinero de la región del Friuli llamado Domenico Scandella (Menocchio), condenado a muerte por la Inquisición a fin del siglo XVI, con el fin de extraer elementos de la religiosidad popular de la época. Se preguntaba Ginzburg aproximadamente: ¿cómo un molinero del siglo XVI llegó a concebir una cosmogonía tan sofisticada como lo hizo Menocchio? Cf. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* [1976],

de lectura llevaron a que “Yosl Rakover” fuera tomado como un auténtico testamento del gueto de Varsovia? Esta pregunta inaugura la reflexión sobre las resignificaciones del texto según los cambiantes universos de recepción. En los próximos apartados seguiremos las huellas que dejó el texto en su recorrido, formulando hipótesis que ayuden iluminar algunos rasgos de los lectores, traductores y editores, entre quienes circuló – y todavía circula – este texto.

[1] Publicación del original. Texto, autor contexto

El punto de partida de la historia es la publicación del texto que denominaremos “el original”, el día 25 de septiembre de 1946 en un diario judío en lengua ídich de Buenos Aires, *Di yidishe tsaytung*. El título original era “*Yosl Rakovers vendung tsu got*” [Alocución de Yosl Rakover a Dios], e iba acompañado del subtítulo “(*Dertseylung*)” [Relato], y del copete “*Spetsyel far «Di yidishe tsaytung»*” [Especial para el *El Diario Israelita*]. El nombre del autor tal como figuraba en el periódico era (según transliteración del ídich) Tsvi Kolits⁸.

El texto ocupaba (según nuestro cálculo) alrededor de tres páginas y media del diario en formato tabloide. Un párrafo separado del resto por una sangría mayor y una línea divisoria, daba inicio al texto, al modo de un epígrafe:

«Creo en el sol aun cuando no alumbrá;
creo en el amor aun cuando no lo siento;
creo en Dios aun cuando calla. »

(Inscripción encontrada en la ciudad de Colonia, Alemania, sobre el muro de un sótano en el que un grupo de judíos permaneció escondido durante toda la guerra)⁹.

Península, Barcelona, 2001.

⁸ El nombre del autor fuera del ámbito ídich fue popularizado como Zvi Kolitz, por lo cual adoptaré esta transliteración.

⁹ Las citas corresponden a la traducción directa del ídich al español de la edición argentina, con algunas revisiones propias. Cf. Zvi Kolitz, *Iosl Rákovér habla a Dios*, traducción de Eliahu Toker, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998. Los paréntesis del epígrafe fueron omitidos por Toker pero se encuentran en el original, razón por la cual los hemos restituido. La grafía del nombre “Yosl Rakover” se utilizará según las reglas de transliteración del ídich del Instituto YIVO.

Luego del epígrafe, el texto ya no presentaba divisiones. Sin embargo, si atendemos al contenido es posible distinguir una introducción:

En una de las ruinas del gueto de Varsovia, entre montículos de piedras y huesos humanos calcinados, metido en una pequeña botella tapada, se encontró el siguiente testamento escrito en las últimas horas de ese gueto por un judío llamado Yosl Rakover.
Varsovia, 28 de abril de 1943.

El subtítulo "relato" advertía al lector que estas líneas que acabamos de leer eran ficticias. El texto estaba presentado *como si fuera* un escrito hallado en las ruinas del gueto de Varsovia y estaba fechado en los días reales del levantamiento armado del gueto (19 de abril al 16 de mayo de 1943). El epígrafe reforzaba el tono veraz.

La fecha de publicación del original es especialmente significativa. Esos eran días de búsqueda y aparición de textos enterrados y escondidos en distintos lugares de Europa durante la guerra, especialmente en Polonia. Exactamente una semana antes, el 18 de septiembre de 1946, había sido hallada la primera parte del archivo clandestino de Emmanuel Ringelblum, "Oyneg shabes"¹⁰.

En el texto de Kolitz se distinguen dos partes de aproximadamente la misma longitud, construidas a partir de un destinatario hipotético diferente. A pesar del título del escrito que anunciaba una alocución a Dios, constatamos en la lectura que en la primera parte Yosl Rakover se dirige en un estilo indirecto a los hombres que habrían de hallar el escrito una vez finalizada la guerra, mientras que solo en la segunda parte se dirige a Dios, en un estilo directo e indirecto alternados. Reseñaré brevemente ambas partes.

En la primera parte, que podríamos denominar "Yosl Rakover habla a los hombres", el narrador se presenta a sí mismo y describe su situación en la "fortaleza" del gueto. Tras expresar el deseo de una muerte

rápida, manifiesta vergüenza por su pertenencia al género humano y amargamente declara la ignorancia del mundo en torno a la situación de los judíos. Luego, relata la tragedia de su familia: la huida por el bosque, en la cual mueren su esposa y el bebé y dos de sus hijos desaparecen, y la muerte de sus tres restantes hijos en el gueto de Varsovia. Rakover declara cambios en su relación con Dios pero no lo inculpa sino que interpreta el mal como ocultamiento de Dios. A continuación, dedica numerosas líneas a relatar un hecho de venganza de los judíos del gueto contra un grupo de nazis, relato que concluye en una apología de la venganza. Rakover no duda en defender al Dios judío, "Dios de venganza", frente al Dios de las naciones europeas. Luego anunciará sus planes: derramar bencina sobre sí mismo, guardar en la botella vacía el texto y arrojar las dos botellas restantes sobre sus enemigos. Tras relatar episodios de la rebelión, entre los cuales el centro es la muerte de un niño, reconoce la derrota y anuncia su alocución a Dios.

En la segunda parte, que podríamos propiamente denominar "Yosl Rakover habla a Dios", el narrador reflexiona acerca del significado de ser judío y declara su orgullo, su fe y amor a Dios y a la Torá. Sin embargo, se atreve asimismo a cuestionar y desafiar a Dios, y defiende a quienes abandonaron la fe en esas circunstancias. Tras reflexionar acerca del significado de los crímenes de los cuales es testigo, afirma su confianza en el castigo al mal. Pide a Dios castigo especialmente para los cómplices por silenciamiento, cuyo crimen considera aun más grave que el de los mismos asesinos. Finalmente, Rakover describe los últimos momentos del gueto y realiza un balance de su propia vida, y a modo de cierre, reafirma su fe y pronuncia la plegaria correspondiente a los momentos previos a la propia muerte, el "*Shema Israel*".

Dediquemos ahora unos párrafos a la trayectoria del autor para contextualizar el momento de producción "Yosl Rakover"¹¹. Zvi

¹⁰ Véase Samuel Kassow, *Who Will Write Our History? Rediscovering a Hidden Archive from the Warsaw Ghetto*, Vintage Books, Nueva York, 2007.

¹¹ Véase Berl Kagan, *Leksikon fun yidish shraybers*, S/E, Nueva York, 1986, col. 472 y Paul Badde, "Zvi Kolitz", en Zvi Kolitz, *Yosl Rákovar habla a Dios*, op. cit., pp. 29-76.

Kolitz nació en Vishei, Lituania en 1916. Su padre era rabino y Kolitz recibió una formación judía tradicional en su pueblo de origen. En 1937 emigró con la madre y los hermanos a Italia, donde estudió en la universidad de Florencia. La familia emigró a Palestina, dejando a Kolitz, quien emigró allí en 1940.

En Palestina Kolitz ingresó en el movimiento sionista revisionista de Zeev Jabotinsky¹² y en el grupo antibritánico Irgun¹³. Estuvo dos veces preso en cárceles británicas. En 1942 los miembros del movimiento de Jabotinsky se incorporaron al ejército británico y Kolitz, ya excarcelado, entró en servicio. Hasta el fin de la guerra recorrió El Cairo, Palestina y todo el cercano oriente, reclutando soldados judíos para las tropas inglesas. Trabajó como periodista y publicó cuentos en hebreo. Al final de la guerra, Kolitz se encontraba en una cárcel británica; al ser liberado, retomó sus viajes con una doble misión: como representante oficial del movimiento de Jabotinsky y como agente secreto del Irgun.

En este punto entra en la historia nuestro texto. En 1946, a la edad de treinta años, Kolitz participó como enviado de Palestina en el Congreso Sionista Mundial en Basilea, y luego viajó a Buenos Aires, adonde habría llegado en un avión militar británico¹⁴. No queda clara la misión de Kolitz en Buenos Aires. Probablemente, en tanto representante del Movimiento Revisionista, buscaba apoyo en la comunidad judía de Buenos Aires para el futuro Estado de Israel¹⁵. Mordechai Stoliar, editor del diario *Di yidishe tsaytung* (En español "El Diario Israelita"), le ofreció escribir algo para la edición especial dedicada a Yom Kipur (día de

la expiación). Kolitz redacta en Buenos Aires "Yosl Rakovers vendung tsu got" ("Alocución de Yosl Rakover a Dios").

El texto de Kolitz se publicó el 25 de septiembre de 1946, compartiendo la página con una noticia internacional titulada "Der groyser gerangel fun kanader" [La gran disputa de los canadienses]. Este hecho no debe sorprendernos. La ampliamente denominada "literatura del Holocausto" comprende tanto los documentos auténticos como los textos de ficción, y en la etapa de la temprana posguerra estos textos coexistían con las noticias cotidianas en la prensa ídich del mundo.

En un contexto de proliferación de esta literatura dentro del ámbito judío y particularmente el ámbito ídich-hablante, la vía para que una obra se destacara era la ficción. Afirma Roskies que la norma entre los lectores de la época era la preferencia por la novela documental sobre el "Holocausto", por sobre los documentos reales rescatados. Escritores y periodistas en los años cuarenta y cincuenta comprendieron esto y adoptaban técnicas literarias. En este sentido, "Yosl Rakover" es un texto típico de su época.

[2] Inicio de un peregrinaje: intervenciones, "falsificación" y polémicas

En 1954 llegó desde Argentina a la revista literaria *Di goldene keyt* de Tel Aviv, dirigida por el poeta y ex partisano Abraham Sutzkever, un supuesto "testamento del gueto de Varsovia" dactilografiado. En esta copia se omitía el título, el subtítulo, el epígrafe y el nombre del autor. Renombrado "Yosl Rakover redt tsu got" [Yosl Rakover habla a Dios], fue publicado como un auténtico documento del gueto de Varsovia, con algunas "mejoras estilísticas", lo que era una práctica usual de Sutzkever y de la época en general -sin embargo, podría ser que algunas de las modificaciones provinieran de la copia anónima enviada de Buenos Aires. Jacob Glatstein y otros escritores alabaron el texto, doblemente intervenido¹⁶.

Paralelamente, otra intervención sobre

¹² La Unión de Sionistas Revisionistas, liderada por Zeev Jabotinsky, era el partido opositor al laborista Mapai, encabezado por David Ben-Gurión, en la época del Mandato Británico. El movimiento apoyó la inmigración ilegal de judíos a Palestina durante la Segunda Guerra Mundial.

¹³ El Irgun Zvai Leumi (Organización Militar Nacional) era un grupo terrorista anti-británico financiado por los revisionistas, conocido también como Etzel.

¹⁴ Badde no cita ninguna fuente que corrobore esta información. La llegada de Kolitz a Buenos Aires en avión militar habría sido relatada a Badde por el mismo Kolitz.

¹⁵ Cf. Zvi Kolitz, "«Yossel Rakover's Appeal to God», a new translation with afterword by Jeffrey V. Mallow and Frans Jozef van Beeck", *Cross Currents*, otoño 1994, p. 373.

¹⁶ El texto fue publicado en *Di goldene keyt* 18, 1954, pp. 102-110.

el texto de Kolitz había sido realizada en el proceso de traducción del texto al inglés. Un año después de la publicación en *Di yidische tsaytung*, había aparecido una versión expurgada en una colección de ensayos e historias de Kolitz, *A Tiger Beneath the Skin: Stories and Parables of the Years of Death*¹⁷. Según informan Mallow y van Beeck, el traductor al inglés Shmuel Katz había editado el texto sin el conocimiento de Kolitz, adaptando expresiones judías para que fueran comprensibles a un lector cristiano, omitiendo diez pasajes que podían resultar ofensivos para los cristianos o bien "indigestos" para un judío no ortodoxo¹⁸. Este proceso de "traducción poco ortodoxa", valga la polisemia de esta expresión, es un problema que aqueja a la literatura ídich moderna desde sus inicios, signo de lo cual es la escasez de ediciones críticas existentes.

Pero volvamos a Tel Aviv, el año 1954. Tras la publicación del texto en *Di goldene keyt*, el historiador y ex combatiente del gueto de Varsovia, Michel Borwicz, se manifestó decepcionado por la falta de explicación de Sutzkever en cuanto al origen del manuscrito y se entregó a la tarea de denunciar las múltiples imprecisiones históricas y los ornamentos literarios del texto. Borwicz declara que "Yosl Rakover" es una falsificación en un artículo publicado en una revista literaria de París, bajo el título: "Der apokrif u.n. 'Yosl Rakover redt tsu got'" ["El apócrifo de nombre "Yosl Rakover habla a Dios"]. A su vez, Borwicz expresó su descontento hacia los lectores, quienes se habían mostrado, en su opinión, incapaces de distinguir la literatura del Holocausto de la literatura sobre el Holocausto¹⁹.

En ese momento Kolitz residía en Nueva York, donde se dedicó a la cinematografía, publicó varios libros, produjo espectáculos, y fue columnista regular para los periódicos *Der algemeiner zhurnal* (en

ídich) y *The Jewish Week*, y se desempeñó como profesor en la Yeshiva University. Kolitz se enteró en Estados Unidos que en Israel se estaba discutiendo sobre la autenticidad del discurso de Yosl Rakover y se mostró sorprendido, ya él que no habría ocultado nunca su nombre²⁰. En efecto, su identidad salió a la luz incluso antes que el artículo de Borwicz se publicara. Sin embargo, el público protestó contra las denuncias de "falsificación", defendiendo la autenticidad del "testamento" de Rakover.

Cuando la autoría de Kolitz se conoció, Sutzkever publicó en la columna de Glatstein del periódico sionista laborista *Yidische kemfer* una explicación, en la cual afirmaba haber mostrado el manuscrito a los escritores expertos Nachman Blumental y Rachel Auerbach, quienes habrían respondido por su autenticidad²¹.

Algunos elementos de la historia hasta este punto llaman la atención; en primer lugar, el hecho de que la intervención de un lector anónimo haya podido desencadenar una polémica que provocó furor en las comunidades de habla ídich de tres continentes. ¿Por qué una revista literaria de prestigio de Tel Aviv publicaría un texto enviado anónimamente desde Buenos Aires?

Visto desde otro ángulo, el caso ilustra el dinamismo del campo intelectual y editorial ídich de la época, de carácter transnacional, así como el contacto directo entre editores, autores y lectores, y el lugar de Buenos Aires como centro de producción y circulación de la letra ídich en la temprana posguerra²².

²⁰ Según relató Kolitz a Badde (Cf. Paul Badde, "Zvi Kolitz", *op. cit.*, p. 58).

²¹ An oyfklörung fun A. Sutskever" ("Una aclaración de A. Sutzkever"), *Yidische kemfer*, 13 de febrero de 1955 (citado por David Roskies, "What is Holocaust Literature?", *op. cit.*).

²² Sobre el lugar de Buenos Aires en el campo editorial ídich de posguerra, véase Alejandro Dujovne, "Buenos Aires en la geografía de la diáspora judía. Una aproximación desde la producción y circulación de libros entre 1900 y 1980", ponencia presentada en las jornadas "Comunidades locales, relaciones transnacionales", IDES, Buenos Aires, 12 de mayo 2009. Sobre la publicación de libros de memoria relacionados con el "Holocausto" en Buenos Aires, véase Malena Chinski, "Un catálogo en memoria del judaísmo polaco. La colección *Dos poylishe yidntum*, Buenos Aires, 1946-1966", en Alejandro Dujovne et. al. (comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina*,

¹⁷ Zvi Kolitz, *A Tiger Beneath the Skin: Stories and Parables of the Years of Death*, Creative Age Press, Nueva York, 1947.

¹⁸ Cf. posfacio de los traductores en Zvi Kolitz, "Yossel Rakover's Appeal to God", *op. cit.*, p. 374.

¹⁹ *Almanakh*, París, 1955, pp. 193-203 (citado por Roskies, David en "What is Holocaust literature?", *op. cit.*). La polémica en la prensa ídich es detallada por Roskies en p. 180.

Por otro lado, observamos a través del caso cierta disposición o inclinación, tanto de parte de los lectores como de los escritores, a tomar por verdadero el texto. Sutzkever no parece haberse preocupado mucho por verificar la autenticidad del texto – precisamente Sutzkever, quien había integrado las tareas de rescate de documentos en Vilna durante la ocupación nazi y en la era soviética, por lo cual estaba especialmente familiarizado con toda clase de material de archivo²³. El hecho persiste como una incógnita. A modo de hipótesis podemos afirmar que una vez que salió a la luz la identidad de Kolitz, ya se había desencadenado un proceso de sacralización del texto y no había lugar para dar marcha atrás.

¿Dónde radica la diferencia entre un testamento auténtico y uno ficticio? ¿Acaso el solo hecho de omitir el nombre del autor y determinados paratextos sería suficiente como para que uno y otro se confundan? Esto sucedió a Sutzkever, a Glatstein y a los lectores, pero no a Borwicz. Fue precisamente un historiador quien se ocupó de -retomando nuestro epígrafe de Ginzburg - “desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio”.

En el primer ensayo de *El hilo y las huellas*, Ginzburg reflexiona sobre los efectos de verdad del texto. Hay elementos textuales y extratextuales que contribuyen a comunicar un “efecto de verdad”. La Antigüedad se caracterizaría por el recurso a la *ekphrasis* [descripción] con vistas a la *enargeia* [vividez], mientras que la Modernidad recurriría a las citas, notas y signos para lograr este efecto²⁴. Retomando estos conceptos, podríamos pensar que “Yosl Rakover” es un texto que invita a la evocación, un texto en el que la *enargeia* triunfa por sobre la prueba documental. Y lo hace en el lugar y el momento justos.

¿Qué pasaba con los lectores? Esta historia nos podría llevar a conjeturar que en los años en que tuvo lugar la polémica, la “comunidad” de lectores de la prensa ídish no

se preocupaba por la autenticidad o no de los textos en sentido estricto, sino de la “verdad” en otro sentido, que estos de algún modo transmitían. El texto de Z. Kolitz construye “una memoria veraz a partir de la ficción”²⁵.

¿Cómo se construye la memoria o los sentidos del pasado²⁶ en este período? Según afirma Roskies, la memoria del período está atravesada por credos, arquetipo y mitos, y está mediada por la ficción. Los textos más populares eran precisamente los que reclamaban autenticidad pero desafiaban el análisis histórico. Lo que tenía en común “Yosl Rakover” con otros textos populares, al decir de Roskies, es que promovía la fe en el futuro al subrayar la lucha del pueblo judío en el gueto de Varsovia²⁷.

Pero podemos dar un paso más arriesgado en esta reflexión. Si bien los lectores celebraban la ficción, este caso demuestra que lo ficticio y lo verdadero, en el sentido de lo auténtico, estaban delimitados. Cuando estos parámetros se confundieron, irrumpió la idea de lo falso, y eso desencadenó el conflicto. La ficción era un recurso valioso para afirmar el pasado y construir una memoria; lo falso, una peligrosa amenaza. Quienes sobrevivieron dieron testimonio de vivencias y hechos por momentos inverosímiles ante quienes no fueron testigos, y la circulación de relatos falsos podía haberse convertido en fuente de sospecha sobre la totalidad de los testimonios.

El alegato de Borwicz apareció el mismo año que la traducción del texto al alemán y al francés. Pero en enero de 1955 se difunde el texto como “documento hallado” en Radio Freies Berlin, en la traducción alemana de David Kohan y Anna María Jokl. Dos meses más tarde aparece en versión francesa en el periódico sionista *La Terre Retrouvée* de París, en la traducción de Arnold Mandel. En ambos casos, la identidad del autor permanecía desconocida, aunque la nota editorial de la edición francesa atribuía

Lumiere, Buenos Aires, 2011, pp. 213-238.

²³ Cf. David Fishman, *The Rise of Modern Yiddish Culture*, Pittsburgh, University of Pittsburg Press, 2005, pp. 139-153.

²⁴ Carlo Ginzburg, “Descripción y cita”, en *El hilo y las huellas*, op. cit., pp. 19-54.

²⁵ Rabinovich, Silvana, “Narrar la memoria: un ejercicio de ficción veraz”, en *Memorias del coloquio sobre humanismo en el pensamiento judío de la Universidad Iberoamericana de México*, 2002, p. 6.

²⁶ Tomo la noción de memoria de Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2002, p. 37.

²⁷ David Roskies, “What is Holocaust literature?”, op. cit., p. 181.

el texto a un autor anónimo, hecho que indica que los editores reconocieron al menos en el texto una ficción.

El texto obtuvo gran repercusión; en Alemania provocó los elogios de Thomas Mann y en Francia fue anunciado por el filósofo Emmanuel Levinas en una alocución transmitida por la radio francesa Ecoute Israël en abril de 1955. La alocución de Levinas adquirió notoriedad a partir de la publicación en 1963 en una antología de ensayos del autor sobre temas de judaísmo, *Difficile liberté*. El escrito sobre "Yosl Rakover" se publicó bajo el título "Amar a la Torá más que a Dios"²⁸. Tras la publicación del texto de Levinas en 1963, Occidente ya no volverá a leer "Yosl Rakover" de la misma manera.

[3] Emmanuel Levinas y el surgimiento de una lectura paradigmática

Es importante analizar en detalle cómo leyó Levinas a Kolitz para poder aprehender los senderos de la recepción del texto de Kolitz en occidente hasta hoy. Para abordar esta cuestión, aplicaremos una metodología que Ginzburg ha llamado "perspectiva bifocal", con el fin de tomar en cuenta tanto al texto como al lector²⁹.

Emmanuel Levinas³⁰ nació en Kovno, Lituania, en 1906. Su infancia transcurrió en el ambiente cultural de las comunidades judías intelectualizadas de Lituania. Tras licenciarse en Filosofía en Estrasburgo, realizó una estadía universitaria en Friburgo, donde fue discípulo de Husserl y Heidegger. Luego se radicó en París.

Los primeros años de la trayectoria filosófica de Levinas están marcados por la fenomenología, que él se ocupó de difundir

en Francia. Pero en 1933 se produce un quiebre en la vida y la obra de Levinas, caracterizado por un retorno a las fuentes judías y una mayor participación en la actividad institucional comunitaria. En esos años publica su primera serie de escritos relacionados con el judaísmo. Entre 1940 y 1945 Levinas es prisionero de guerra, salvándose de la deportación. Su mujer y su hija también quedan a resguardo, gracias al refugio brindado por sus amigos y más tarde por un convento. En cambio, su familia en Lituania fue exterminada por los nazis.

En la posguerra, Levinas profundiza su ruptura con el heideggerianismo y el acercamiento a las fuentes judías, particularmente el Talmud. En sus escritos de la década del treinta y cuarenta que preceden a "Amar a la Torá más que a Dios", Levinas transmite un "ahogo" ante lo que denomina "la totalidad", de la cual busca evadirse³¹. Desde sus primeros escritos, Levinas había discutido la idea de totalidad, a la que consideraba epicentro de la filosofía occidental. A partir de 1947 la posibilidad de la evasión aparecerá ligada en el pensamiento de Levinas al encuentro con el otro, quien produce una fisura en el régimen de la presencia propio de la asimilación totalizante. En 1961 Levinas publica su obra paradigmática de madurez, *Totalidad e infinito*. En 1963 publica el libro *Difícil libertad*, en el cual se publica el ensayo sobre el texto de Kolitz.

¿En qué instancia de la trayectoria de Levinas situamos "Amar a la Torá más que a Dios"? Levinas escribe el artículo en 1955, a la edad de cincuenta años, para la mencionada alocución radial en Ecoute Israël, en la cual presentó el texto de Kolitz a una audiencia judía. Como hemos visto, el texto precede a la redacción de *Totalidad e infinito*, que Levinas publicaría seis años más tarde. En esta etapa de su pensamiento, el filósofo se encuentra en la búsqueda de una salida de la omnipresencia de la totalidad.

Habiendo presentado a Emmanuel Levinas en tanto autor, podemos pasar a analizar su posición como lector ante el

²⁸ Este libro está incluido de forma completa en la edición en español *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, traducción de Manuel Mauer, Lilmód, Buenos Aires, 2008.

²⁹ Cf. Carlo Ginzburg, "Tolerancia y comercio. Auerbach lee a Voltaire", en *El hilo y las huellas, op. cit.*, pp. 159-196.

³⁰ Cf. Manuel Mauer, "Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas", en Emmanuel Levinas, *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo, op. cit.*, pp. 13-36.

³¹ Entre las obras de este período debemos mencionar *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947), *El tiempo y el otro* (1947).

escrito de Kolitz, a fin de vislumbrar el encuentro entre texto y lector, desde una perspectiva bifocal. Levinas comienza su alocución con un diagnóstico pesimista acerca de la situación de los estudios judíos en la posguerra en Europa, como resultado de un proceso de larga data, en el cual el judaísmo se habría alejado de las fuentes: "Entre las publicaciones recientes dedicadas al judaísmo en Occidente, abundan los textos bellos. Es fácil tener talento en Europa. En cambio los textos verdaderos son escasos"³².

¿A qué refiere Levinas como "textos verdaderos"? Evidentemente, no se trata aquí de verdad fáctica sino de verdad de otra índole. Levinas caracteriza al texto de Kolitz como "hermoso y verdadero, verdadero como sólo la ficción puede serlo"³³. La verdad del texto radica en que aporta "una ciencia judía, públicamente disimulada pero consistente, y traduce una experiencia de la vida espiritual profunda y auténtica"³⁴.

Como los lectores de la prensa ídich, y en su calidad de sobreviviente del genocidio europeo, Levinas toma en serio la ficción: "Ficción literaria, por cierto; pero ficción donde cada una de nuestras vidas de sobrevivientes se reconoce vertiginosamente"³⁵. En efecto, la ficción era un recurso legítimo para construir una memoria en la posguerra. Como ya hemos mencionado, las memorias judías del período están mediadas por la ficción.

Sin embargo, tras alabar al texto en tanto ficción, Levinas despliega una lectura en la cual hará explícitamente abstracción de los elementos narrativos del testamento de Rakover, así como de los aspectos trágicos del texto, para atender exclusivamente al aspecto filosófico, a la "ciencia judía" presente en el texto, esa ciencia cuya escasez lamentaba al comienzo:

No vamos a contar todo esto, aun cuando el mundo no haya aprendido nada y haya olvidado todo. Nos rehusamos a ofrecer como espectáculo la Pasión de las Pasiones y a obtener alguna vanagloria de escritores o de escenógrafos a partir de aquellos gritos inhumanos que resuenan y

repercuten, inextinguibles, a través de los tiempos. Escuchemos tan sólo el pensamiento que allí se articula³⁶.

La estrategia de lectura de Levinas nos remite a la tensión entre ciencia y pasión, presente en la concepción del judaísmo defendida por el filósofo: un judaísmo consciente y racional. En uno de sus escritos anteriores Levinas declara su visión del judaísmo: "¡La pasión que desconfía de su *pathos*, convirtiéndose y reconvirtiéndose en conciencia! La pertenencia al judaísmo supone un rito y una ciencia. La justicia es imposible para el ignorante. El judaísmo es una conciencia extrema"³⁷. En resumen, la lectura de "Yosl Rakover" constituye una ocasión filosófica para Levinas, quien aleja así su interpretación de las lecturas que hubiera hecho un lector de la prensa ídich.

El eje de la interpretación levinasiana del texto radica en la concepción de Dios que el filósofo "encuentra" plasmada en el escrito de Kolitz. El personaje de Kolitz interpretaba el mal que le tocaba vivir, a partir del concepto de ocultamiento de Dios, proveniente de la mística judía³⁸, cuando afirmaba que "ahora no se trata de un castigo por pecados cometidos, sino que está teniendo lugar en el mundo algo muy distinto: este es un tiempo de ocultamiento del Rostro Divino"³⁹. Levinas, quien no manifiesta especial simpatía por el movimiento jasídico ni la mística, interpretará el concepto de ocultamiento de Dios a partir de la filosofía, y más específicamente de la ética judía⁴⁰.

³⁶ *Idem*, p. 206.

³⁷ Emmanuel Levinas, "Ética y espíritu" [Publicado en revista Evidence, 1952, n° 27], en Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, op. cit., p. 48.

³⁸ "El místico procura confirmar la presencia viva de Dios, el Dios de la Biblia, el Dios bueno, sabio, justo y misericordioso, encarnación de todos los demás atributos positivos. Pero al mismo tiempo, no está dispuesto a renunciar a la idea del Dios oculto, que permanece eternamente incognoscible en las profundidades de su propio Ser..." (Gershom, Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 24).

³⁹ Zvi Kolitz, *Iosl, Rakover habla a Dios*, op. cit., p. 14.

⁴⁰ "El misticismo y la cábala solo tienen derecho de ciudadanía en el alma judía en la medida en que ella está colmada de ciencia talmúdica. Ciencia talmúdica: despliegue del orden ético hasta la salvación del alma individual" (Emmanuel Levinas, "Ética y espíritu", en *Difícil libertad*, op. cit., p. 48).

³² Emmanuel Levinas, "Amar a la Torá más que a Dios", en *Difícil libertad*, op. cit., p. 205.

³³ *Idem*, p. 205.

³⁴ *Idem*, p. 205.

³⁵ *Idem*, p. 206.

El ocultamiento de Dios es para Levinas una instancia que acontece en la vida del individuo, en la cual este es interpelado por Dios a partir de una ausencia:

Esta afirmación según la cual Dios oculta su rostro no es, a nuestro entender, una abstracción de teólogo ni una imagen de poeta. Se trata de la hora en la que el individuo justo no encuentra ningún recurso exterior, en el que ninguna institución lo protege, en el que el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil también le está vedado, es el instante en el que el individuo sólo puede triunfar en su conciencia, es decir, necesariamente, en el sufrimiento. Sentido específicamente judío del sufrimiento que nunca adquiere el valor de una expiación mística por los pecados del mundo. La posición de las víctimas en un mundo en desorden, es decir, en un mundo donde el bien no llega a triunfar, es el sufrimiento. Revela un Dios que, renunciando a toda compasión, apela a la plena madurez del hombre íntegramente responsable⁴¹.

Sin negar la interpretación rakoveriana del mal, exculpatoria de Dios, Levinas introduce aquí su propia teoría de la responsabilidad moral. A la luz de la obra posterior de Levinas, esta lectura adquiere nuevas connotaciones. Podríamos considerar que el párrafo citado anticipa las argumentaciones de *Totalidad e infinito*. Allí, la respuesta al problema de la totalidad, en la que la otredad resulta asimilada, radica en el concepto de "rostro": "El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro"⁴².

El concepto levinasiano de rostro nos habla del modo de manifestarse de Dios, del Otro, desde la ausencia, apelando así a la responsabilidad del hombre. La conexión entre el rostro y la responsabilidad, central en *Totalidad e infinito*, se vislumbra en "Amar a la Torá más que a Dios"⁴³. El rostro,

en su ocultamiento, se manifiesta y a través de su llamada convoca a la responsabilidad. La idea de ocultamiento de Dios planteada por Kolitz es reinterpretada por Levinas como una metáfora que ayuda a comprender la esencia del judaísmo: "la relación entre Dios y el hombre no es una comunión sentimental en el amor de un Dios encarnado, sino una relación entre espíritus por medio de una enseñanza, la enseñanza de la Torá"⁴⁴.

En esta concepción intelectualizada del judaísmo, la relación con Dios no se caracteriza por la inmediatez ni el sentimentalismo -los cuales conllevan para Levinas un modo de alienación-, sino que la relación tiene lugar en el ejercicio de la justicia, marcado por la Ley de la Torá. Esta relación mediada por la razón y la Torá es la que distingue al judaísmo de otras religiones.

Pero Levinas da un paso más, y de esta concepción de Dios extrae consecuencias que exceden al judaísmo y resultan válidas para toda la humanidad. El Dios oculto exige del *ser humano* hacerse adulto, lo que implica hacerse moralmente responsable: "Ocultar el rostro para exigir todo del hombre -de un modo sobrehumano-, haber creado un hombre capaz de responder, de encarar a su Dios como acreedor y no siempre como deudor, ¡qué grandeza verdaderamente divina!"⁴⁵. En el sistema filosófico de Levinas, es la inconmensurable exigencia que recae sobre el ser humano tras la constatación del ocultamiento del Dios, la que le permite a su vez encarar a Dios y exigir su desvelamiento tras haber reconocido al Dios velado.

Si recapitulamos lo expuesto hasta aquí, en el recorrido que comenzó con el personaje de Yosl Rakover en las ruinas del gueto de Varsovia, que increpaba al "Dios de la Venganza", hemos llegado al concepto de

⁴¹ Emmanuel Levinas, "Amar a la Torá más que a Dios", *op. cit.*, pp. 206-207.

⁴² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 74.

⁴³ Así lo reformulará Levinas en 1961: "La presencia de rostro -lo infinito del Otro - es indigencia, presencia del

tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es, no solo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no solo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética" (Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, *op. cit.*, p. 226).

⁴⁴ Emmanuel Levinas, "Amar a la Torá más que a Dios", *op. cit.*, p. 207.

⁴⁵ *Idem*, p. 208.

un Dios que apela a la humanidad en el hombre. El judaísmo (según Levinas) derivaría así en un humanismo:

Llegados a este punto, nos encontramos tan alejados de la comunión cálida y casi sensible con lo Divino como del orgullo desesperado del hombre ateo. **iHumanismo integral y austero**, ligado a una difícil adoración! ¡E, inversamente, adoración coincidente con la exaltación del hombre! ¡Un Dios personal, un Dios único, no es algo que se revela como una imagen en una cámara oscura! El texto que acabamos de comentar muestra cómo **la ética y el orden de los principios** instauran una relación personal digna de ese nombre. Amar la Torá aún más que a Dios es, precisamente, acceder a un Dios personal contra el cual uno puede rebelarse, es decir, por el cual uno puede morir⁴⁶.

El judaísmo es para Levinas equivalente a humanismo, ya que desde la concepción del Dios oculto, al postular la mediación de la razón, de la Torá y sus principios éticos, el judaísmo defiende al hombre como existencia separada respecto de cualquier fuerza totalizante. Para Levinas, la religión de Israel tiene un sentido universal porque se dirige con su mensaje a la humanidad en su conjunto⁴⁷. Así lo expresó con otras palabras el filósofo en el artículo "Judaísmo" que redactó para *Encyclopaedia Universalis*: "El traumatismo de mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma –aquello que me acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra-"⁴⁸.

Resulta sorprendente la riqueza que el texto de Kolitz presentó a Levinas. Evidentemente, el autor-lector encontró allí plasmadas algunas ideas que inspiraron y acompañaron el devenir de sus ideas filosóficas. A partir de la lectura de "Amar a la Torá más que a Dios" podríamos casi pensar que Yosl Rakover era un "levinasiano" *avant la lettre*.

Pero la lectura de Levinas, como toda

lectura, lleva la marca de su tiempo y de su historia como lector. Hemos podido apreciar el proceso a través del cual el lector deviene autor en su lectura. Teniendo en cuenta su origen lituano ilustrado, no es de sorprender que la visión del judaísmo de Levinas no coincidiera con la de Kolitz. Resulta casi escandaloso comprobar cómo Levinas ha superpuesto su voz humanista a las palabras de Rakover:

Nunca imaginé que la muerte de personas, aunque fuesen enemigos, y enemigos como éstos, pudiera alegrarme tanto. Algún necio humanista podrá decir lo que quiera, pero la venganza sigue siendo el último recurso de lucha y la mayor satisfacción espiritual de los oprimidos⁴⁹.

Este contraste nos toma por sorpresa, y esto se debe a que no hemos tenido en cuenta un elemento importante de la lectura levinasiana: aquello que omite. Levinas menciona muy brevemente las referencias de Rakover a la venganza, minimizando su importancia; sin embargo, este es uno de los temas recurrentes de la literatura ídich cuando se publica el texto de Kolitz en 1946.

Esta omisión se comprende con relativa facilidad: el tópico de la venganza ya no tiene actualidad a mediados de la década del cincuenta, pero por sobre todo, no cumple ninguna función en la concepción universalista del judaísmo que intenta defender Levinas. Evidentemente, la alegría por la muerte del enemigo –coyuntural y asociada a un contexto en que la destrucción de los judíos europeos era un hecho reciente-, no tiene lugar en un sistema filosófico en el cual el judaísmo es exaltado por sus principios éticos.

Lo que resulta notorio es que a partir de la publicación de "Amar a la Torá más que a Dios", Levinas será erigido como intérprete del texto en occidente. ¿En qué sentido esto es así? En que el texto de Kolitz –de difícil comprensión para un lector actual por el entramado de sentido del universo ídich de posguerra que conlleva-, quedó asociado en el imaginario occidental al ensayo de Levinas, al punto de que es muy frecuente la publicación conjunta de ambos textos en una misma edición.

⁴⁶ *Idem*, p. 209, subrayado nuestro.

⁴⁷ Cf. Manuel Mauer, "Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas", *op. cit.*, pp. 33.

⁴⁸ Emmanuel Levinas, "Judaísmo", en *Difícil libertad*, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ Zvi Kolitz, *Iosl Rákovér habla a Dios*, *op. cit.*, p. 15.

El asunto excede al caso, y permite iluminar un proceso sutil por el cual la "memoria combativa" de Kolitz y tantos otros fue olvidada y sus denuncias por silenciamiento omitidas. Sin desmerecer las nuevas lecturas que contribuyen a devolver el texto a los lectores contemporáneos, estas manifestaciones irreverentes como las de Zvi Kolitz en 1946 deben ser recuperadas para poder reconstruir la historia de las memorias judías tempranas, aunque esto amenace la "santidad" de las víctimas.

[4] Los caminos del mito

Retomemos el hilo de las ediciones del texto. En 1956 se publica el texto en alemán con el nombre real del autor en *Neue Deutsche Hefte*⁵⁰. Sin embargo la confusión persiste, y en 1965 el texto aparece por primera vez en versión hebrea en Jerusalén, como un "testamento", en *Ani Ma'amin*⁵¹. Kolitz hace una desmentida, como en ocasiones anteriores, y es desoído.

En 1968 Albert Friedlander vuelve a editar el texto en inglés y lo incluye en la antología *Out of the Whirlwind: A Reader of Holocaust Literature*⁵², en la cual se identificaba a Rakover con una persona real, cuyo destino habría sido conocido por Kolitz. En este punto Kolitz como persona empírica ha perdido el poder no solo sobre su texto, sino sobre la misma figura de Kolitz – autor. Texto y autor son reinventados por los editores, traductores y lectores.

Mallow y van Beeck sostienen que la historia de Kolitz coexiste en dos tradiciones textuales, una en inglés, derivada de *Tiger Beneath the Skin*, y una en alemán, francés y hebreo moderno, derivada de la versión en ídish de *Di goldene keyt*. En ambas tradiciones el texto está, sin embargo, incompleto⁵³.

En esta diversidad de versiones, autonomizado respecto del autor, el texto

recorre caminos insospechados. A mediados de los setenta se convierte en el documento fundacional de un movimiento radical de colonos en Israel. En distintos lugares del mundo pasa a integrar libros de oraciones, en carácter de documento auténtico. El texto fue incluido en un Majzor (libro litúrgico) como "lectura complementaria" como documento auténtico⁵⁴. También era habitual incluirlo en actos escolares. Según el relato de una informante, ex alumna de una escuela judía de Buenos Aires, ella misma debió recitar el texto completo de "Yosl Rakover" de memoria en un acto escolar⁵⁵. El texto era tenido por auténtico y suscitaba gran emoción, incluso entrados los años setenta.

El origen de "Yosl Rakover" no volvió a ser objeto de la curiosidad hasta más de tres décadas después de la polémica que suscitó la publicación en *Di goldene keyt*. En 1989, un profesor de Chicago, Frans Josef van Beeck, "demostró" en un libro que no existía un original en ídish del texto, sino que este había sido redactado en inglés en Nueva York, y luego un traductor anónimo lo había traducido al ídish, ampliándolo. El autor relevaba las añadiduras⁵⁶. Es importante aclarar que la confusión fue provocada por una carta de Kolitz a un editor israelí, en la cual Kolitz se refería a "Yosl Rakover" como "un relato original que escribí y publiqué unos veinte años atrás en Nueva York"⁵⁷. Este detalle menor nos permite al menos enunciar una sospecha acerca de la presunta pasividad de Kolitz en el desencadenamiento de la confusión. La conjunción de, por un lado, la similitud formal del texto original respecto a un testamento, y por otro lado, la fecha de publicación una semana después de los hallazgos del archivo Ringelblum, contribuyen a reforzar la vía de la sospecha que queda aquí planteada.

La falsedad de la hipótesis del original en inglés fue demostrada tras la publicación

⁵⁴ Profesora Ester Szwarc, comunicación personal.

⁵⁵ MB, comunicación personal.

⁵⁶ Franz Joseph van Beeck, *Loving the Torah More than God?*, 1989. La confusión fue provocada por declaraciones del mismo Kolitz.

⁵⁷ Citado por J. van Beeck y J. V. Mallow en Zvi Kolitz, "Yossel Rakover's Appeal to God", *op. cit.*, nota 10, p. 377.

⁵⁰ *Neue Deutsche Hefte 2*, 1955-56, pp. 756-64 (citado en Paul Badde, "Zvi Kolitz", *op. cit.*).

⁵¹ Antología de Mordecai Eliav, Jerusalem, Mosad Harav Kook, 1965 (citado en Paul Badde, "Zvi Kolitz", *op. cit.*).

⁵² Union of American Hebrew Congregations, Nueva York.

⁵³ Zvi Kolitz, "Yossel Rakover's Appeal to God", *op. cit.*, p. 376

de un artículo del periodista alemán Paul Badde el 23 de abril de 1993 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*⁵⁸. Badde contactó a diversas personas para reconstruir la historia de la recepción del texto, y a Kolitz mismo, con quien mantuvo una serie de conversaciones, que luego transcribió en sus trabajos.

Sin ninguna familiaridad con el ámbito cultural judío de Buenos Aires, Badde intentó conseguir el original publicado en *Di yidishe tsaytung* por una vía enrevesada. Tras fracasar en la localización del ex editor del diario, se comunicó con el Colegio Jesuita. Finalmente, un individuo al que Badde se refiere como "el padre Oscar Lateur", consiguió el texto en "una biblioteca de la calle Pasteur" y lo envió a Alemania⁵⁹. Badde no conocía en ese momento la existencia de la AMIA así como del Instituto Judío de Investigaciones (IWO), cuya biblioteca y archivo funcionaban dentro del edificio de AMIA, en la calle Pasteur 633.

El trabajo de Badde provoca nuevas repercusiones. Por un lado, la traductora A. M. Jokl envía una carta de lectores contra Badde acusándolo de plagio y falsificación de su "original", que Badde había reproducido. Por otro lado, según relata Badde, Chaim Be'er publica una nota en el diario *Haaretz*, en el cual afirmaba que "la obra más conmovedora y más desgarradora que el Holocausto ha producido es, lamentablemente, una falsificación"⁶⁰.

Esta última declaración proporciona un indicio interesante para repensar la cuestión de lo falso. Podríamos interpretar la frase, y en especial el uso del término "lamentablemente", como un reproche implícito a Kolitz por haber de alguna manera alimentado al enemigo, a los negacionistas del Holocausto, mediante la publicación deliberada de un "falso testamento". El rechazo a lo falso al que hicimos referencia anteriormente se presenta así bajo una nueva forma. Lo falso amenaza el reconocimiento del pasado por parte de las sociedades

occidentales.

Por una parte, Paul Badde se muestra consciente del carácter mítico que había adquirido el texto de Kolitz; sin embargo, al enterarse del atentado a la sede de AMIA en Buenos Aires en julio de 1994, él mismo contribuye a construir la idea de que el único ejemplar original que quedaba en el mundo había sido destruido⁶¹:

Ahora, aquel trabajo de remiendo y pegado guardado en la caja de cartón que se hallaba frente a mí se había convertido en un nuevo original. Aquel escrito reconstruido trozo por trozo era ahora el texto que habrá de alcanzar el próximo milenio –la "falsificación" que sobrevivirá como uno de los pocos verdaderos documentos de nuestro tiempo-⁶².

¿De qué se trataba el "trabajo de remiendo y pegado"? Esta pregunta nos lleva a una digresión. Paul Badde tuvo la gentileza de enviarme, a los fines de este trabajo, el texto "original" escaneado con el cual realizó su propio escrito. Se trataba del texto publicado en *Di yidishe tsaytung*, con la salvedad de que las columnas estaban recortadas y ensambladas con otra estructura y una nueva paginación. El contexto de la página del diario había sido extraído. Había algunas tachaduras y correcciones manuales de Kolitz, ya que Badde había armado este texto para una lectura pública de Kolitz. Al final del texto había una imagen de un candelabro. Este "original" era, una vez más, un texto modificado.

Más aún, al compararlo con la traducción aceptada como canónica de V. Mallow y J. van Beeck, comprobé que en el texto que recibí faltaba estaba el epígrafe. Tras consultar al respecto, Badde mismo me informó que había retirado las líneas correspondientes, dado que éstas no constituían "parte integral de la historia genuina misma", y me envió una fotografía de la página del diario de 1946, correspondiente al comienzo del texto. Resultó interesante comprobar que Badde *también* había realizado una intervención

⁵⁸ Badde se había enterado de la existencia del texto de Kolitz a través de un amigo, quien a su vez había llegado al escrito por intermedio del ensayo de Levinas. El curso de la investigación es detallado por Badde en un artículo publicado posteriormente, al que ya he hecho referencia: "Zvi Kolitz", *op. cit.*

⁵⁹ Cf. Paul Badde, "Zvi Kolitz", *op. cit.*, p. 70.

⁶⁰ *Idem*, p. 70.

⁶¹ Es preciso admitir que el texto original es difícil de hallar, pero apuntamos aquí a que la afirmación de Badde no se basa en una búsqueda exhaustiva del texto, sino en una representación forjada en relación con la noticia del atentado.

⁶² Paul Badde, "Zvi Kolitz", *op. cit.*, p. 76.

significativa sobre el texto, siguiendo la tradición precedente.

Retomemos ahora el hilo del relato en Buenos Aires, cuatro años después del atentado a la AMIA. Asistimos en este momento al proceso de resignificación del mito de Rakover, alimentado por el mismo Koltitz. Según lo relata Badde, al enterarse del atentado Koltitz habría dicho: "¿Es realmente cierto que ahora estas páginas se encuentran efectivamente sepultadas bajo un montón de piedras y de huesos humanos calcinados?"⁶³. Lo verdadero se confunde con lo mítico, y lo mítico se instala desplazando a lo ficticio.

En Argentina, "Zvi Koltitz" de Paul Badde es publicado junto a la traducción del ídich del texto de Koltitz a cargo de Eliahu Toker y el ensayo "Amar a la Torá más que a Dios" de Emmanuel Levinas. Esta es la única edición disponible en castellano. Como veremos, el editor Alejandro Katz también contribuye a la resignificación. Al final del libro, en una sección titulada "Apostillas del editor", Katz relata su encuentro casual con el texto de Koltitz en la feria de Frankfurt en 1997 y su decisión de publicarlo en Argentina⁶⁴. Solo después que le son concedidos los derechos para la publicación, llega a conocer la historia del escrito a través del texto de Badde. Escribe Katz en septiembre de 1998:

Era entonces demasiado tarde. Demasiado tarde para creer que yo había decidido publicar en español el texto de Koltitz: yo no era sino una nueva víctima de la impostura original –el texto de Koltitz me había esperado en el *stand* de Adelphi para ser editado en Buenos Aires-. La historia así lo quería. Hoy, el día de Año Nuevo de 5759, mientras redacto estas líneas, me entero de que es posible que Koltitz venga a Buenos Aires el próximo noviembre, cuando el libro esté impreso. Lo haría por primera vez desde 1946, el año en el que escribió, aquí mismo, su relato, un relato que esperó pacientemente a alguien para que una vez más lo llevara a Buenos Aires, la ciudad en la que fue concebido como ficción y en la que terminó convertido en

realidad⁶⁵.

En consonancia con estas representaciones, la revista *Ñ* publica en noviembre de 1998 una reseña del libro con un sugerente título: "Historia de un manuscrito bañado en sangre"⁶⁶. Si bien no existió tal manuscrito, debemos reconocer que existió y sigue existiendo el deseo de que haya existido.

[5] Cierre

A lo largo de este trabajo nuestro interés estuvo enfocado en analizar la articulación de las características del texto de Zvi Koltitz con diversos contextos de lectura e interpretaciones, a fin de comprender los factores que condicionaron su complicado recorrido.

Quisiera dedicar unos párrafos finales a la ponderación de "Yosl Rakover" en el marco de un contexto actual; me refiero a los estudios académicos de la literatura ídich. David Roskies, profesor del Jewish Theological Seminary de la Universidad de Columbia, a quien hemos citado recurrentemente a lo largo de este trabajo, desestima completamente el valor estético del texto. Afirma que el dispositivo del hallazgo de un documento es "trillado", el uso de la rebelión del gueto de Varsovia es "estándar" y la caracterización de Rakover como un luchador del gueto es "implausible"; el texto apuntaría a propugnar el credo del Sionismo Revisionista⁶⁷.

¿Cómo desentraña la clave de su éxito? Al respecto dice Roskies que Zvi Koltitz dio a su generación exactamente el Holocausto ficcional que esta deseaba. En los cincuenta Sutzkever, Glatstein y Levinas necesitaban creer que todavía había un Pueblo de Israel que había luchado hombro a

⁶³ Paul Badde, "Zvi Koltitz", *op. cit.*, p. 76.

⁶⁴ Zvi Koltitz, *Iosl Rákovver habla a Dios*, *op. cit.*, pp. 87-91.

⁶⁵ *Idem*, pp. 91-92. No hay indicios de que Koltitz haya viajado efectivamente a Buenos Aires.

⁶⁶ Disponible en <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/1998/11/15/e-00411d.htm>.

⁶⁷ David Roskies, "What is Holocaust literature?", *op. cit.*, p. 180.

hombre en el gueto de Varsovia⁶⁸.

Sin embargo, sostiene Roskies, es evidente que el texto es una ficción, y además, da a entender que lo considera mediocre. Su argumento es que siendo toda la "literatura del Holocausto" un emprendimiento secular, "Yosl Rakover" nunca podría confundirse con un testamento auténtico, no por sus imprecisiones históricas, sino porque ningún judío jasídico en Polonia hubiese escrito de ese modo; para descifrar sermones rabínicos del gueto de Varsovia acerca del significado del sufrimiento es necesario estar versado en la Escritura, el Talmud, la liturgia y el Zohar. Estos textos, remata Roskies, "no se traducen en un bestseller"⁶⁹.

Por otra parte, el texto de Koltz no es mencionado por la especialista de Harvard Ruth Wisse en el capítulo dedicado a la "literatura del Holocausto" de su libro *The Modern Jewish Canon*⁷⁰, y a rasgos generales, los estudiosos no lo consideran en sus trabajos.

Así tenemos, por un lado, especialistas enojados, como Borwicz y décadas más tarde Roskies, o bien indiferentes como Wisse, frente a un universo de lectores fieles al texto. ¿Qué podemos inferir de esto? ¿Acaso la incapacidad de los lectores de distinguir la realidad de la ficción, como sugería Borwicz? ¿La falta de empatía de los especialistas hacia una masa conmovida de lectores? Probablemente no sean estas las conclusiones adecuadas.

Si intentamos pensarlo desde otro ángulo, tal vez encontremos en las palabras de Roskies un diagnóstico sobre el estado de la cuestión de los estudios sobre literatura ídich. Mientras que para los especialistas este texto es simplemente uno más del montón, que no reviste ningún interés particular, más allá de la anécdota y los escándalos que suscitó, en cambio la fascinación por "Yosl Rakover" entre los lectores "profanos" (todavía hoy) revela todo lo que *no fue leído* y *no es leído*, el enorme desconocimiento del patrimonio literario ídich por fuera de un ámbito académico extremadamente reducido.

⁶⁸ *Idem*, p. 197.

⁶⁹ *Idem*, p. 202.

⁷⁰ Ruth Wisse, *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, *op. cit.*

Bibliografía

- Badde, Paul, "Zvi Kolitz" (1998), en Kolitz, Z., *Iosl Rákovver habla a Dios*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 29-76.
- Chinski, Malena (2011), "Un catálogo en memoria del judaísmo polaco. La colección *Dos poylishe yidntum*, Buenos Aires, 1946-1966", en Dujovne, A., Kahan, E., Schenquer, L. y Setton, D. (comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina*, Lumiere, Buenos Aires.
- Dujovne, Alejandro (2009), "Buenos Aires en la geografía de la diáspora judía. Una aproximación desde la producción y circulación de libros entre 1900 y 1980", ponencia presentada en las jornadas "Comunidades locales, relaciones transnacionales", IDES, Buenos Aires, 12 de mayo 2009.
- Fishman, David (2005), *The Rise of Modern Yiddish Culture*, University of Pittsburg Press, Pittsburgh.
- Ginzburg, Carlo (2010), *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica Buenos Aires.
- Ginzburg, Carlo (2010), "Descripción y cita", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 19-54.
- Ginzburg, Carlo (2010), "Tolerancia y comercio. Auerbach lee a Voltaire", en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 159-196.
- Ginzburg, Carlo (2001), *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* [1976], Península, Barcelona.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Kagan, Berl (1986), *Leksikon fun yidish shraybers*, S/E, Nueva York.
- Kassow, Samuel (2007), *Who Will Write Our History? Rediscovering a Hidden Archive from the Warsaw Ghetto*, Vintage Books, Nueva York.
- Kolitz, Zvi (1998), *Iosl Rákovver habla a Dios*, traducción de Eliahu Toker, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Kolitz, Zvi (1994), "«Yossel Rakover's Appeal to God», a new translation with afterword by Jeffrey V. Mallow and Frans Jozef van Beeck", *Cross Currents*, Fall 1994.
- Levinas, Emmanuel (2008), *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, traducción de Manuel Mauer, Lilmod, Buenos Aires.
- Levinas Emmanuel (2008), "Ética y espíritu", en Levinas, E., *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires.
- Levinas, Emmanuel (2008), "Judaísmo", en Levinas, E., *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires.
- Levinas, Emmanuel (1997), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Mauer, Manuel (2008), "Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas", en Levinas, E., *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires.
- Rabinovich, Silvana (2002), "Narrar la memoria: un ejercicio de ficción veraz", en Memorias del coloquio sobre humanismo en el pensamiento judío de la Universidad Iberoamericana de México.
- Roskies, David (2005), "What is Holocaust literature?", en *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 21, Oxford University Press, Nueva York.
- Scholem, Gershom (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wisse, Ruth (2000), *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, The Free Press, Nueva York/Londres/Toronto/Sidney/Singapur.