

EL DESDOBLAMIENTO CULTURAL DE LA SOCIEDAD COSTARRICENSE EN UN TEXTO DE SAMUEL ROVINSKI

Alberto Barahona Novoa

RESUMEN

Este artículo da cuenta de la proliferación de contextos culturales que articulan la sociedad de los inmigrantes judíos en Costa Rica, según el cuentario *Cuentos judíos de mi tierra* de Samuel Rovinsky. El tránsito por cada uno de estos contextos etológicos nos permite prefigurar la naturaleza escindida bicultural de los sujetos que emigraron a Costa Rica a mediados del siglo XX.

ABSTRACT

This article is about the bicultural nature of the Jews immigrations during the earlier years of XX century. Through the social context investigation in *Cuentos judíos de mi tierra* by Samuel Rovinsky, we can know the divided cultural profile of this human group.

1. Notas teóricas

En *Cuentos judíos de mi tierra*, obra de Samuel Rovinsky, publicada por la Editorial Costa Rica en 1983, cada relato constituye un eslabón de un "continuum" discursivo, integrado y caracterizado por la repetición de unidades de sentido o lexías, en términos de Roland Barthes (1980). Gilberto Giménez ha detallado algunas observaciones al respecto, que conviene ser introducidas:

La búsqueda de la pluralidad de sentidos, evidenciada por los diferentes planos de connotación en el texto literario, impone un procedimiento de análisis: la segmentación del texto en unidades de lectura llamadas 'lexis' (sic). Esta segmentación, que sólo afecta a los significantes y no a los significados, se realizará de un modo intuitivo y empírico, según la conveniencia del analista, de modo que facilite la explicación de los significados plurales del texto (Monteforte 1976: 281).

La segmentación del significante discursivo en lexías permite apreciar la pluralidad textual y, a la vez, la homogeneidad secuencial de los códigos que articulan el texto.

La reiteración de estas figuras –las lexías– en el texto rovinskiano obedecen a una relación de causalidad, pues cada relato constituye una ilustración de una ley general, de una misma idea; por lo tanto, *Cuentos judíos de mi tierra* se considerará como un relato ideológico, del cual apunta Todorov:

El relato ideológico no establece una relación directa entre las unidades que lo constituyen pero éstas se nos aparecen como otras tantas manifestaciones de una misma idea, de una sola ley. A veces resulta necesario llevar bastante lejos la abstracción para encontrar la relación entre dos acciones cuya copresencia aparece a primera vista como puramente contingente (1975: 47).

La reiteración de los elementos de significación pone de manifiesto, a la vez, la existencia de un código cultural judío. Para Barthes, las lexías pueden ser articuladas en forma de códigos, los cuales conforman el entramado textual. Los códigos conectan grandes ejes o matrices de sentido, provenientes de diversos planos discursivos.

El código no es una superestructura o un paradigma que haya que reconstruir. El código no es más que una huella del sistema significativo humano universal. De tal manera, el código es un conjunto indefinido o abierto de unidades, que se fundan sobre un sistema de asociaciones que el texto regula y permite. Léase en la siguiente cita cómo lo concibe Barthes:

El código es una perspectiva de citas, un espejismo de estructuras, solo conocemos de él las marchas y los regresos, las unidades que provienen de él (aquellas de las que se hace inventario) son siempre salidas del texto, la marca, el jalón de la digresión virtual hacia el resto de un catálogo (...), son de otros tantos de ese algo que siempre ha sido visto, hecho, vivido: el código es el surco de ese ya (Barthes 1980: 15-6).

El código es una incursión de lo cultural en el texto, es el ligamen del texto con la historia. El código es una voz de otros saberes que conforman el tejido textual. El código es un eco de lo ya escrito y que al final de cuentas se convierte en enunciación, en escritura.

Barthes también llama al código cultural código de referencia. Los enunciados textuales se originan en una voz colectiva que proviene de la “Sabiduría” humana. Este código, conformado por esos enunciados, es la autoridad científica o moral que soporta el discurso. Este código surge del espíritu gnómico de cada cultura. A propósito, expone:

Finalmente los códigos culturales son citas a una ciencia, a un saber (físico, fisiológico, histórico, etc.) que se citan sin construir –o reconstruir– la cultura que articulan (Barthes 1980: 15-6).

Se debe advertir que Barthes mismo señala que, en realidad, todo código es cultural. No obstante, Gilberto Giménez especifica la marcada presencia ideológica en dicho código:

Nos interesa particularmente este último, porque según Barthes, constituye el código ideológico. Contiene todos los enunciados explícitamente ideológicos que pueden ser detectados en el texto. Es el residuo cultural, extratextual y extraliterario, vehiculado por el texto clásico. Constituye una especie de repertorio (incompleto) de lugares comunes, estereotipos, pseudoconocimientos, pseudoevidencias, opiniones; en una palabra, la Vulgata de una época dada (Monteforte 1976: 283).

Esta naturaleza ideológica del código cultural apoya aún más el aserto de que *Cuentos judíos de mi tierra* es un relato ideológico, como antes se mencionó.

El código cultural, inevitablemente, remite a diversos contextos de la actividad humana. Alejo Carpentier, en *Tientos y diferencias* (1967), propone que la manera de definir el hombre latinoamericano es describir los contextos en los que discurre su vida, a saber: los raciales, los económicos, los étnicos, los políticos, los burgueses, los de distancia y proporción, los de desajuste cronológico, los de iluminación, los culinarios y los ideológicos. Recurriendo a principios similares, se busca apreciar la dispersión del código cultural presente en *Cuentos judíos de mi tierra*, por medio de la exposición de varios contextos delimitados en el cuento. Estos contextos no corresponden exactamente a los descritos por Carpentier, sino que se formulan de acuerdo con las necesidades de esta lectura.

El contexto histórico recoge las lexías que reconstruyen el peregrinaje del pueblo judío; aglutina los episodios de su odisea. También, se da campo a la anécdota, a los eventos que a lo largo del tiempo han caracterizado a la comunidad judía en la Costa Rica textual. Colateralmente, se desarrolla el contexto geográfico. Para la comprensión de estos dos contextos se suman las propuestas de Eugenio Trías sobre viaje, drama e identidad (1984).

El contexto económico muestra la participación del judío en la producción de bienes y la manera en que esta actividad influye en la cohesión cultural de la minoría. Los problemas de identificación y la ambigüedad del perfil cultural judío se esbozan en el contexto de las máscaras de identidad.

El contexto lingüístico muestra cómo el uso de una lengua marca al judío. Las diferencias culturales se ahondan por la incapacidad de entablar una comunicación en la que prive el conocimiento pleno de un código lingüístico común. Por su parte, el contexto etológico agrupa las referencias a las costumbres propias del pueblo judío, las cuales estructuran una idiosincrasia diferente de la tradicional costarricense. Finalmente, el contexto religioso aglutina las creencias de la fe mosaica que caracterizan el código cultural judío y, a la vez, subordinan a los anteriores.

En definitiva, cada contexto agrupa las unidades de sentido que conciernen a su naturaleza. Cada contexto, por tanto, será la exposición de las unidades de sentido connotadas y proliferadas del macro código cultural judío.

2. Los contextos

El viaje es un tópico en toda lucha por encontrar un lugar, un sitio que le permita al individuo convertirse en sujeto. El narrador de *En busca del tiempo perdido* viaja por el recuerdo para encontrar su sino. Odiseo viaja de regreso a su tierra, donde podrá ser sujeto de forma cabal. El viaje está ligado al desarraigo: quien viaja huye de..., o va en busca de... El sedentarismo supone el arraigo, y, por tanto, la posesión de una identidad.

El pueblo judío es el pueblo del desarraigo por excelencia. Recuérdese que, si se atiende la historia bíblica, su constitución como pueblo se gestó durante el Éxodo, es decir, durante el viaje; pero no cualquier viaje, sino aquel que le daría la libertad y lo conduciría a la tierra prometida, al lugar propio y propicio para establecer una identidad.

Eugenio Trías, en su obra ya citada, ha señalado la importancia que el espacio geográfico ocupa como ente dotador de una identidad; recuerda, al caso, la cultura griega clásica y la Italia renacentista:

No nos sorprende el celoso sentido ciudadano del hombre medieval o renacentista. El individuo poseía un nombre propio, pero ese nombre cobraba relieve y atribución en virtud de los apóstrofes: perteneciente a tal ciudad. Se 'era' ante todo florentino y veneciano (Trías 1984: 70).

y, más adelante, apunta:

El máximo infortunio de un griego lo representa Ulises extraviado por tierras bárbaras. Se entienden, pues sus esforzados trabajos supervisados por los dioses, por volver al hogar patrio. El peor castigo para un griego era justamente ese extravío, peor incluso que el segundo entre todos los males: el destierro a otra ciudad griega. Mucho peores que la muerte o que la locura, esos dos castigos eran de hecho y de derecho verdadera muerte y verdadera locura: muerte civil, pérdida de identidad o nombre propio (76).

Salta al paso la siguiente interrogante: ¿ha podido el pueblo judío, itinerante en el devenir histórico, establecer esta relación tierra-identidad? Dar respuesta a esto quizá no sea factible por ahora. Posiblemente, lo más pertinente sea seguir su transcurrir por diversos lugares, los cuales, en un momento, se perfilaron como sitios dotadores de una identidad. Este cometido obliga a revisar sus estaciones, sus migraciones, su intervención en la historia propia de cada una de estas escalas.

El viaje que presenta *Cuentos judíos de mi tierra* tiene dos lugares de tránsito: Europa y Costa Rica, los cuales bien pueden ser denominados la estación de partida y una escala más, respectivamente. Luego se verá cómo el texto permite vislumbrar otras escalas y qué podrían significar en este viaje.

2.1. Ciclo europeo, estación de partida

El ciclo europeo está constituido, en el universo semántico de *Cuentos judíos de mi tierra*, por los recuerdos de las vivencias del grupo de inmigrantes. Al ser este grupo predominantemente de origen polaco —en el caso particular de los llegados a Costa Rica—, no es de extrañar que se centre la atención en la Polonia de principios de siglo: “Las naranjas de Pascua” es, en realidad, una gran comparación entre la Polonia nativa y la nueva patria, Costa Rica.

¿Recuerdas cuánto costaba una naranja en Polonia? No, Janche, era medio zotli... (Rovinski 1983: 21).

Por lo común, estos recuerdos de la Europa nativa están teñidos de gran dolor. El recuerdo de las adversidades es constante. Este sentimiento propicia que se considere a Costa Rica como un paraíso y se compare a sus pobladores con el prototipo del pueblo polaco. Así, en “Las naranjas de Pascua”, Rovinski expone:

Yo cojo mi valija y me voy directamente donde los campesinos, allá por Aserri y Vuelta de Jorco y Dota, donde pagan las cobijas al contado. Y me invitan a comer con ellos, Janche. ¿Adonde viste eso? ¿En Polonia, donde los campesinos son ignorantes y antisemitas? (23).

El antisemitismo experimentado en Europa es uno de los recuerdos más amargos de los inmigrantes. Y con él viene aparejado el recuerdo más ingrato de todos: el genocidio nazi. Se puede pensar que esta reminiscencia domina todo el ciclo europeo.

Eso fue un año antes de que los alemanes invadieran Polonia y empezaron el exterminio de los judíos. Así murió el papá de mamá y toda la familia de papá. Pero eso lo supimos cuando terminó la guerra. Las muertes de ellos no fueron anunciadas con telegramas. Los alemanes encerraban a los judíos en campos de concentración, los marcaban con números, como si fueran animales, y luego los mataban por millones (18).

Europa no constituyó un lugar donde la identidad judía pudiera enraizarse. No fue más que otra estación de este viaje interminable. La causa para este éxodo se encuentra en el rechazo de los otros seres humanos con los cuales había de ocupar ese espacio geográfico. Este enfrentamiento nace de la imposibilidad de reconciliación entre la confesión cristiana y la judaica. Este factor ha sido el óbice de todo intento de integración a una patria y, por ende, se ha constituido en la principal dificultad para esclarecer una identidad cultural judía arraigada a un espacio geográfico. Ante este fracaso en Europa, Costa Rica será la nueva escala.

2.2. Ciclo costarricense, una escala más

El texto rovinskiano se ubica en el transcurso de este ciclo. Son relatos de los judíos emigrados a Costa Rica. En un inicio, la integración a la vida costarricense fue bastante positiva. En efecto, los inmigrantes judíos en Costa Rica prosperan y no sufren grandes problemas. No obstante, no se puede decir que los primeros años fueron fáciles. Existieron numerosos obstáculos, como el desempleo, el desconocimiento de la lengua española, el cambio de costumbres, etc. A propósito, en “Las naranjas de la Pascua”, se pueden leer las apreciaciones de un judío respecto de las diferencias climáticas entre Polonia y Costa Rica:

Es como un paraíso, Janche; puedes creerme. No es como Polonia. Allí teníamos que cambiar nuestra ropa de verano por la de invierno, ¿y no es cierto? Dos tipos de ropa. En cambio, aquí, puedes ir con el mismo pantalón y la misma camisa todos los días del año. Aquí no necesitamos abrigos de pieles ni el fogón encendido todo el día para protegernos del tremendo invierno, como en Polonia. Aquí no tenemos que cortar leña ni palear la nieve para llegar a la casa. En este país tenemos sol durante ocho meses. Pero ¿a quién ha matado la lluvia, Janche? Un poco de reumatismo por aquí, un resfriado o una bronquitis. Pero de eso nadie se muere, Janche (16).

Cuentos judíos de mi tierra suministra información sobre todos esos albures en esta tierra; por ejemplo, las primeras generaciones tuvieron que dedicarse de lleno al trabajo, lo cual obligó incluso a ocupar a los hijos en sus faenas. Esto imposibilitó la educación de esos niños. La educación comenzó a ser asequible tan solo a partir de la tercera generación, aunque ya algunos de los menores de la segunda la disfrutaron:

La costura de mamá no era suficiente para mantenernos y Rosa tuvo que dejar el colegio para emplearse en la tienda (25).

El comercio es la actividad que con más frecuencia desempeñan los judíos en Costa Rica. Ellos introdujeron en suelo costarricense la buhonería. Y, como dice J. Schifter en *El judío en Costa Rica*, ellos se encargaron de suplir los bienes manufacturados a la incipiente clase media costarricense. Aparece, así, la imagen del vendedor ambulante por diversas regiones: el pueblo lo bautizó como “el polaco”. Este personaje ha entrado, así, en la tradición popular costarricense:

Yo no podía entender por qué papá no trabajaba. Sus amigos tenían una linda ocupación: vender mercadería a domicilio. Iban de puerta en puerta ofreciendo telas, ropa hecha y un montón de cosas más. Un señor muy fuerte cargaba la valija y en el fin de semana, ayudaba a cobrar con unas tarjetas donde apuntaba abonos (20).

Los “polacos” viajaron por todo el país. Por medio de ellos, tanto el poblador urbano marginal como el campesino pudieron disfrutar de mercancías reservadas hasta ese momento para una minoría.

El marco histórico en *Cuentos judíos de mi tierra*, aparte de la ubicación cronológica que proporciona a los diferentes relatos, también sirve para presentar peculiaridades del mundo hebraico. El hecho histórico permite apreciar cómo interactúa el resto del conglomerado social con respecto a la minoría judaica. Hay una preocupación manifiesta por trascender la simple anécdota o el cuadro de costumbres; el componente histórico se difumina y da paso a una reflexión exhaustiva del individuo –en este caso, el judío– frente a su sociedad. Se buscan cuáles son las inquietudes, las oportunidades, los prejuicios que tiene el semita en la sociedad costarricense. En síntesis, se intenta descifrar cuáles son las claves que permiten aclarar las siguientes preguntas: ¿qué es ser judío?, ¿cuáles son las diferencias entre judíos y no judíos? El texto, en uno de sus relatos, lo plantea así:

Tito había estado estudiando a Abraham para conocer las diferencias entre ambos. El color de la piel era el mismo, aunque Abraham era un poco más blanco que él. Tenían casi la misma estatura y los ojos de ambos era de un tono café oscuro. En su casa le habían dicho que los judíos tenían narices enormes y ganchudas. Curiosamente, Abraham y él eran ñatos. A los judíos les quitan el prepucio cuando nacen; a Tito se lo habían quitado también, el año pasado, porque le costaba mucho orinar y el médico había recomendado operarlo (38).

Hay dos relatos en especial que profundizan en estos dilemas: “Tito y la mezuzah” y “Cambio de identidad”. El primero de ellos ofrece una explicación para comprender qué separa a los judíos de los gentiles. En él se entrelazan dos diferentes textos, el histórico (epidemia de polio en Costa Rica) y el religioso (Éxodo de Egipto). De este entrecruzamiento, surgen un sinnúmero de sentidos. El relato se enmarca en los años de la epidemia de polio en Costa Rica, al final de la década de los cincuenta. Dos niños –Tito y Abraham– encarnan cada uno respectivamente el papel de la tradición cristiana y el de la tradición judía, las cuales se perciben separadas a lo largo del cuentario:

Ajenos a tu biografía y a mi presencia, en esta bella mañana asoleada junto al barranco donde cuelga su caserío miserable, ellos no pueden ligarse a nuestra pequeña tragedia; como nosotros, difícilmente, podríamos ligarnos a sus pequeñas tragedias, a sus ritos funerarios, con sus lágrimas, su procesión silenciosa, sus deudos gimientes, las palabras consoladoras de los amigos y una lápida, tal vez la única propiedad habida en una larga o corta vida de privaciones (57).

La aparición de la enfermedad suscita y revela el complejo entramado en el cual están sustentadas las relaciones entre judíos y no-judíos. El componente religioso salta a la vista como el principal hilo de este tejido. (El mero hecho histórico cede el paso a un tema más profundo, más existencial). Tito cree que la crisis se reduce a la existencia de un niño judío y

a las injusticias cometidas contra él. La plaga de la polio es un castigo divino, quizá la culpa es de Abraham por ser judío; por ello surgen preguntas como: ¿para qué existen?, ¿para dar problemas a los cristianos?, ¿por qué no todos somos iguales?

Aparte de la posible causa religiosa de la peste, no existe otra explicación viable en la mente de Tito. El hecho histórico, susceptible de ser comprendido racionalmente, es distorsionado por una percepción religiosa, teñida de fanatismo. Tito representa a cabalidad esta actitud:

De todas las asignaturas, solamente la Religión lograba captar el interés de Tito. Más que interés, era una total devoción por las lecciones del padre Benavides. Tito se sabía de memoria, punto por punto, coma por coma, toda la materia. En Religión había una mano que siempre estaba levantada: la de Tito (60).

Tito, en su afán de conocer el porqué de la epidemia, siguió una lógica simple: si la culpa la tienen los judíos, ellos deben conocer la forma de mantenerse incólumes. Para Tito, la solución de los judíos es religiosa. Ellos tienen un amuleto que los protege y que está incrustado en el dintel de sus puertas (la mezuzah). Nuevamente, un elemento de la esfera religiosa se constituye en el elemento disgregante de las dos castas. Aún más, el signo religioso se convierte en un objeto mágico que preserve el mal:

Pero lo que la hacía distinta, al ojo avizor de Tito, era la forma de entrar en ella. Se dio cuenta de que Abraham tocaba primero el timbre; luego, cuando le abrían la puerta, levantaba su mano derecha hasta tocar, con los dedos, una puerta del marco. Se llevaba los dedos a los labios como en un beso, y cruzaba el umbral (61).

La religión judía es, a la vez, causa y solución del problema, pero los judíos son los beneficiarios; por lo tanto, son culpables. El judío, por su religión, es distinguido y aislado del resto del conglomerado social. Su estigma es su religión:

Fue cuando Tito recordó las palabras de Yahvé a los hijos de Egipto: 'Había en todo Egipto un gran clamor, como nunca antes lo hubo y tal como nunca habrá otro semejante. Pero contra todos los hijos de Israel... ni un perro apuntará su lengua... y lloró de miedo y de rabia porque se vio acosado por un fantasma cruel contra el que no podría luchar. Pensó, lleno de desaliento, que todos los cristianos iban a morir y solo quedarían los judíos (61).

El pueblo cristiano, por su parte, recurría a la religión como solución de la crisis. Es evidente, entonces, cómo la práctica religiosa es la raíz de la división:

La peste se extendió peligrosamente por todo el país. En las iglesias se hacían rogativas y hubo una pasada de la Virgen en el Parque Central, dándole la vuelta a la Catedral Metropolitana (75).

“Cambio de identidad” es otro relato que intenta descodificar los pilares de la identidad judía y la no-judía en un hecho histórico costarricense. El marco de los acontecimientos es aquí la guerra del 48. Un personaje-narrador, cuyo nombre no se da, narra a un destinatario textual siempre presente, pero del cual no hay marcas textuales, la coyuntura vivida por un judío durante ese hecho bélico. La pregunta que planteó a la comunidad judía la conflagración del 48 fue: “¿cuál gobierno nos dejará vivir como judíos?”. Existe una gran diferencia con las

preocupaciones del resto del conglomerado costarricense. Los no-judíos vieron en la Revolución del 48 un acontecimiento político, en el cual se debatían formas diferentes de gobernar, y si se quiere, una lucha por el respeto a las tradiciones democráticas y civilistas costarricenses; nunca concibieron la guerra como un fenómeno de identidad de la nacionalidad costarricense. Se pudieron interrogar sobre su bandera política, pero nunca sobre su identidad costarricense. El calderonista que perdió fue al exilio, pero no se le negó su condición de costarricense. Para la comunidad judía fue totalmente diferente, pero ¿por qué? Quizá por su condición judía de grupo de emigrantes (acaso se revive la situación de la España Medieval, donde se hacía diferencia entre cristianos viejos y nuevos). No obstante, el texto permite suponer que la religión de ese conglomerado lo hacía diferente. Además, se debe recordar que los judíos costarricenses tenían su propia historia de persecuciones durante su permanencia en Europa. Así en “Cambio de identidad”:

Para alguien como yo, el dilema era triple. No se trataba de un combate por ideas o de someter el régimen sufragista ni intereses de clase. Era, pura y llanamente, cuestión de supervivencia: ¿cuál de los dos bandos te dejaría vivir como judío?

No te bastaba el hecho constitucional para llamarte costarricense por nacimiento o naturalización. Tenías que descender de Vásquez de Coronado para que no te jodieran.

Ya me estás viendo con tus ojitos burlones, como diciéndome: volvés a las jeremiadas. ¿Qué querés que haga? Es más fuerte que yo; si hasta cuando en un texto, dos líneas más adelante, vislumbro una palabra que comienza con jota llego a sentir un estremecimiento, ¿cómo no me voy a sentir aludido cuando enderezan los fuegos contra los extranjeros o los servidores de doctrinas exóticas y foráneas, que atentan contra las tradiciones nacionales y los principios cristianos? (73-4).

En este relato, que por cierto es el último del cuentario, se esboza una imagen desmitificada de Costa Rica. En los primeros relatos, Costa Rica es presentada como el paraíso del judío, pero poco a poco se muestra el desmoronamiento de este juicio. Esta degradación es mostrada según se van presentando las dificultades enfrentadas por la comunidad judía. La progresión de esta desmitificación avanza en concordancia con el orden de los diferentes relatos. Aún más, se desarrolla en un plano cronológico: desde las primeras migraciones judías de consideración en la década del 30 hasta la expulsión del personaje en “Cambio de identidad”.

Existe otro paralelismo progresivo que muestra la ruta de destrucción de la Costa Rica ideal, y que, a la vez, presenta el sino de la comunidad en general. El protagonista de “El miedo a los telegramas” es un niño que inicia su proceso de socialización y vive las aventuras de un niño costarricense promedio. La narración de sus experiencias en poco difieren de aventuras tales como las narradas en *Marcos Ramírez*, relato elevado por la crítica como modelo del género autobiográfico picaresco nacional. Su pasado judío no es óbice para su identificación con su entorno social. La tradición parece ser tan solo una peculiaridad de su familia, es un recuerdo lejano como sus abuelos asesinados en una lejana tierra.

Aunque el personaje no continúa siendo el mismo a lo largo del cuentario, el último personaje –anónimo como el primero– en un tono autobiográfico revive a su antecesor. También, vive un proceso de socialización; pero, a diferencia del niño, su integración en la sociedad es altamente conflictiva. La decisión de participar en la guerra o no coincide con el instante mismo en que se debate su constitución en hombre social. La madurez requiere una identidad definida. El protagonista piensa que quizás la adquiera en la fragua de la lucha por un ideal patrio, lo cual vendría a demostrar su indiscutible sesgo costarricense.

El texto sugiere que el silogismo (si luchó por un ideal costarricense, luego soy costarricense) no funcionó. Además, existe en el personaje algo que lo diferencia: salga ganador o derrotado, ello será su estigma. Este gran elemento disociador es su religión: el judaísmo. El ser judío no le permite afirmar una identidad; este es el detalle que lo aparta de los costarricenses. Todas sus ilusiones y acciones son sospechosas; él no es costarricense, él es judío y, aunque luce y se involucre en asuntos “ticos”, él nunca lo será. Esta negación significa el derrumbe de su plan vital: no queda otro camino que el exilio, pero no un exilio igual que el de muchos costarricenses en sus mismas circunstancias; su exilio es existencial. Él no puede contestarse la pregunta vital de ¿quién soy yo? sin recurrir a su confesión religiosa. Los no-judíos costarricenses le han dicho que él no es uno de ellos, y, sin embargo, toda su vida y sus proyectos han sido los de un costarricense.

La mezcla de dos ámbitos históricos —el europeo y el costarricense— confirma que Costa Rica no ha sido el espacio geográfico donde la gran interrogante sobre la identidad judía haya encontrado una respuesta. Por el contrario, se sugiere que las experiencias del pueblo judío poseen un ritmo cíclico en la historia universal. Recuérdese que el narrador de “Cambio de identidad” es expulsado de Costa Rica hacia otros espacios donde podría encontrar su destino.

2.3. El contexto económico

Cuentos judíos de mi tierra propone que los judíos costarricenses han sido viajeros-comerciantes. La actividad buhonera fue la mayor fuente de ingresos para los judíos que llegaron a Costa Rica en condiciones realmente lamentables; así, en “Las naranjas de Pascua”, pero en especial en “El miedo a los telegramas”, el narrador expone:

Sus amigos tenían una linda ocupación: vender mercadería a domicilio. Iban de puerta en puerta ofreciendo telas, ropa hecha y un montón de cosas más. Un señor muy fuerte cargaba la valija y, en el fin de semana, ayudaba a cobrar con unas tarjetas donde apuntaba los abonos. A mí me gustaba mucho ese trabajo, porque se podía conocer a muchas personas y no se estaba en un solo lugar, como mamá, que cosía y cosía hasta romperse la cintura (17).

Esta cita ubica al judío en las esferas comerciales de la incipiente sociedad de consumo del pueblo costarricense. Acerca de este período, Lowel Gudmundson (Schifter 1979) realizó importantes investigaciones sobre la coyuntura social en la cual apareció la buhonería y destaca cómo, casi sin excepción, los inmigrantes polacos-judíos se dedicaron a la venta ambulante de telas y ropas para subsistir y reunir recursos económicos. Esta actividad constituyó únicamente una etapa en el camino hacia el establecimiento de un negocio particular. Los vínculos que estas relaciones comerciales originaron fueron buenos, pese a la novedad del tipo de sistema de crédito. Según Gudmundson, la relación entre el ambulante y el pueblo consumidor, en el primer período de los años 30, fue cordial. De tal manera que se puede considerar que este período fue de optimismo, lo cual ayudó a crear un ambiente de esperanza en el comerciante-viajero. Costa Rica se percibió como el oasis de un terrible desierto.

La buhonería, ciertamente, proporcionó a la comunidad judía costarricense su *modus vivendi*, aunque esta fue abandonada cuando el judío comerciante se convirtió en un estereotipo de la identidad judía. Es decir, su trabajo se convirtió en su máscara, en su tarjeta de identificación. Lo que se inició como una forma de subsistir, se erigió en su naturaleza.

Por medio de este proceso, el judío ocupó un puesto en la sociedad y se le asignó un título: el polaco. Ahora bien, algunos han pensado que este fenómeno significa su incorporación en la cultura costarricense. No obstante, el gentilicio “polaco” es la forma más directa de separar al judío del resto de la población. Por lo demás, constituye la dotación de una identidad alienada que desfigura al individuo.

El estereotipo del polaco levanta una muralla tajante que obstaculiza cualquier intento de asimilación. Los celos comerciales desencadenados por la buhonería entre otras minorías étnicas y oligárquicas, derivaron en persecución de los judíos. Se vivieron varias campañas antisemitas en Costa Rica, lo cual, a su vez, marcó el inicio del derrumbamiento del paraíso idílico costarricense. La imagen del polaco se asoció, desde entonces, a un campo semántico negativo.

La asociación judío-comerciante ligó definitivamente a esta comunidad con una esfera semántica, culturalmente estigmatizada. “Judío” cae en la esfera de la usura, de la avaricia, y, por lo tanto, los polacos son considerados como personas tacañas, sórdidas, mendaces, taimadas. Para el judío, la acumulación del dinero, sea de la fuente que proviniera, no es más que una garantía de su salvación.

Es curioso, además, que su oficio, con el paso de los años, se convirtió en la fuente de los mayores movimientos antisemitas. Escúchese la voz textual que denuncia esta controversia:

Grupos de individuos belicosos empezaban a formarse bajo las pizarras del Diario de Costa Rica. Blandían pancartas con lemas como ‘El comercio es para los costarricenses’ ‘¡Fuera, extranjeros indeseables!’ y ‘¡Polacos, a sembrar papas!’ (50).

En resumen, dentro del contexto económico, también se puede hablar de una ambivalencia surgida del enfrentamiento de dos culturas. La actividad económica judía representa tanto la salvación como la propia condena. Esta ambigüedad conduce a un estado de angustia que no permite concretar una identidad cultural judía en suelo costarricense ni en ningún otro suelo extraño a su comunidad.

2.4. El contexto etológico

En *Cuentos judíos de mi tierra*, el narrador expone dos mundos culturales, o mejor dicho, dos sistemas etológicos: el judío y el costarricense. Un sistema tal es el conjunto de costumbres que practica un pueblo. Su estudio facilita el entendimiento de una cultura; se podría decir que ayuda a la reescritura de un código cultural establecido en el devenir temporal. El rasgo más importante de todo sistema etológico es su carácter colectivo; esto asegura que el conocimiento cultural, obtenido por este medio, es general y representativo de toda una colectividad. No se piense que tales sistemas se encuentran en un estado de pureza química, ni que su exposición responde a la descripción típica del etnógrafo académico.

Estos dos sistemas conforman una amalgama que da por resultado un sistema al cual se podría denominar el sistema etológico del judío costarricense. En él, hay una mezcla de costumbres que es, a su vez, una teleología de la pretendida identidad del judío costarricense. Esta amalgama contiene trazas de las prácticas sociales de la tradición cultural costarricense y de la hebrea. No se debe olvidar el carácter itinerante del pueblo judío, lo cual de distintas maneras obliga a cierta heterogeneidad en sus costumbres y tradiciones. No obstante, esta mixtura

no alcanza una unión completa, como luego se demostrará. Los elementos costarricenses y hebreos están disociados y, en cierta manera, enfrentados.

En "Las naranjas de la Pascua", tanto las naranjas como los "bananos" son símbolos de la nueva sociedad en la que los judíos están insertados y el narrador desea que sus hijos adopten estos productos como parte natural de su dieta, de su cultura. Pero, sólo cuando se va a celebrar el Pésaj (Pascua judía), se retorna a las costumbres judaicas, aunque ahora se incorpora algo de Costa Rica. Recuérdese que el Pésaj es la fiesta religiosa más importante de los judíos, pues en ella se celebra su salida hacia la Tierra Prometida, que no es más que el recuerdo de su viaje interminable; además, no deja de ser significativo que la identidad se trata de una promesa nunca alcanzada en un contexto religioso. Así termina este relato:

Pero si te prometo, mi dulce Janche, que, para Pésaj en nuestra mesa habrá manzanas, peras, uvas, avellanas, pasas, un buen Manischewitz y todas las frutas del trópico... (31).

Este mismo fracaso se verifica en el relato "Con el pie derecho". Frida es una adolescente prototipo de la comunidad judía que, a la vez, comparte las prácticas sociales costarricenses. Su mayor deseo es convertirse en microbióloga o farmacéutica. Sin embargo, su destino se decanta por la concertación de un shídaj o matrimonio arreglado de larga tradición judía:

Cuando llegaron los exámenes de bachillerato y Frida los pasó con altas calificaciones y la directora y la profesora le auguraron una brillantísima carrera en la Universidad, sus padres le comunicaron la noticia que tan celosamente le habían guardado, como regalo de bachillerato: un shídaj de primer orden (30).

El enfrentamiento originado por la religión se vislumbra incluso en las diferentes costumbres funerarias de los judíos y en las de los no-judíos. En "Niño-sol", esta oposición se manifiesta de la siguiente manera:

Cementerio judío, arrebujado discretamente en una barriada pobre, como deseando esconder su culto de inquisiciones latentes hasta la hora de la muerte, mientras unos niños descalzos ríen y juegan fuera de sus altos muros, unos obreros endomingados beben en la cantina o conversan en la calle polvorienta y varias mujeres cargan canastos de ropa hacia los lavaderos, sin importarles tu muerte; porque nunca te conocieron, porque nunca fuiste nada para ellos y hoy ni siquiera se asoman con curiosidad, acostumbrados, con los años, a los caracteres de esa lengua totalmente extraña que les habla, sin darse a entender, desde el mármol y la piedra (54).

El judío es un rebelde al Estado hegemónico, ya que se resiste a la adopción de una práctica religiosa regida por medio del aparato ideológico-religioso oficial. Este enfrentamiento le impide asimilarse al pueblo costarricense. No es posible su reconocimiento ideológico en los términos de una identidad costarricense prototipo, pues esta ha sido estructurada sobre los principios cristianos occidentales. No se debe interpretar que la religión judía no puede ser un instrumento de alienación. La presente discusión se orienta más bien hacia la demostración del enfrentamiento que supone la práctica religiosa judaica en contra de un sistema, cuyo aparato ideológico religioso ha sido el cristianismo, el cual fue creado y probado a lo largo de los siglos por la cultura occidental como el medio eficaz para mantener el control sobre los individuos. Tal vez por ello, el pueblo judío ha sido el eterno desarraigado, condición que lo condena a errar sin rumbo y, aún peor, sin derecho a una identidad propia.

Los primeros relatos, “El miedo a los telegramas” y “Las naranjas de la Pascua”, en conjunto, constituyen el espacio textual en el que se desarrolla el deseo de incorporarse en las costumbres costarricenses, de tal manera que los personajes procuran de forma ansiosa y optimista desarrollar sus proyectos vitales en la nueva tierra. El narrador del primero es un niño que anhela ejercer un oficio integrado a las prácticas sociales costarricenses. Esto evidencia que la llegada de los judíos no solo constituyó un cambio de residencia, sino que supuso una adaptación de nuevos retos, con los cuales se iría formando una pretendida nueva identidad. Véase la siguiente cita:

Por eso yo dije que cuando grande, sería piloto como él: después de motorista de tranvía, claro está (12).

Esta adquisición de labores en una sociedad determinada no es una innovación; ciertamente, en otros espacios geográficos ya se había intentado. El narrador de este relato nos informa que su padre había sido teniente de caballería en el ejército polaco. Una vez más, se aprecia el ciclo vital característico del pueblo judío. El ser viajeros les obliga a reiniciar una y otra vez un derrotero que parece interminable.

Las familias judías recién llegadas compartieron los barrios de los costarricenses, adaptándose a las relaciones personales que allí se desarrollan. En “Tito y la mezuzah”, se relata la diégesis en el ambiente de cualquier barrio josefino; no había interés en formar *ghettos*, se rehuía la segregación. Inclusive, muchos judíos se asentaron en las zonas de delincuencia de la capital (baste recordar el ambiente sórdido donde se desarrollan las tramas de los relatos “El fantasma pardo” y “Sodoma”). La asimilación parcial también se efectuó en el ámbito escolar. Frida, el personaje central de “Con el pie derecho”, recibe la educación que toda alumna del Colegio Superior de Señoritas cursa; Abraham, el personaje judío de “Tito y la mezuzah” asiste a la escuela Porfirio Brenes; así, los judíos se integraron al sistema educativo costarricense, el cual enseña a los jóvenes las prácticas sociales del país; es decir, tanto Frida como Abraham, en el aspecto educacional, son tan costarricenses como el resto de sus compañeros de aula.

El análisis de este contexto igual que los otros llega a una certera conclusión: la imposibilidad de conciliar los pueblos judío y costarricense. Solo hay una solución: un nuevo cambio de identidad, como lo sugiere el título del último relato. Para un judío, no basta nacer en un lugar para ser natural de él. Todo judío será segregado mientras su tradición religiosa permanezca intacta dentro de sus prácticas sociales, cuya amalgama constituye simultáneamente el núcleo de su identidad.

2.5. El contexto de las máscaras de identidad

El desplazamiento a Costa Rica plantea al pueblo judío un reordenamiento de todo su estilo de vida. Este estremecimiento de sus costumbres y estructuras vitales no solo provoca la adaptación en los niveles primarios de la supervivencia. Sus efectos alcanzan estratos más profundos de su ontología. Nacen aquí las preguntas más decisivas para su existencia: ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi verdadera identidad?, ¿cómo puedo entrar en esta nueva sociedad sin los problemas del pasado? Se inicia, pues, la verdadera tragedia del viajero; el desarraigo conlleva a la dramática situación de ser un paria. La ambigüedad de su identidad campea en la vida

del inmigrante. El nuevo hogar reclama también su cuota de dolor: hay que adquirir una identidad, la máscara se impone como necesidad para sobrevivir. En el caso del judío, la máscara cubre, pero no aniquila toda su personalidad. Ese remanente se convierte luego en su estigma, en la fuente de nuevas desgracias. Para el judío, esta tarea es inevitable; su viaje lo obliga a convertirse en saltimbanqui de su propia identidad. En este apartado, se intentará comprender y descubrir cuáles son esas máscaras y cuál es el residuo de la identidad judía que no ha permitido completar su camuflaje dentro del conglomerado costarricense.

En los primeros relatos, el conflicto de identidad no surge como un elemento central de la colectividad judía, pues corresponde a un período de entusiasmo por haber encontrado una nueva tierra que los acoge (quizá, el espectáculo circense todavía no requería de máscaras). Costa Rica es aún el paraíso y tal parece que únicamente la euforia reina en los individuos. El niño-narrador de "El miedo a los telegramas" sueña; no vislumbra que la identidad puede convertirse en el detonador de las mayores tormentas. Este relato corresponde al remanso después de un viaje tormentoso. En consecuencia, él fabrica proyectos sobre su vida como adulto, los cuales no se distancian a los que un niño costarricense promedio haría:

A mí me gustaba muchísimo viajar en tranvía. Cuando el motorista llevaba el manubrio hasta el extremo del tambor, para darle el máximo de velocidad, todo el tranvía temblaba y las palmeras del Asilo Chapui parecían correr hacia atrás, y el obelisco del paseo Colón se nos venía encima. Yo juraba que, cuando grande, sería motorista (23).

El mismo sentimiento domina al padre-narrador de "Las naranjas de la Pascua". Los adultos querían olvidar su pasado doloroso en otras escalas del viaje. Anhelan el futuro mejor para sus hijos. Este deseo sobrepasa las intenciones propias de todos los padres por el porvenir de sus hijos. Las profesiones liberales comienzan a ser consideradas como posibles máscaras ocultadoras y dotadoras de una identidad. La medicina u otra profesión serán la cédula que reivindicará o disfrazará al judío en su nuevo medio:

Rubén será doctor, Janche, el mejor doctor del mundo (32).

En su mayor parte, el texto plantea que la ambigüedad de la máscara adoptada por los judíos no logra alcanzar el objetivo deseado: la integración a la nacionalidad costarricense, aunque sea de forma fraudulenta. La máscara presenta fisuras por donde escapan rasgos de su individualidad; así lo delata, lo cual provoca su persecución y, por último, su destrucción.

Estas máscaras, empero, le permiten al judío gozar de un estado de ambigüedad, por medio del cual podrá entrar en contacto con el resto de la población. Ellas no revelan el problema de identidad, por el contrario, lo ocultan; por consiguiente, los no-judíos no desconfían. La ventaja de ocultarse tras unas máscaras es inmediata, pues ayuda a que el judío-viajero pueda establecerse, aunque sea temporalmente, en un espacio geográfico.

La máscara facilita las relaciones con el público, ante el cual se actúa. Para el judío, la máscara tendrá un valor instrumental, un valor de utilería teatral. Muy lejos está de ser su verdadera identidad.

Contradictoriamente, la máscara, con el paso del tiempo, produce las más-caras consecuencias. La máscara se convierte paulatinamente en una identidad alienada y alienante. No es ocioso recordar que, gracias a la buhonería, el judío se convirtió en el "polaco". Su identidad

judía quedó definitivamente asociada a aquellos hombres que con sus maletas a cuestas comerciaban todo género de bienes entre las clases medias urbanas y rurales. Esta imagen está fuertemente arraigada dentro de la colectividad costarricense. “Polaco” es el apelativo identificador de judío, hasta llegar a desplazar a este último. Incluso en la retórica de apertura del cuentario, se ofrece la imagen icónica del polaco, con la intención de advertir al lector de que se hablará del judío.

Por último, se llega a un momento en que la máscara pierde toda validez, porque ya no oculta, no ofrece la ambigüedad necesaria para que el judío no sea separado del grupo social. Paulatinamente, el “polaco” pasa a ser singularizado y se le considera un sujeto extraño a la nacionalidad costarricense. En este momento, se inician las persecuciones antisemitas que amilanan a la mayoría de los protagonistas del cuentario; al fin de cuentas, son estas campañas las que destruyen la idea de que Costa Rica es un paraíso donde el problema de la identidad tendría su solución. La amenaza antisemita tuvo dos tipos de repercusiones: el temor por la agresión física y el renacimiento de los problemas de identidad. “El fantasma pardo” es el relato que pone énfasis en el temor por la integridad física que despertaron las campañas políticas de corte antisemita y ofrece las más vívidas descripciones del ambiente reinante entre los judíos.

El protagonista del último relato llega al convencimiento de que su papel de actor es una falacia en la que los judíos han caído una y otra vez. Quizá, adoptar una máscara sea otra manera de negarse a sí mismo su identidad. Todo intento es vano a menos que se asuma una identidad integral y que se abandone el temor de declararse judío, sin tratar de pasar por el otro, el que está libre de sospechas:

¿A sembrar papas? ¿Por qué no a sembrar café? Ahora que, si siembras café te acusan de formar una oligarquía judía. Si sos trabajador, y se te ocurre participar en una huelga, te dirán judeo-comunista. Metido en el comercio, estás robando la plaza de un costarricense de pura cepa. Como profesional, sos el que se apodera de los mejores puestos empleando diabólicas estratagemas y, como empleado, el tipo que nunca será leal a su patrón, porque estará tramando apoderarse del negocio. Maestro no porque vas a envenenar el pensamiento de los niños con doctrinas exóticas. ¿Y político? Como político, serás un advenedizo y un oportunista (73).

Cabe hacerse una pregunta: ¿por qué el judío no puede afirmar su propia identidad? El texto permite elaborar una respuesta parcial; el problema fundamental se encuentra en que la identidad judía, entre sus pilares constituyentes, incluye la práctica religiosa mosaica. La dimensión religiosa es el aspecto que la singulariza, solo por este aspecto se pueden establecer las relaciones de alteridad que lo distancian de cualquier otro grupo étnico. Su alteridad es su confesión religiosa. Como ya se mencionó, este hecho lo convierte en rebelde de un sistema cultural caracterizado por el cristianismo. El judío disturba un orden impuesto por la cultura occidental cristiana. El protagonista de “Cambio de identidad” vislumbra esta explicación para resolver su problema:

Ya me estás viendo con tus ojitos burlones, como diciéndome: volvé a las jeremiadas. ¿Qué querés que haga? Es más fuerte que yo; si hasta cuando en un texto, dos líneas más adelante, vislumbro una palabra que comienza con jota llego a sentir un estremecimiento, ¿cómo no me voy a sentir aludido cuando enderezan los fuegos contra los extranjeros o los

servidores de doctrinas exóticas y foráneas, que atentan contra las tradiciones nacionales y los principios cristianos? (74).

Hay dos hechos textuales que apoyan y clarifican la tesis anterior. Por una parte, la elocuente incorporación del candelabro de siete velas en la retórica de apertura textual, específicamente en la portada. Este tipo de candelabro (*memorah*) es el signo tradicional del judaísmo. Es el representante de la religión como el elemento estructurante de la identidad judaica. Además, el candelabro se opone al “polaco” en el ícono que sirve de portada, se trata de dos polos opuestos: uno es la farsa, la máscara, la ambigüedad; el otro es el rostro, la verdad, la seguridad de una identidad. Entre ambos polos, se encuentra el judío, quien debe bregar con ambas opciones en cada una de las escalas, en el viaje sempiterno en busca de su identidad. Este dilema ha tenido que ser enfrentado en todo lugar a donde haya llegado un judío.

El otro hecho textual que evidencia la centralidad de la religión en la identidad judía es la denominación que muchos personajes se atribuyen a sí mismos. El judío siente ser el chivo expiatorio del mundo. Véase en la siguiente cita:

Ya nosotros veíamos, en el hombrecito que leía la Agadá (libro de oraciones del Éxodo), la esperanza de nuestra redención, la emergencia a una nueva vida sin inquisiciones, sin progromes, sin campos de concentración, donde quedaría borrada nuestra condición de chivos expiatorios, de blanco de todas las frustraciones populares y de la insidia de sacerdotes de religiones totalitarias (73).

Esta conciencia de ser chivos expiatorios campea en la mentalidad judía. Sin duda alguna, esta imagen está asociada a la esfera de lo religioso. La percepción como chivo expiatorio implica la existencia de un opuesto positivo. Quizá, este opuesto sea el cordero que a su vez representa el cristianismo. Nuevamente, se cae dentro del campo magnético gobernado por dos fuerzas: una la judía y otra la cristiana, en este caso la costarricense, como heredera de esta tradición.

La identidad judía, en síntesis, solo se puede visualizar en la medida en que está opuesta a una identidad cristiana. Obviamente, la diferencia está en la dimensión religiosa. Por lo tanto, la afirmación de la identidad judía deviene en una esperanza imposible de alcanzar, mientras se viva dentro de un sistema organizado en los principios morales, sociales, culturales y occidentales cristianos.

2.6. El contexto lingüístico

El bilingüismo es la más clara marca de la convergencia de tradiciones culturales dispares. La colectividad judía costarricense textual es trilingüe, su condición de inmigrantes los obliga *per se* a hacer uso de varios sistemas lingüísticos distintos: el español, el yidisch y, en ocasiones, el hebreo. Aunque su país de procedencia era, en su mayoría, Polonia, el polaco no tiene gran importancia para el judío. Esa lengua eslava no fue sino un medio para comunicarse en su oportunidad; en el cuentario, de ella solo se conserva la palabra “zotli” (moneda polaca). El yidisch ha sido la lengua acogida como patrimonio de la identidad judía. Por otra parte, el hebreo ha tenido tradicionalmente un uso litúrgico, aunque hoy se ha revitalizado como lengua de comunicación. En “Niño-sol”, se recuerda el uso necesario de dos sistemas lingüísticos entre los judíos, sistemas que han actuado como barreras aislantes de dos culturas:

Una placa horizontal de granito pulido, encerrada entre cadenas que penden de cuatro maceteros de mármol. Una leyenda en español y otra en hebreo, leyendas que reducen tu biografía a los signos de dos lenguas distintas (37).

El uso de dos lenguas diferentes por parte de una minoría acentúa su separación de una mayoría lingüísticamente homogénea. El bilingüismo se hace necesario para la comunicación cotidiana en aras de asegurar la sobrevivencia; es decir, la lengua, recientemente adquirida, tiene un fin pragmático y puede incluso ser vista como un requisito para relacionarse con un “otro” totalmente ajeno a la cultura propia. Por el contrario, la lengua ancestral se considera el recinto de la identidad, pues ella es el vínculo con las raíces y con un grupo étnico isoparlante. Por este motivo, se puede recurrir a ella en los momentos asociados más íntimamente a la cultura propia, incluso puede llegar a convertirse en una lengua ceremonial –recuérdese el uso del latín en la liturgia católica.

Así, estas lenguas distintas imposibilitan la comunicación entre las dos culturas que hacen uso de ellas. El judío está en el medio, sirviéndose de ambas, suspendido en un campo de tensiones. Este estado ambiguo lo lleva a la duda sobre su identidad, sobre su tierra. El uso simultáneo del español y del yidisch lo sitúa en una posición neutra que perpetúa su aislamiento de la cultura oficial hegemónica. Esta ambigüedad se refleja en las diferentes formas de tratamiento que aparecen en el texto.

El narrador de “Las naranjas de Pascua”, relato que se ubica en la época de esperanza de adquirir una identidad, hace uso del pronombre *tú*. Por su condición de recién llegado, no tenía un pleno dominio del voseo, por lo tanto se utiliza el registro estándar; es decir, las relaciones con los usos lingüísticos costarricenses no eran tan profundas. Por el contrario, el narrador de “Cambio de identidad” está totalmente familiarizado con el voseo. Aún cuando se haya adaptado el dialecto costarricense –paso importante en el proceso de asimilación–, no se alcanza la adopción del patrón cultural costarricense integral. Fracasa la búsqueda de una identidad. Además, este personaje casi integrado a la nacionalidad costarricense no usa palabras en yidisch o hebreo. Pese al esfuerzo de adquirir un uso lingüístico ajeno, finalmente se llega a la destrucción del individuo judío, o lo que es lo mismo, se le envía a otros escenarios dónde adquirir una máscara y dónde modular su voz en otra lengua para no ser reconocido; por tanto, se puede decir que el uso del español por los judíos es un medio alienante para expresar su voz, constituye una sordina que la oculta. Por ello, el yidisch o el hebreo surgen como emisión estereofónica que pretende resguardar su identidad, pero que a la vez delata su sistema bicultural contrapuesto.

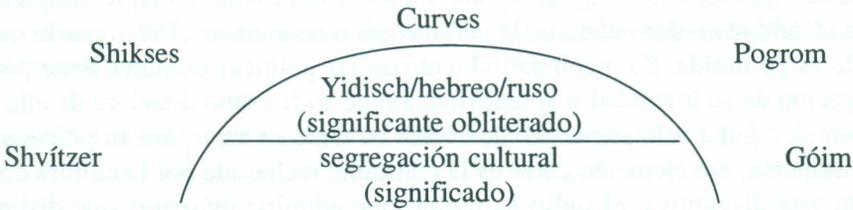
2.6.1. *El léxico ritual*

La mención de eventos religiosos, tales como ritos, fiestas, etc., requiere el uso del hebreo. Este mecanismo no solo se activa por ser esa lengua la utilizada en el rito litúrgico, sino que su uso expresa con más propiedad la cultura judaica. Recurrir a ella, empero, contribuye a fortalecer la muralla divisoria entre judíos y no-judíos. Varios relatos insertan lexemas, tales como *kadisch* (oración de un hijo por el padre muerto), *Torá* (libro sagrado), *Pésaj* (Pascua, fiesta religiosa), *mezuzah* (reliquia religiosa), *shídaj* (noviazgo concertado), *del jéider* (escuela religiosa hebrea), *bar-mítzvah* (ceremonia de iniciación) y *Agadá* (libro de oraciones del Éxodo). Se puede recurrir al modelo de lectura radial, basado en la proliferación del texto, para esquematizar este uso lingüístico:



2.6.2. *El léxico relacional*

Algo similar sucede cuando se mencionan las relaciones entre las etnias opuestas. El yidisch provee el léxico necesario para referirse al otro. En este recurso, se advierte la necesidad de establecer las identidades separadas de ambos pueblos. El pueblo costarricense acudió al vocablo “polaco” para referirse al judío; asimismo, los judíos llaman a aquellos, los “góim” (gentiles) y a sus mujeres “shiksés”; aún más, a las mujeres no-judías que tienen relaciones sexuales con judíos las llaman “curves” (prostitutas). “Pogrom” es el asesinato de judíos, incluso en la muerte se guardan las distancias. Los estereotipos en el interior de la comunidad judía tienen sus propios nombres (“shvítzer” es el fanfarrón). Con respecto a esta utilización de un sistema lingüístico foráneo para expresar la segregación cultural, se puede estructurar el siguiente arco de lectura proliferada:



2.7. **El contexto religioso**

El examen de los diferentes contextos conformantes del código cultural judío ha revelado la reiterada aparición de contenidos semánticos pertenecientes a la esfera de lo religioso. Esta manifestación redundante de una sola categoría sémica unifica el texto y se convierte en el eje isotópico que permite explicitar la naturaleza del código cultural judío. El acontecimiento religioso deviene en una marca englobante del texto. Aún más, la misma identidad cultural judía queda íntimamente amalgamada al cumplimiento de un credo religioso.

La conformación del pueblo judío tiene lugar en el recuerdo de la intervención divina para salvarlo. La salida de Egipto hacia la Tierra Prometida es el evento mítico donde se origina dicho pueblo y no en el Génesis; su existencia se basa en la elección que hace Dios de un pueblo. Los judíos son un pueblo en tanto hay una divinidad que les es propicia. Dios y pueblo son inseparables, porque sus existencias se derivan una de la otra.

Es altamente significativo que la constitución del pueblo judío se haya gestado en el viaje, en el Éxodo. Esto guarda relación con las consideraciones de Eugenio Trías que se han incorporado para el análisis de los relatos roviniskianos. Recuérdese que el viaje es el momento propicio para la afirmación o negación de una identidad. El problema existencial tendrá una honda permanencia en el alma de esta comunidad étnica, ya que el pueblo judío se constituyó como tal en una jornada migratoria.

3. Conclusión

La religión se convierte en la isotopía rectora del cuentario. Como ya se anotó, todos los contextos están regidos por un núcleo de significación de índole religiosa. Los diferentes contextos están conectados por relaciones hipotácticas con la isotopía englobante, la cual, a su vez, se enlaza con los contextos por medio de relaciones hipertácticas.

Los contextos históricos están dominados por el viaje mítico en busca de la identidad, en la tradición judaica del Éxodo. Su nomadismo los identifica con los actores de la constitución de su pueblo en el alba de los tiempos. La historia judía revive en el fondo un acontecimiento de su tradición religiosa. Por lo tanto, su historia es continuación de una Historia Sagrada o de Salvación.

La revisión del contexto etológico dejó al descubierto que el pueblo judío se segrega del conglomerado social por el rechazo de las programaciones religiosas del Estado costarricense, el cual ejerce su coerción por medio de los aparatos ideológicos. El judío pasa a ser un rebelde por motivos religiosos. Su resistencia lo convierte en un ser sospechoso y hasta quizá traidor, al cual hay que mantener vigilado y aún mejor si se le aísla. Es fácil comprender, entonces, que su identidad no dependerá de la pertenencia o no a una nación, o por lo menos esta opción no le es permitida. Su incompatibilidad con las políticas estatales tiene por consecuencia la negación de su identidad y la reafirmación de su fe como dotadora de ella.

La identidad judía solo puede ser alcanzada en tanto se incorpore su práctica religiosa. Pero, precisamente, ese elemento clave es la constante rechazada por la cultura occidental cristiana. Ante esta disyuntiva, el judío ha tenido que adquirir máscaras que disimulen su perfil cultural. Esta actuación forzosa tiene una única justificación: la supervivencia. El cuentario, examinado a la luz del contexto de las máscaras de identidad, pone en claro el histrionismo del judío, el cual es la única forma de relacionarse, pues su verdadera identidad no ha logrado la legitimación.

El conflicto de identidad surgido de la práctica religiosa y expresado en múltiples contextos se refuerza por el uso de dos o tres lenguas distintas. La ambigüedad cultural campea donde existe el bilingüismo. Los contextos lingüísticos ofrecen la visión del conflicto cultural de la comunidad judía. El yidisch o el hebreo son las lenguas usadas por los judíos para expresar las nociones que los caracterizan y, entre ellas, están las actividades religiosas, las cuales exigen un código lingüístico diferente para mantener la fidelidad a la ley.

El ideal de la Tierra Prometida sobresale en la perspectiva cultural judía. Toda nueva comarca se supone un nuevo Paraíso, donde se pueda practicar la fe y afirmar la identidad. Costa Rica también fue considerada un Paraíso, aunque este deseo fracasó.

Bibliografía

- Barthes, Roland. 1980. *S/Z*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Biblia de Jerusalén*. 1984. Madrid: Editorial española Desclée de Brouwer, S.A.
- Carpentier, Alejo. 1967. *Tientos y diferencias*. Montevideo: Editorial Arca.
- Hagadá, manual de Pésaj*. 1986. Tel Aviv: Imprenta Rabin S.A.
- Monteforte Toledo, Mario et al. 1976. *Literatura, ideología y lenguaje*. México: Editorial Grijalbo S.A.
- Ortiz O., Ma. Salvadora. 1988. "La artificialización, sus recursos estilísticos: medio para mostrar la identidad latinoamericana". En: *Káñina*. XII (2).
- Rovinski, Samuel. 1983. *Cuentos judíos de mi tierra*. San José: Editorial Costa Rica.
- Schifter S., Jacobo et al. 1979. *El judío en Costa Rica*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Schlesinger, Erna C. 1967. *Tradiciones y costumbres (Un viaje alrededor del año hebreo)*. Buenos Aires: Editorial Israel.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América (el problema del otro)*. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Trías, Eugenio. 1984. *Drama e identidad*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

