

Tesis Doctoral

Año 2014



El imaginario judío y “el otro” en la obra de Albert Cohen.

Por

Esther Bendahan Cohen

Licenciada en psicología.

Departamento de Filología Francesa

Facultad de Filología Francesa de la UNED

Directora de Tesis: Brigitte LEGUEN PERES.

**Departamento de Filología Francesa de la UNED -Facultad de filología de la
U.N.E.D**

El imaginario judío y “el otro” en la obra de Albert Cohen.

**Por
Esther Bendahan Cohen
Licenciada en psicología.**

**Directora de tesis:
Brigitte LEGUEN PERES.**

Agradecimientos

Esta tesis no la hubiera podido finalizar sin el apoyo e impulso de mi madre, Mari Cohen y su memoria, ella valoraba enérgicamente el estudio y la constancia. También le debo a mi padre, Pinhas Bendahan, el respeto a la cultura y al libro; su ayuda como corrector y pensador han sido importantes iluminaciones para este trabajo. Para acercarme al tema de la tesis ha sido esencial la colaboración de mis amigos, de mi familia y sus libros. En especial de Puncho Leiferman y de mi querido Abraham Hassan. Su biblioteca familiar, construida por su padre D. Moisés Hassan, con cuidado y tiempo, fue conservada con respeto, y me permitió encontrar libros descatalogados. Les agradezco a mis hijos Moisés y Dana toda su ayuda y ejemplo. Quiero mencionar en especial a la Dr^a Brigitte Legen por su enorme apoyo. La amabilidad en aceptar dirigir este estudio, su paciencia y claridad de pensamiento han sido uno de los impulsos esenciales para finalizar este trabajo. A Jorge Herralde por ser el editor de Albert Cohen entre otros. Mi agradecimiento a todos ellos. (Adar).

Febrero. 2013

Índice general

Índice general:

Agradecimientos	3
Introducción.....	8
Capítulo 1.Singularidad, universalidad: de sefarad a corf, a Francia	29
1.1. Unidad de Conciencia. Sobre la literatura hebrea a modo de introducción.	30
1.2. Singularidad y Universalidad: De Corfú a Marsella.....	32
1.2.1. Corfú.....	32
1.2.2. Nostalgia Sefarad.....	33
1.2.3. Francia.....	54
Capítulo 2. <i>Le livre de ma mère</i>	91
2.1. La Madre y el mundo de Cohen.....	93
2.2. Estructura de la relación.....	106
Capítulo 3. <i>Belle du Seigneur</i>	110
3.1. Amor occidental: Una comedia.....	111
3.2. En el principio.....	113
3.3. Redes argumentales.....	120
Capítulo 4.Oh vosotros, hermanos humanos, de la herida al testigo.....	130
4.1. <i>Ô vous, frères humains</i> . La herida.....	138
Capítulo 5. <i>Carnet 1978</i> , libreta de apuntes	151
Capítulo 6. Ecojudaísmo	156
6.1. Mentalidad, mentalidades. Difícil unidad.....	157
6.2. Eco judaísmo, más allá de la mentalidad judía.....	159
6.3. Cohen y la Biblia.....	161
6.4. Judío secreto.....	175
6.5. Del amor en la celestina.....	181
6.6. Julián Sorel-Solal.....	188
6.7. De la madre.....	194
Capítulo 7.Pacto de judeidad. Literatura e identidad.....	201
7.1. Contexto del otro.....	206
7.2. Del Nathan de Lessing al Nathan de Cohen.....	210
7.3. Yo-Tu: <i>Ô vous, frères humains</i>	225
7.4. La idea de Dios en el judaísmo.....	236
7.4.2. ¿Quién es Dios en Cohen?.....	242
Capítulo 8. Hacia ua ética del jugo amoroso, el amor en Cohen.....	260
8.1. Albert Cohen y la dimensión dialógica del amor. Hacia una ética del juego amoroso.....	263
8.1.1. Amor bíblico. Amor occidental.....	266
8.2. La mujer como el otro en la obra de Cohen.....	270
8.2.1. La creación del hombre y la mujer. La mujer bíblica.....	274
8.2.2. El amor como un dios. De la Princesa de Clèves a Ariane. El fin de la aventura.....	283
8.3. La ética en Cohen.....	289
Conclusión, albert cohen un judío de frontera.....	295
BIBLIOGRAFÍA	315
Apéndice 1. Breve Cronología de Albert Cohen.....	347

Apéndice 2. EntrevistaEntrevista con la hia de Albert Cohen.....	354
Apéndice 3. Carta de Abravanel	364
Apéndice 4. De la blessure au temoin, Esther Bendahan.....	370
Apéndice 5. Albert Cohen y la Saga de los Solal, Jorge Herralde	378
Apéndice 6. Entrevista a Abraham Bengio	390
Apéndice 7. Entrevista Shmuel Refael Vivante	400

Introducción

La tesis que presentamos El imaginario judío y “el otro” en la obra de Albert Cohen, es el resultado de la investigación en la que nos propusimos estudiar a este autor teniendo en cuenta sus alianzas culturales: su origen sefardí, es decir su origen judío español, su tradición judía y su apego por la cultura francesa adquirida como resistencia a su extranjería.

Era importante por lo tanto que indagáramos en la cultura sefardí y en los diversos aspectos y referencias culturales de su obra. Esta influencia la hemos visto tanto en las referencias como en la obra del autor, hemos tenido en cuenta su obra, especialmente *Le livre de ma mère* y en *Belle du seigneur*, pensamos en un principio centrarnos en ellas para poder abarcar varios aspectos pero aunque trabajamos específicamente en esas obras en el transcurso del trabajo vimos que de manera referencial para aspectos en relación con su extranjería había que tener en cuenta el libro *Ô vous, frères humaines*, esta obra a lo largo de nuestra investigación fue adquiriendo importancia por lo que la incluimos en el siguiente trabajo.

La tesis parte de una Memoria de investigación previa que supuso un primer acercamiento al autor Albert Cohen. Esta Memoria se centraba en aspectos de la mentalidad judía del autor y en sus referencias culturales que daban contexto a los personajes de su obra y eran esenciales en la visión y trama. En este primer momento surgieron vías nuevas de indagación, que son las que hemos retomado para la tesis, si bien la idea del otro apareció desde el primer momento para la Memoria decidimos mantener la investigación sobre la repercusión que tenía en el autor su cultura. Pero para la tesis, decidimos continuar con el autor y nos propusimos dar respuesta a las cuestiones que se nos plantearon en dicha memoria de investigación.

Para centrar el tema y después de la memoria de investigación, vimos en Cohen que hay un aspecto que nos llamaba la atención de manera primordial: de qué manera singular su condición judía pasaba a formar parte de su expresión narrativa, determinaba la elección de temas, de voces, de narrador. Incluso estudiando a otros autores era difícil determinar influencias comunes. Si bien era evidente que hay aspectos compartidos entre distintos

autores judíos que pueden llevarnos a hablar de mentalidad judía o mejor de una literatura judía escrita en varias lenguas, es difícil definir sus compromisos, su herencia y tradición. Creemos que hay aquí un campo interesante para futuras investigaciones, ya que es un estudio transversal compartido de sumo interés. En este estudio comparativo, sin lugar a dudas Albert Cohen ocuparía un lugar preeminente. En especial si se estudia el cómo afecta su diversidad a estos autores a la hora de narrar. Evidentemente, por ejemplo, los autores judíos nacidos en Israel hoy su manera de situarse frente a los otros es diferente, se entiende como grupo nacional, así se entenderían como israelíes al igual que los franceses como franceses, su obra trata de sus conflictos, intimidades etc. sin embargo, no habría un discurso similar al de la diáspora judía porque su situación es distinta.

En el caso del autor que tratamos, y tras el estudio de su biografía, pudimos constatar que su discurso, desde la infancia venía marcado por la necesidad de explicarse, de convencer, influir; esta necesidad, a su vez le determinaba, había una gran influencia del otro, así la idea del otro formaba parte de su desarrollo madurativo de manera esencial. No es extraño, ya que su vida se desarrolló en los momentos más graves que ha pasado la humanidad, la Shoah, el holocausto, precisamente el lugar histórico donde el otro adquiere valor cero. Un periodo donde se degradó la conciencia y la responsabilidad. Es un autor que vivió momentos históricos de especial relevancia para el judaísmo. Creemos que este aspecto tiene repercusiones literarias afectando a su interlocutor, por lo que queríamos profundizar en especial sobre su interlocutor. ¿A quien le hablaba Cohen?

Considerando que los escritores cuando escriben sus obras y al pensar en el lector pueden imaginarlo o no, pueden creer que hablan al contemporáneo o al lector futuro, o como por ejemplo Philip Roth quien dice no escribir para nadie en concreto en una entrevista recogida en *Reading myself and others*¹ afirma que no escribe para un grupo político o religioso, que escribe si para comunicarse; sin embargo, lo curioso en Albert Cohen, al menos era lo que nos parecía durante el estudio previo que hicimos de él es que parece que habla a un lector en concreto. Nos parecía que se dirigía a un lector que

¹ Philip Roth Farrar, *Reading myself and others*, New York, Straus and Giroux, P. 17, 1975.

no era como él judío, como si le hablara al lector occidental y quisiera convencerle de sus propias tesis. Pero además a pesar de haber vivido la catástrofe europea, no era al culpable a quien hablaba sino a europeo anterior a la catástrofe. Encontramos aquí en esta pregunta una cuestión que se convirtió en la esencial para la tesis, partíamos de esta pregunta para comenzar la indagación. Por lo tanto, no únicamente para profundizar en cómo le afecta en su obra su ser judío, considerando lo judío como una pertenencia nacional, con una cultura, un modo de vida y en lo que puede afectar a un autor, una tradición cultural que tiene unos libros de referencia; sino que emprendimos la tesis sobre Albert Cohen también, y sobre todo, centrándonos en la idea del otro en Albert Cohen. Nuestro objetivo es relacionando la obra seleccionada de Albert Cohen con algunos de los principales elementos que singularizan el pensamiento judío, ver como esta identidad modula su voz, confiere identidad a su narrador y especialmente confirmar que el autor se dirige al lector de manera peculiar convirtiéndole en otro, siendo esta idea del otro un aspecto central en el pensamiento judío contemporáneo. Por lo tanto era importante profundizar en el pensamiento judío, la historia y mentalidad judía en relación con el autor y la estructura literaria elegida para desarrollar la obra.

Uno de los soportes para nuestra tesis era definir las huellas del pensamiento judío contemporáneo que nos permitiría un diálogo con las obras que queríamos tratar. También porque para entender el marco cultural, es necesario hoy atender en el significado del otro la idea del otro que en filosofía adquiere un nuevo sentido, que invoca la responsabilidad y una ética.

Para profundizar en el pensamiento judío contemporáneo, necesario para comprender claves necesarios para nuestro estudio, era importante seguir los cursos que impartía el profesor Reyes Mate en el CSIC. En España es un curso único en sus planteamientos, ya que hasta recientemente la Shoah no era un tema que se trataba en nuestras universidades, este curso y este grupo de trabajo se da en relación con otras escuelas importantes como la alemana y la mejicana. El curso trata de ahondar en el pensamiento judío contemporáneo y en sus influencias. Y el grupo de trabajo permite conocer a los grandes pensadores del pasado siglo para comprender la repercusión de la Shoah en nuestro tiempo, la idea del mal, la responsabilidad, la idea del otro. Para ello el Profesor Manuel Reyes Mate ha creado un grupo de trabajo en el que concurren no sólo

pensadores y filósofos sino también artistas, creadores de diversos ámbitos que reflexionan de manera activa sobre nuestro tiempo a través de las obras de Primo Levi, Hanna Arendt, Lévinas, Hermann Cohen, Adorno, Kafka, Walter Benjamin autores en su mayoría judíos que se preocuparon por lo propio desde una visión universal. Ha sido importante la participación en seminarios de distintos proyectos de investigación, financiados por el Plan Nacional de investigación dedicada a la “Filosofía después del holocausto” donde el profesor Principal de investigación es Reyes Mate. Los proyectos han sido: “El judaísmo. Tradición oculta de Europa” (PB93-0064); “La filosofía después del holocausto” (PB97-191); “La filosofía después del holocausto II” (BFF-2001-2003); “La filosofía después del holocausto III” (HUM 2005-2008); “La filosofía después del holocausto IV” (FTI 2009-09368). Gracias a estos seminarios y a su profesor principal encontramos el lugar desde donde reflexionar sobre Cohen frente a estos pensadores; para delimitar los elementos comunes y singulares que permitieran avanzar en la investigación. Si bien el mundo creativo de Albert Cohen es literario, al igual que Kafka permite encontrarse con estos autores, pensamos que Cohen también es importante para ese diálogo. Por lo tanto el primer punto de partida debía ser el trabajo realizado en el grupo de trabajo de Reyes Mate, y del mismo autor ya que una de sus líneas de investigación es la idea del otro en el pensamiento contemporáneo. Este grupo se veía enriquecido con la participación de autores del mundo del teatro y de otras manifestaciones diversas, hay que destacar a Juan Mayorga quien partiendo de los contenidos que se desarrollaban ha creado magníficas piezas de teatro, la repercusión de la idea en la obra ha formado también parte de la importancia de este grupo de trabajo y de su relevancia para la tesis.

Por otro lado como base metodológica relacionada con aspectos literarios nos propusimos utilizar la obra de Gérard Genette especialmente las desarrolladas en Figuras III, allí su aportación sobre el estudio del tiempo y su aproximación a la obra de Marcel Proust, también cercano al mundo judío, permitía centrar cuestiones relativas a la construcción literaria. Genette, junto con el análisis de la autoficción y del pacto autobiográfico de P. Lejeune, nos daban el marco sobre el que basar el análisis literario de su obra, además del curso de doctorado seguido y las indicaciones allí dadas. Por lo tanto las reflexiones, estudios, seminarios, lecturas proporcionadas por el grupo de

trabajo de D. Manuel reyes Mate, debíamos completarlas con diversos estudios históricos y literarios. Era importante aspectos tanto literarios como culturales que formaban parte de la genealogía de conocimientos que afectaban a la obra de Albert Cohen. Entre varios, destacamos el estudio y análisis del significado del ser judío en Francia que dan la obra de dos autores: Finkielkraut y Mizrahi. Para el análisis general de la Mentalidad judía encontramos en Patai una interesante y abierta reflexión. Estos autores permiten sostener un análisis que va más allá de la obra literaria, si bien hay que utilizar otros textos. Hay también uno de ellos que permite entender las profundidades del pensamiento judío y su relación con la obra de ciertos autores, el libro de Yirmiyahu Yovel: *Spinoza, el marrano de la razón*. A partir de su estudio y reflexiones abre una puerta que permite a su vez mirar la obra de Cohen de otra forma y descubrir paralelismos con otros escritores y otras obras.

Por último gracias a Harold Bloom, hemos encontrado otro apoyo teórico para nuestro estudio. Sus libros y tesis que indican un nuevo modo de afrontar la obra y a los autores, su idea de las genealogías y por último su vínculo judío, siendo el mismo autor con un vínculo cultural judío como Cohen, nos han resultado de gran utilidad gracias a su enfoque. Ya en la estructura de su obra se puede ver la influencia cultural de la tradición judía², él señala al inicio de su libro que tiene como uno de sus paradigmas la cábala, y así Bloom utiliza por ejemplo la división cabalista para graduar a diversos autores trayendo para lo universal un saber concreto vinculado a la creencia judía, se forma que permite que se vea como le influye al propio Bloom su cultura y como esta a su vez pasa a formar parte de la dimensión de la cultura occidental más amplia, nos apoyamos en Bloom y en su consideración de los textos como un conjunto de relaciones entre textos anteriores nos basamos en su formulación del concepto crítico que llamó “la angustia de las influencias”. Pero a la vez en Bloom y en los autores que destaca encontramos la manera en la que debíamos desarrollar los temas, en especial como señalamos por su doble aspecto, por un lado por la dimensión de su estudio y por otro porque el mismo aplica en las estructuras de su análisis las fuentes judías para sacarlas del ámbito meramente religioso y extenderla a otros, nuestro propósito es esa búsqueda

² Harold Bloom, *Genios, un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, Barcelona, Editorial Anagrama, colección Argumentos, P. 27, 2005.

del genio particular de Albert Cohen y su relación con lo común y distinto que supone el judaísmo. Durante la tesis varios aspectos de la obra de Cohen nos fueron sorprendiendo e indicando una vía de análisis hasta ahora no tratada en profundidad.

Después de estudiar la obra de Cohen en relación además con otros textos y en base a la obra de Bloom, teniendo en cuenta su relación con el pensamiento judío, concluimos que dentro de las variables que aporta el judaísmo a los diferentes autores, en la obra de Cohen destacaba sobre lo demás la influencia de la presencia del otro, nos pareció pues que “el otro” era el elemento que suscitaba más cuestiones en la obra de Cohen, vimos que la pregunta de: a quien hablaba estaba también determinado por el yo que habla. Ese yo desde el primer momento parecía determinado por su condición judía y en especial por su infancia de extranjero por la experiencia de descubrir que se es de otro lugar y que los demás le discriminan por eso, el orgullo herido, la angustia de la diferencia marcan entonces su discurso.

Un enfant juif rencontre la haine le jour de ses dix ans.

J'ai été cet enfant³.

Albert Cohen parecía que en su obra era siempre el niño que se cobijaba bajo la bata de un hombre judío y francés, como él diría un "humano" como si el escritor guardara en el fondo de su mirada al niño de diez años desgarrado cuando descubre en el día de su décimo cumpleaños la otredad. Tal vez por eso, como remedio, necesitaba expresarse a través de su obra. Queríamos conocer a fondo si en su caso la novela es testigo y confesión, creíamos que su obra era una construcción literaria para denunciar el Occidente que es una parte de su herencia. Nos dimos cuenta que especialmente en: *Ô vous frères humains*, se dirige a los otros, a lo interno del otro, para despertar en su interior al interlocutor a los “humanos”, es decir a la esencia humana, al hombre que somos a pesar de las diferencias. Esa relación con un interlocutor genérico es la constante en su obra porque Cohen escribe a los otros para como él nos dice:

À les convaincre que les juifs sont aussi des humains et même des prochains⁴

³ Albert Cohen, *Ô vous, frères humains*, París, Éditions Gallimard, P.15, 2003.

En la última página de este libro expone con dolor la tesis que sostiene su obra:

Ô vous, frères humains, vous qui pour si peu de temps remuez...ayez pitié de vous frères en la mort...⁵.

El autor quiere ser como los otros siendo quien es, explica y parte de la humanidad común, humanidad que viene reflejada en la Biblia en el nacimiento, la creación, pero se enfrenta a la realidad en la que hay grupos que apartan a otros grupos, que determinan quienes pertenecen a los humanos, a ellos les responde Albert Cohen, va más allá que el personaje del *Mercader de Venecia* que dice que todos sangramos como veremos más adelante en el capítulo correspondiente, responde que todos morimos, ¿Qué es aquello que tenemos en común? Somos hermanos, al menos lo somos en la muerte, pero si lo somos en la muerte: ¿Por qué no serlo también en vida? Tal vez somos más iguales que diferentes.

Finalmente no pide amor, sólo justicia. Esta reflexión como veremos también enlaza con el pensamiento judío, en el judaísmo frente al cristianismo el amor no es un mandato, el amor es una consecuencia derivada de la relación, la obligación es de ser justos, la justicia, y es importante ya que, uno, como se ve en el capítulo dedicado a esta emoción, no puede hacerse responsable del amor. Si desaparece, cómo puede uno responder a quien ya no ama; sin embargo, sí hay que ser responsables, responder de ser justos en las acciones, así que el amor a la humanidad más que una obligación es el resultado del ser justos, no es un acto voluntario, variable, dependiente del estado de ánimo, sino que es una obligación, un deber ser.

En la obra de Cohen, se llega a estas ideas partiendo de que hay un niño de diez años (que sufrió un trauma) que habla detrás del hombre y del escritor. Un “Humano” doblemente extranjero por judío y por Oriental. Parecía que era en su obra desde ese lugar, “con los labios de una herida”, desde la herida que se va ahondando

⁴ Albert Cohen, *Ô vous, frères humains*. París, Éditions Gallimard, P.14, 2003.

⁵ Albert Cohen, *Ô vous, frères humains*. París, Éditions Gallimard, P. 213, 2003.

profundamente donde construye su discurso. Por lo que por un lado asegurarnos quien habla y a quien era el origen de nuestra inquietud e interés. Esto enlaza directamente con el objetivo, porque tal vez era el origen, el principio de su deseo, lo que dio empuje a su deseo de dirigirse a los otros, para convertir al lector es su otro.

Tras la lectura de sus obras, hemos considerado que debíamos centrarnos en: *Belle du Seigneur* y *Le livre de ma mère* porque entre las demás obras de Cohen estas permiten especialmente indagar en sus referencias culturales, en la construcción de un mundo y su interlocutor; también porque una pertenece al género de la novela y la otra al del testimonio, sin embargo, permiten vincular los hechos literarios con su biografía desde los mismos temas, amor, familia, comunidad. Pero como tuvimos presente el resto de obras vimos que todas ellas confluyen en *Ô vous, frères humains*. En la primera consideramos que destaca la construcción de los personajes, sus voces, que se ordenan en la creación de una obra potente, lugar necesario de referencia para la novela del siglo XX, también la presencia de un narrador no identificado pero que tienen identidad. *Le livre de ma mère* sin embargo, es un libro que busca la verdad del testimonio, un libro conmovedor que invoca algo universal, lo que le dice a la madre, es con su prosa poética, aguda, aquello que la mayoría diría a su madre, encuentra la palabra y la emoción exacta. En *Ô vous, frères humains* aparece el discurso desnudo, el origen, el principio, germen de lo demás. El autor expone sin censura aparente sus sentimientos, también aquellos que le producen culpa y vergüenza, que le hacen arrepentirse:

En nuestros días se es judío más que nada por la madre...Tienen, de adultos, la vulnerabilidad y la mirada del niño que ha sido demasiado querido...Seña de identidad: mamá⁶.

Esa parece ser la madre que descubrimos en el libro así que al hablar de su madre habla también de su pueblo al que está unido por esa figura femenina adoradora de su hijo. Este libro permite pues acercarnos al primer hilo, al nudo primero que sostiene su identidad, indispensable para desentrañar nuestro mundo, para descubrir la mirada judía, especialmente la otra, la de aquellos para quienes siempre somos otro. Pero es además

⁶ Alain Fikielkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama. P. 22, 1982.

una gran construcción literaria. Un conjunto de piezas perfectamente ensambladas. Su lectura conjunta permite que veamos que se mantienen íntimamente unidas, como una especie de todo conjunto, como si una mujer y otra compartieran el amor y ese amor las volviera de la misma raza, la de las mujeres que aman más allá de sí mismas:

On l'avait mariée et elle avait docilement accepté. Et l'amour biblique était né, si différent de mes occidentales passions (...) avait crû avec la naissance du bébé que je fus.⁷

Durante la Memoria de investigación nos parecía que en los dos libros, se narraba más que una historia de amor, queríamos analizar si era además el encuentro entre lo judío y lo gentil como pasión, como una emoción intensa, son dos maneras de amar y de ser. Un encuentro y desencuentro. Cohen retrata una realidad profunda, no ya la del pensamiento sino la de la emoción. Además de la obra en sí, nos interesaba la repercusión de los personajes. El narrador da voz a la mujer, el anciano tío, el marido..., y en especial Solal, ¿es Solal el personaje que puede simbolizar al judío europeo? También nos interesaba su ironía con la que retrata lo social, ese social presente, indispensable, necesario pero a la vez prescindible y ridículo en muchos casos.

Pensamos sobretodo que la elección de Albert Cohen para la tesis respondía en gran medida a la búsqueda de respuestas sobre un tema que si bien se ha planteado en diversos foros, permanece aún sin estudiar de una manera sistemática y académica. ¿Hay en los escritores judíos características comunes que puedan ser estudiadas en conjunto? ¿Existe una literatura judía europea? Los escritores judíos europeos mantienen interés por las obras escritas en nuestras lenguas, herederos de una tradición literaria del país al que se pertenece, a la lengua de acogida, se es también partícipes de una herencia *transterritorial*, una pertenencia a una literatura universal (en el sentido de que hay muchos países relacionados). Aunque nadie puede no sentirse ligado a su región ni a su lengua (incluso tras la exclusión, la expulsión...). Muchos autores judíos encuentran referencias propias en otros autores judíos que forman parte de un cuerpo

⁷ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 19, 1989.

singular, de una región a territorial con influencias peculiares y que les singulariza permitiendo hablar de una literatura hebrea, no escrita en hebreo.

Cohen forma parte de esa literatura, ocupando un lugar preferente, si tuviéramos que situarlo estaría al lado de Kafka, en paralelo, mientras que las referencias en Kafka son secretas, en Cohen son directas. Escritores que son paisanos de una Europa extraña que en ocasiones creemos, participan de las mismas herencias familiares, proyectos y miedos, por lo tanto el trabajo permite el necesario diálogo, incluso fuera del tiempo, para reflexionar sobre lo propio y Albert Cohen junto con otros pocos autores es el interlocutor primero para esta cuestión ¿hay una literatura judía? ¿Cuáles son sus bases? ¿Quién es el otro en la obra de Cohen? Su obra forma parte de una manera de mirar y de recordar, basada en la proximidad cultural y en especial por el genio de Cohen en la expresión de la singular experiencia que judía Europea. ¿Cómo comprender que Cohen de voz a uno de los “pueblos humanos”, a un grupo de gente dispar que comparte de una u otra manera su judeidad, una herencia religiosa, cultural, vinculada a Israel? Él lo hace desde la lengua francesa, un territorio adquirido y conquistado y por eso sumamente precioso:

Una cultura es un lenguaje y todo lenguaje empieza por ser palabra hablada⁸.

El historiador y ensayista Robert Misrahi explica que una de las primeras vías de integración y la más necesaria es el aprendizaje del idioma del país (por eso es muy especial el caso sefardí que mantuvo el español y no se integró en otros lugares donde fue acogido tras su expulsión.). Cohen adopta el idioma francés, pero no se trata de una interiorización sin sentido, un vehículo de comunicación, al adquirir la lengua, su dedicación se convierte en un esfuerzo integrador, en una conversión. Como explicación es importante señalar como veremos más adelante que Francia es un país íntimamente ligado a la historia judía, no se podría entender la historia judía moderna sin atender al judaísmo francés, así la obra de Cohen permite acercarse a esos dos mundos. Crea desde

⁸ Robert Misrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte. P. 58, 1967.

el territorio francés una obra de gran lucidez necesaria para el entendimiento del judío moderno y de su conflicto:

Je me rappelle, j'étais un écolier pourvu d'un accent si oriental que mes camarades du lycée se gaussaient lorsque je faisais d'ambitieux projets de baccalauréat et prophétisaient que jamais je en pourrais écrire et parler français comme eux. Ils avaient raison d'ailleurs. Bernadet, Miron, Louraille, soudain leurs noms prestigieux me reviennent.⁹

Esta investigación ofrecía la oportunidad de trabajar en un tema que forma parte directamente de nuestros intereses. Es un autor que nos ofrece en su obra ocasión de entender tanto el judaísmo europeo como el francés de este siglo y, lo hace, desde una obra literaria que consigue descubrir, cuestionar y sobre todo nombrar, para así, de alguna manera, hacer existir a otro nivel, las relaciones entre dos mundos profundamente unidos a la vez que irremediabilmente separados. A la idea de mentalidad por su relación con el Pensamiento judío contemporáneo es la idea del otro lo que descubrimos como el mayor interés para continuar nuestra investigación.

Nos parecía y queríamos comprobar si así era que Los personajes de Cohen eran más que ficción, como Sancho y Don Quijote que galopan por el imaginario colectivo, Solal podría ser el rostro y el nombre de quienes no lo tenían aún y tal vez por eso no se dejaban oír, un arquetipo literario muy bien construido, único en la literatura. Leer, adentrarse en el pensamiento de Solal es entender el párrafo siguiente:

El sujeto judío de la Primera Generación se halla, por naturaleza, escindido y desdoblado entre las dos culturas que se encuentra en su vida ...Afectivamente desgarrado entre las dos partes de sí mismo; interiormente él es una especie de mirada dinámica y de movimiento especulativo situado frente a dos términos exteriores también a sí mismo: la sustancia no judía es el Ser que él no es aún,

⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 42, 1989.

pero hacia el cual se esfuerza con el mismo movimiento mediante el cual desea alejarse de la religión judía, como Ser que ya no es.¹⁰

Quizá Solal es uno de ellos, alguien con mirada de judío, de un judaísmo interno y críptico, que es también otro. Este personaje literario expresaría esa enorme pasión intensa. Atormentada pasión como la de los celos. Deseo de la búsqueda del ser, que se transforma en ocasiones en una pasión destructiva, aunque sea a uno mismo a quien se destruya en el camino.

Uno de los temas que investigamos al inicio es cómo se encontraba la presencia del autor en la actualidad y vimos que el mundo Coheniano, la obra sigue suscitando interés, especialmente en Francia donde se continúa estudiando desde varios puntos de vista, es relevante en Francia la edición de los: "*Cahiers d'Albert Cohen*" donde se recogen las investigaciones que se realizan por un grupo de estudiosos especialistas en el tema. También se realizan reuniones periódicas para resolver las dudas de los interesados y mantener contactos entre los especialistas, también fruto de los trabajos de esta revista y por parte de algunos de los investigadores hay unas cuantas tesis sobre el autor. En España hemos encontrado una tesis escrita por M^a Azucena Macho Vargas, en Valladolid¹¹ y hay trabajos iniciados en otras universidad fuera de Francia, pero es este último país donde se ha desarrollado más la investigación sobre Albert Cohen. El mundo literario mantiene vivo el interés por Albert Cohen y la publicación reciente de: *Belle du Seigneur* en Folio contribuirá seguramente a su persistencia, en España se ha reeditado esta novela y próximamente se ha estrenado una película basada en la novela *Belle du Seigneur*. El film lo protagonizó Natalia Vodianova junto a Jonathan Rhys-Meyers.

Esta tesis se inicio hace ya tiempo, tras la Memoria de investigación como hemos comentado al principio. Sobre las partes que trataremos a continuación iremos exponiendo las principales y un resumen de las razones que nos han llevado al enfoque concreto de estos temas. En primer lugar hemos creído necesario, ya que se hablará del

¹⁰ Robert Mizrahi, *La Condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P.24, 1990.

¹¹ M^a Azucena Macho Vargas, *Espacio y Tiempo en la obra de Albert Cohen*, Tesis de doctorado Universidad de Valladolid. Director, Julian Mateo Ballorga, 2001.

mundo judío del autor, explicar conceptos básicos y referencias, así como explicar brevemente la historia de los judíos tanto en España como en Francia ya que es importante para que encontremos más adelante las referencias concretas en la obra tratada. El trabajo se inicia con la relación del autor con su entorno, lo que refleja en Albert Cohen sobre todo su dualidad: Corfú-Francia- Suiza especialmente porque si bien la obra de Cohen crea un tiempo propio, tiene un vínculo con su pasado. Pero es fundamental para su comprensión atender a un universo de referencias e influencias presentes en su obra. También la posible influencia del imaginario judío en su literatura. Y algunas respuestas a la pregunta de: ¿Qué subversión existe si se es judío y escritor? ¿Existe una escritura propiamente judía?

Viendo en su obra la importancia de la referencia judía europea, consideramos que era importante la obra de Cohen en relación con esta obra a la vez que ese cuerpo lo era en el estudio de la obra de Cohen. Y sobre todo porque Cohen da vida a Solal, un personaje ficticio que es el símbolo de un hombre judío como el autor, un europeo, formado por el cruce de culturas, desgarrado y desarraigado, va en búsqueda permanente del factor humano, un hombre que invoca nuestra complicidad. Solal, solo, en búsqueda de comunicación, rotos sus lazos con el mundo, se agarra a una idea, al sueño del amor romántico. Ariane es más que una mujer, es “la mujer”. Pero, ¿es también un símbolo como en el Cantar de los Cantares, “El Occidente”? ¿Quién es Solal? Pensamos que es mucho más que un personaje. Vive para siempre, porque encontramos que es aun referencia y símbolo en textos contemporáneos, igual que los grandes personajes de la historia literaria que se invocan para hablar de determinados asuntos, lo es Solal para hablar de un tipo de judío.

Estos temas se reflejan en el primer capítulo: Singularidad y universalidad: de Sefarad/Corfú hasta Francia. Y los subcapítulos siguientes, Nostalgia Sefarad, Sefarad 1, algo de historia, Sefarad 2, 3, el exilio, De Sefarad a España, Hacia una recuperación. Francia, Francia y Albert Cohen y el de Escritores judíos en el Mediterráneo, explica el marco cultural e histórico además de mostrar las referencias en la obra de Albert Cohen, porque en primer lugar quisimos averiguar si el autor tratado se consideraba así mismo como autor judío, ya que con lo judío no sucede como con

otras pertenencias, no basta con serlo sino que además el autor debe tratarse a sí mismo como perteneciente a esta cultura. Lo primero era saber si su voz lo era o no. Estos capítulos se pudieron desarrollar gracias a los estudios que ha desarrollado el CSIC dirigidos por el tristemente fallecido D. Jacob Hassan un pionero en la España actual de la investigación en la cultura de Sefarad y quien ha sistematizado y definido los diversos conceptos, también gracias a Elena Romero, Paloma Díaz más hoy el estudio de esta cultura se ha reactivado.

También era importante que señaláramos la importancia de Francia, Francia no sólo es esencial para entender la cultura contemporánea sino que tiene un rol esencial en el pensamiento judío contemporáneo. Su comunidad judía es una de las más activas en Europa y hay una importante tradición judío francesa, pero además es esencial para entender la contradicción europea frente al judaísmo, su amor y odio que lleva a Europa a uno de los mayores desastres de la humanidad.

Después de este capítulo vienen unos dedicados a obras del autor, el segundo a *Le livre de ma mère*; el tercero a *Belle du Seigneur* se relacionan a su vez con el cuarto dedicado a *Ô vous, frères humaines* que llamamos de la herida al testigo y el quinto a *Carnet 1978*, libreta de apuntes, por sus anotaciones biográficas que completan las aportaciones de *Le livre de ma mère* y que permiten un análisis a través del tiempo ya que se trata con estas tres obras biográficas de un largo periodo temporal, por lo que queríamos comprobar si se mantenían sus preocupaciones o por el contrario estas varían con la edad. Estos textos distanciados en el tiempo nos acercan a su mundo y a su visión del amor. En el primero el amor materno y el otro el amor como pasión. En todo momento se mantiene la relación con el objetivo de la tesis, se relaciona con el lugar que tiene en la obra de Cohen las influencias de la mentalidad judía, la percepción de la judeidad y la influencia del mundo judío en su obra así como con la idea del otro. Vemos como se entiende la judeidad como una vivencia que va desde la profunda pertenencia al total desarraigo. Aunque el otro aparece como fuente continúa de necesidad. Como rasgo en común con otros escritores aparece la herida y de allí como se queremos constatar la nostalgia de la comunicación.

El capítulo sexto tratará de definir lo que un académico de la lengua hebrea en Israel que es sefardí el profesor Benoliel cuando le preguntamos en una conversación sobre cómo llamar a esta influencia sugirió en una conversación privada en la que le pedimos encontrar un término para nuestra búsqueda: *Eco judaísmo*, donde irán encadenándose los temas ligados al judaísmo, la relación de Cohen con el texto básico del judaísmo, y la aparición de ciertas referencias, se verán en Cohen y la Biblia, la idea del judaísmo oculto, la necesidad de ser frente al mundo hostil en el Judío secreto. La idea del amor y su relación con lo religioso en *Del amor en la celestina* y en Julián Sorel-Solal la relación entre estos personajes de modo que este apartado permite introducir el trabajo de manera general en la relación triangular entre La Biblia por un lado, los textos básico de la España del S.XV y un personaje universal de la literatura francesa, Julián Sorel, a quien enfrentamos a Solal.

En el capítulo séptimo *Pacto de judeidad* se va a desarrollar lo anterior encontrando en algunos temas la manera de acercarse transversalmente a la obra tratada. Hay dos partes, por un lado *Literatura e identidad*, que trata de Identidad y el otro, y *El amor en Cohen* que reflexiona sobre la idea del amor en Cohen, si bien ambos forman un complejo sistema ligado entre sí, hemos preferido separarlos ya que la identidad y el yo y tú que se plantea es más universal en el primer apartado mientras que en el segundo al incorporar el amor como emoción se le añade una nueva dimensión al tú tratado anteriormente.

En *Literatura e identidad*, se han encontrado conveniente señalar los siguientes apartados: *Contexto del otro*, donde se analiza la idea del otro desde un pensamiento judío actual. Del *Nathan de Lessing al Nathan de Cohen*, que reflexiona sobre la relación de Albert Cohen con otros escritores que trataron en Occidente de convertir la idea de lo judío en aceptable para el desarrollo de Occidente, la respuesta que se da al antisemitismo es la ilustración judía. Continúa esta idea pero más singularizada en la obra de Albert Cohen en: *Yo-Tu: Ô vous, frères humains*. Para concluir esta primera parte, los siguientes se acercan al Dios del que habla Cohen en sus libros para relacionarlo con el Dios de la Biblia, es el mismo Dios o no se relacionan. Esa es la

pregunta que sustenta los siguientes capítulos: *La idea de Dios en el judaísmo, Diálogo con Dios ¿Quién es Dios en Cohen?*

En el octavo *Hacia una ética del juego amoroso* se quiere aportar una interpretación a las palabras y reflexiones del autor enfrentándolos a su relación con el texto bíblico y la ética judía, los apartados están pensados para que se vaya viendo además del amor como acción, su idea del amor: en *Dualidad amorosa en la obra de Cohen* se tratará de: *Amor bíblico. Amor occidental. En El amor en Cohen.* Pensamos que habría que acercarse a: Cohen y la dimensión dialógica del amor. Y acercándonos al otro: *La mujer como el otro en la obra de Cohen.* Para contraponerlo al pensamiento judío en los apartados: *La creación del hombre y la mujer. La mujer bíblica. Frente al Occidente en: El amor como un dios. De la princesa de Clèves a Ariane. El fin de la aventura.* Queremos acercarnos así a lo que hay detrás de las palabras que consideramos claves y que el autor utiliza, como la palabra amor o Dios, encontrando aquí la vía para nuestro estudio sobre el cruce de tradiciones. Y así poder aventurar: *La ética de cohen.*

En las Conclusiones tras la comprensión de las áreas estudiadas encontramos las que consideramos las claves de la obra de Cohen, el cómo la influencia del otro es determinante en su discurso, pero el otro tiene un perfil, una identidad muy definida que se puede describir. Así que respondemos a las cuestiones planteadas confirmando por lo tanto lo que nos habíamos planteado como tesis. El escritor escribe su obra narrativa de manera determinada e influenciado y marcado por su tiempo, su condición de judío, de exiliado oriental en Occidente. Esta influencia le hace acercarse a otros pensadores y escritores de la diáspora que escriben como él para influir en los lectores, lo que se desea es que se vea al pueblo al que se pertenece como igual. Para ello se parte de un discurso elaborado desde una memoria común en la que se apela a la humanidad conjunta, a la bondad del interlocutor frente a la bondad propia como veremos en la conclusión del final.

Por último para la mejor comprensión de Albert Cohen, consideramos que sería importante conocer a las personas cercanas al autor, fuimos a visitar a su hija Miriam Champigni en dos ocasiones y mantuvimos un encuentro en varias ocasiones con

Abraham Bengio, escritor e intelectual que conoció y debatió en profundidad con el escritor. Hay siete apéndices, en el primero se recoge una breve cronología del autor. En el Apéndice 2. Mostramos una carta de la hija de Cohen, Miriam, donde responde a algunas preguntas directas enviadas por correo y a continuación la entrevista que realizamos a Miriam quien se mostró en todo momento dispuesta para el encuentro y muy conversadora por lo que no fue difícil contrastar la información que se encuentran en los libros con la conversación y opinión directa de su hija, que no deja de ser una versión personal y quizá prejuiciosa y quizá por eso interesante. No pudimos conocer a Bella, nos sorprendió su muerte poco después de la entrevista con Miriam, entre ambas había una triste rivalidad y ya que Miriam fue la primera en aceptar la entrevista porque se encontraba en ese momento en su residencia cerca de Ginebra no parecía oportuno ver seguidamente a Bella, pero finalmente el encuentro fue imposible.

En el apéndice 3. Hay una carta que escribió Isaac Abravanel. Un teólogo y comentarista bíblico cercano a los Reyes católicos que escribió una carta tras la expulsión dirigida a los regentes que nos muestra lo que permanece en la memoria colectiva hasta hoy, el interés de esta carta es mostrar la influencia colectiva que tuvo en los sefarditas el exilio español y cómo se estableció durante ese periodo histórico, incluso antes, un discurso que quería influir en los verdugos destacando la bondad de los castigados. En el apéndice 4. Recogemos el prólogo a la edición española de la última obra de Albert Cohen publicada en España, *Oh vosotros, hermanos humanos*. Mientras trabajábamos en la tesis vimos la importancia de procurar influenciar a los editores para que se siguiera editando la obra de Cohen, al menos las que aun no se habían editado. El prólogo acompaña a una de las obras que restaba por publicar en español, también fue leído en la Sorbona. Durante el siguiente trabajo vimos que aún quedaba por traducir al español, además de una obra interesante, que sigue aún sin traducir, *Poèmes Juives*, o la obra de teatro *Ezechiel* el libro: *Ô vous, frères humaines*. Esta obra nos parecía esencial, por lo que era imperdonable el que no hubiera sido traducida y publicada. Gracias a Carlos Ortega, en ese momento editor de Losada, se publicó esta obra en Español. No pudimos traducirla dado el trabajo emprendido, pero sí lo hizo, la escritora Julia Escobar, y aportamos en el prólogo algunas de las reflexiones que nos habían llevado a emprender este estudio. Más tarde Cahiers Albert Cohen recogió el prólogo. Queda aún textos de Cohen por traducir, pero afortunadamente la

obra fundamental se encuentra disponible para el público Español. Además de participar en un encuentro en la Sorbona organizado por Cahier de Albert Cohen, el estudio nos ha permitido un conocimiento de las comunidades sefarditas actuales, origen del mundo de Cohen, por lo que hemos emprendido una red que permita el intercambio de conocimientos, siendo de alguna manera la figura de Albert Cohen el símbolo del reencuentro. Desde el Centro Sefarad Israel un organismo de diplomacia pública dependiente de Ministerio de exteriores de España se ha emprendido un trabajo de recuperación del pasado de sefarad. Así Albert Cohen entre otros autores pasaría a ocupar un puesto histórico central.

En el apéndice 5, hay un texto enviado para este trabajo por el editor Jorge Herralde, en él es especialmente relevante la segunda parte donde da indicaciones de cómo se decidió a publicar el libro, cuando era Seix Barral quien tenía los derechos. También hace un breve resumen de la acogida por parte de la crítica.

En el apéndice 6, hay una entrevista a Abraham Bengio intelectual que conoció a Albert Cohen, este intelectual ha escrito un trabajo no publicado sobre la obra de un autor que conoció bien. Abraham de su correspondencia nos ha enviado a modo de ejemplo tres cartas inéditas que se aportan al final de la tesis, es un testimonio directo de quien interrogó al autor sobre los temas que tratamos.

En el apéndice 7, hay una entrevista a un profesor interesado en Cohen, Shmuel Refael Vivante, de la Universidad israelí de Bar-Ilan, este profesor ha escrito una versión teatral de *Le livre de ma mère*, su empeño personal es que se conozca la ya olvidada en los estudios israelíes la obra de Cohen.

En la actualidad hay estudios diferentes estudios de Albert Cohen, los más importantes son los señalados que desarrollan Les Cahiers Albert Cohen donde hay muchos investigadores que han finalizado sus tesis. En Francia hemos localizado algunas tesis escritas sobre Albert Cohen, la mayoría dirigida por los profesores del Cahiers de Albert Cohen por lo que parece hoy el trabajo más serio y documentado sobre el autor. Sobre lo que aportamos hay que señalar que en la mayoría de sus lectores y conocedores, sorprendentemente lo judío desaparece como algo anecdótico.

Sin duda la intensidad de los hechos narrados se alía con la riqueza y variedad de estilos para llegar a abolir las sólidas fronteras de una simple ficción e incluso hacernos creer que hemos asistido a algo más que el desarrollo de una simple historia. En efecto, la fuerza de las pasiones que mueven a los personajes, aunque en principio sólo es un reflejo de las pasiones humanas, sobrepasa esta dimensión ficcional para emparentar con los mitos universales. Esto nos permite afirmar también que no nos hallamos ante una obra que pueda definirse con la simple etiqueta de “judía”, porque Solal y sus aventuras nos atraen precisamente porque en él se alían y se enfrentan sucesivamente valores que le dotan de universalidad.¹²

No consideramos que lo judío se pueda definir como “simple” en ningún caso, pero en Albert Cohen además configura su mirada y es una de sus influencias, y no únicamente referido a textos sino a quien dirige la obra como desarrollaremos en el trabajo, lo judío y lo español, este es aspecto que nosotros aportamos, además en particular el ver cómo esto influye en la construcción de la imagen del lector que el autor imagina para desarrollar su texto.

En nuestras conclusiones se puede encontrar el resultado en resumen de nuestra investigación. Hemos señalado la idea de Albert Cohen como *judío de frontera* porque como fuimos viendo forma parte de uno de los aspectos más señalados de su identidad, que hemos querido nombrar de esa manera para darle un lugar dentro de las formas que se tienen de adherirse a la pertenencia dentro del judaísmo.

Hemos decidido que usaríamos en nosotros en la introducción y en las conclusiones, sin embargo, dado que hay y se trata en ocasiones de aspectos personales, es mejor usar una primera persona para que sean mejor definidos algunos temas que se relacionan con lo más personal y ligado al autor Albert Cohen para dejarlo más señalado.

¹² M^a Azucena Macho Vargas, *Espacio y Tiempo en la obra de Albert Cohen*, Tesis de doctorado Universidad de Valladolid, 2001.

Después del recorrido por la obra de Albert Cohen, desde esta perspectiva creemos que podemos contribuir a la mejor comprensión de los aspectos de su obra elegidos, es decir la idea del otro y en especial las características específicas del lector al que se dirige. Y es simbólico hacerlo desde España, ya que de alguna manera como sefardí también es español y parte transversal de esta literatura, así que creemos que desde este cruce de España y Francia se podía apreciar los elementos de esta singularidad.

Nuestro trabajo aporta la indagación en temas de identidad que se desarrollan en la obra del autor, temas que hasta el momento se han tocado de manera lateral, hemos querido abrir una vía de estudios comparados europeos desde autores que manifiesten características similares al autor. Muchos de estos temas se están debatiendo en la actualidad, por este motivo hemos hecho referencias a seminarios y conversaciones que iluminan estos aspectos. Esperamos que próximamente se creen departamentos que acometan estos estudios.

Capítulo 1.
Singularidad y universalidad: de Sefarad a Corfú a Francia.

1.1 Unidad de Conciencia. Sobre la literatura hebrea a modo de introducción.

Es necesario al comienzo preguntarse, si es que se puede definir o singularizar qué es literatura hebrea o judía.

En el tiempo *líquido*, en el tiempo de la *transversalidad* me propongo ordenar lo diferente, encontrar los elementos que permiten la existencia de una literatura con unidad de conciencia en lenguas distintas, el empeño tiene que ver con revelar lo secreto, aquello que aun estando se disimula, esconde o lo que es peor: se ignora. Entre una literatura comparada y la literatura en una lengua hay obras que aun perteneciendo a una literatura participan de elementos comunes con otras en diferente espacio académico pero que son muy próximas. Si podemos hablar de una literatura de mujeres (es extraño que no digamos literatura masculina, ya que su estatus les ha conferido universalidad), también se podría uno referir a una literatura judía. Sin embargo, desde la misma definición aparece el problema, el ser francés o español lo otorga la ciudadanía o la lengua, pero el ser judío es más complejo, no es un territorio ni una lengua, y comienza la interrogación. Judíos considerados judíos por los religiosos, escritores que tratan de los judíos, ¿es una obra judía si es escrita por un judío aunque trate de China? Me preguntaba en una conversación Jacob Israel, editor e intelectual judío español especialista en judaica e historia de los judíos españoles. Este autor como otros muchos duda de la eficacia y la posibilidad de la categoría literatura judía. Es cierto que es complicado y que hay muchos motivos para descartarlo. Además muchos autores que invocan su universalidad son reacios a denominarse como autores judíos, prefiriendo mantenerse en el ámbito de sus coetáneos y paisanos. Entre ellos Norman Manea, judío nacido en Rumania y exiliado a Nueva York o Ángel Wargentein, judío sefardí y albanés, no se consideraban como escritores judíos, aunque nunca decían que no lo eran. Hace ya muchos años en una ocasión de una entrevista al editor Mario Muchnik sobre Elías Canetti para el programa de TVE 2 Shalom que se dedica a la cultura judía, el editor se mostró reacio a considerar a Elías Canetti como escritor judío.

Fue entonces cuando comenzó mi inquietud por comprender por qué sí o por qué no. Mis trabajos me han dirigido en especial a la cultura judía, actualmente también me ocupo de organizar diferentes actividades en este sentido y aunque hoy hay un cambio en la percepción del entorno y de los propios artistas no parece definitivamente aclarado este tema. Los motivos de Muchnik me quedaron claros, si era universal no podía considerarse judío pero sí, claro, escritor de lengua alemana. Aparecía entonces lo judío similar al pueblo, a lo provinciano, no es lo mismo decir escritor español que escritor leonés, así lo judío se volvía limitado a un ámbito de lo anecdótico y folclórico, pero y Kafka o Proust, ellos se enriquecieron cada uno a su modo de la cultura de su entorno, de su lengua de su universo particular al que se le añadía su judeidad. La extrañeza en uno, la memoria en el otro forman eje de sus obras, se nutren de vivencias y percepciones que no son exactas a las de sus conciudadanos pero, sin embargo, son las mismas para ellos y para un grupo transversal de judíos europeos. El antisemitismo fue quien les obligó a reconocerse, desgraciadamente, y este es el centro de mi reflexión, en Europa hay un núcleo de pensamiento, una manera de ser consiente, que tiene que ver con el judaísmo.

Si nos liberamos de los estereotipos, veremos que hay ciertos elementos comunes que influyen en la literatura de escritores relacionados de una manera u otra con lo judío. Si considero a Sefarad una región a territorial de lo español, creo que también hay un territorio judío en Europa, señalarlo no debe suponer la vuelta al gueto sino todo lo contrario: permitir entender mejor la interrelación entre las diferentes influencias para ampliar el conocimiento que tenemos y la comprensión de las obras.

1.2. Singularidad y Universalidad: De Corfú a Marsella.

Albert Cohen nace en el mundo de la comunidad sefardita de Corfú. El Mediterráneo los olores, los alimentos y especias y una determinada manera de ser social forman parte de su referencia infantil. Un mundo peculiar, una pertenencia en confrontación con lo que se imagina como universal. Si en ocasiones una pertenencia es integradora, en este caso al igual que en el del pensamiento judío del S.XIX se vive como confrontación. En el imaginario de Cohen, lo otro considerado como universal en diálogo con su mundo sefardí es el mundo Francés. Estos mundos son más que un territorio, la obra de Cohen evidencia una pasión, la del ser que se esfuerza por ser otro, siendo a la vez él mismo. Un drama del que participa un importante número de personas, en este caso los judíos que intentan integrarse sin dejar de ser, sin asimilarse. *Atenas y Jerusalén* son las memorias de Occidente, señala Hanna Arendt, sin embargo, Jerusalén permanece en el olvido para la mayoría, que aun participando de su influencia, la ignora, no la reconoce, por lo que en ocasiones únicamente actualizada por algunos judíos se mantiene y busca un lugar y una manera de pensar el mundo.

Francia, en Cohen, es evocada como lo universal, como *Atenas*, los escritores y pensadores franceses son sus referentes más importantes, por este motivo, si bien el escritor vive después en Suiza, para contar la representación de la dualidad que subyace en el pensamiento Coheniano y que se expresa en su obra habría que centrarse en Corfú y en Francia entendiendo por lo tanto a Francia como Occidente, sin olvidar su relación con lo judío como elementos de relación que nos van a permitir situar su obra.

1.2.1 Corfú.

Albert Cohen nace en la isla griega de Corfú (una de las islas Jónicas), su familia pertenece a la Comunidad judía, aunque él así mismo se considera como descendiente de los judíos españoles, únicamente se puede asegurar el origen sefardí del apellido de su madre Ferro. La historia de esta comunidad tiene mucho en común con la de otras

comunidades orientales. Benjamín de Tudela en 1160 comenta que encontró sólo un judío en Corfú, entonces no era manifiesta la presencia judía en esa isla griega, pero el número creció durante los Siglos XIII y XIV. La comunidad aumentó con los judíos llegados del continente. ¿Quiénes eran esos judíos? Eran, en su mayoría, judíos españoles expulsados de España en 1492 por pretender preservar sus valores y su religión. Quedarse significaba convertirse. Pero tampoco esa opción les permitiría vivir libres de conflictos:

A mi juicio...el drama que tuvo lugar en la España de los S. XV-XVI-XVII es de carácter muy parecido al que ha ocurrido más modernamente en Alemania.¹³

Esta tesis que sostiene Caro Baroja¹⁴ y que se refiere a las prácticas inquisitoriales, da una idea de la mentalidad de los que llegaban a esta pequeña comunidad. Estos sefardíes tienen una larga historia de las que señalaré algunos aspectos.

1.2.2 Nostalgia Sefarad.

Sefarad aparece nombrada por primera vez en el pasaje de la Biblia en el que se habla de la cautividad de Jerusalén refiriéndose al pueblo judío que está en ese lugar de la diáspora que el texto señala después:

Y la cautividad de Jerusalén, que está en Sefarad, poseerán las ciudades del sur¹⁵

No es posible determinar si el lugar que nombra esta profecía se refiere a España. Pero sí que a partir de la Edad Media, probablemente a partir de este texto, los judíos llamaron a lo que hoy es España, Sefarad. Sefarad, pues, es la palabra con la que la

¹³ Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y contemporánea*, Madrid, Editorial ISTMO, P. 16, 1978.

¹⁴ Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y contemporánea*, Madrid, Editorial ISTMO, P. 16, 1978.

¹⁵ Biblia en español, Tomo 2, (capítulo ObDias20), Tel Aviv- Israel: Editorial Sinaí, P.945, 1991.

población judía nombra a un territorio que comienza siendo palabra y se convierte después en añoranza. Sefarad es un diálogo, un encuentro con la memoria y el deseo. Un diálogo establecido en varios tiempos. Dice el poeta árabe israelí Araidy.

Muchos nombres le pusieron a la tierra y a todos ellos sabe responder.¹⁶

Así Hispania, Sefarad, Al Ándalus, nombra no sólo un territorio, sino a quien lo llama. Aunque suscita en España y fuera un gran interés, la cultura sefardí sigue siendo desconocida. Pocos conocen sus textos básicos y no se dedica el suficiente esfuerzo para su recuperación. Para los judíos sefardíes, después de Sefarad, sólo se tiene Sefarad, ya no había espacio para más memoria ni añoranza.

1.2.2.1. Sefarad 1, algo de historia.

La presencia judía en España se remonta a la época del Rey Salomón. Hay así una profunda pertenencia de estas comunidades a una tierra sometida a diversos conquistadores. Durante el período helenístico romano comienza una gran diáspora judía por toda Europa. Aunque las mayores poblaciones se encuentran en Roma, se tienen datos sobre otras comunidades relevantes. Se puede documentar ya la presencia de ciertas comunidades en la Península Ibérica desde el S.I, pero probablemente algunas comunidades judías llegaron antes a las colonias mercantiles fenicias y griegas de las costas del Mediterráneo. En la época de la dominación romana y en tiempos de la monarquía visigótica, su presencia está documentada en el litoral mediterráneo, entre otros lugares en Barcelona, Tarragona, Baleares, Granada y en el interior en Toledo. La situación de estas comunidades, que desarrollan sus actividades y creencias sin problemas, cambia con la conversión de Recadero al catolicismo en 589. Después Sisebut, que llega al trono en el año 612, provoca una cruel persecución contra los judíos.

Con la dominación musulmana se vive una situación variable. Surgieron importantes comunidades en Granada, Tarragona, Jaén, Zaragoza, Sevilla, Almería, y especialmente en Lucena. Incluso algunos judíos ocuparon puestos importantes, como Samuel Ha-

¹⁶ Carlos Morales, /N. Araidy. *Coexistence, (Antología breve de la poesía israelí - árabe hebrea - contemporánea)*, Cuenca, Editorial El Toro de barro, P. 64, 2007.

naguid, quien hasta su muerte en 1056 gobierna de hecho el reino de Granada. Los últimos años del califato de Córdoba y la época de los reinos taifas, hasta mediados del S.XII, suponen un período de esplendor de estas comunidades. Este comienza con Abderraman III (912-961), hasta el S.XII. Las comunidades judías unen su estudio del Talmud con el comercio y el estudio de otras disciplinas científicas y artísticas. Destacan Samuel Halevi (993-1055), el poeta Shlomo Ibn Gabirol (1020-1057), que nace probablemente en Málaga y es también filósofo, místico, moralista y una figura central de la Escuela de poesía hebraico - española que florece en Al Ándalus en los S.XI-XII.

La llegada de los almohades y más tarde de los almorávides, que imponen el Islam y restringen las libertades, hace que las comunidades judías se vean obligadas a huir. En el S.XII el médico Cordobés Maimones (1135-1204) es una de las figuras más elevadas.

Rabbi Mose Ben Maimon, en sigla, o su acrónimo RaMBaM entre los judíos, generalmente conocido por su patronímico helenizado Maimonides, pensador, filósofo. Exégeta bíblico, talmudista¹⁷

Se traslada a Fez y más tarde a El Cairo. La España cristiana acoge a muchos de estos judíos, hacia 1370 destacan las ciudades de Burgos, Toledo, Sevilla y Córdoba; en la Corona de Aragón Zaragoza, Huesca, Calatayud y Teruel; Mallorca era tal vez la comunidad más dinámica desde el punto de vista comercial. El período de tiempo comprendido entre los años 1148-1348 fue una época de florecimiento similar al vivido en la España musulmana. Sin embargo, el S.XIV inaugura grandes conflictos, precisamente en un tiempo de crisis económica en el que los judíos sufren el odio del pueblo. Hay un cambio de mentalidad, determinado también por la influencia de las diversas Cruzadas, que culmina en el año 1391 con el saqueo de muchas sinagogas y barrios judíos (los barrios judíos se denominan aljamas que tienen estatutos propios tanto en la España cristiana como en la musulmana). Mueren asesinados muchos miembros de la comunidad judía por todo el territorio, el número de judíos disminuye

¹⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional, Edición preparada por David Gonzalo Maeso, P. 10, 1983.

trágicamente, muchos de ellos se convierten, pero sólo agrava el problema porque a los conversos no se les acepta, se les vigila y en ocasiones se les persigue.

El Decreto de Expulsión de Granada del 31 de marzo de 1492 finaliza una pertenencia de años:

Mandamos dar a esta muestra carta, por la cual mandamos a todos los judíos y judías de cualquier edad que sean que biben e moran e están en los dichos nuestros reynos e señoríos...que fasta el fin del mes de julio primero que viene de este presente año, salgan de todos los dichos nuestros reynos e señoríos...So pena que sino fiziesen e cumpliesen así...y incurrirán en pena de muerte.¹⁸

Acaba así, de manera trágica y dolorosa, una convivencia de siglos.

Los judíos expulsos estaban plenamente integrados en la cultura española de la época; y si se ven forzados a desarraigarse de su suelo, no se desarraigan del ambiente cultural en el que habían vivido y de su más notable manifestación que es la lengua.¹⁹

Una historia se puede señalar así con cifras y fechas. Lo cierto es que esos judíos españoles expulsados entonces, eran sobre todo españoles. Eran españoles que vivieron como españoles y que nombraron a su tierra Sefarad.

1.2.2.2. Sefarad 2, Sefarad 3, el exilio.

Comienza así una diáspora con características especiales, una diáspora que sin un mandato formulado por sus líderes transmitió de generación en generación una pertenencia, una nueva lealtad judía a otra tierra distinta a Jerusalén. Querencia al espacio perdido que se atrapa en la palabra y que no se pierde porque se retiene en el

¹⁸ *La vida Judía en Sefarad*

Exposición Sinagoga del Tránsito, Toledo, (Noviembre 1991-1992)
Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Centro Nacional de Exposiciones, P.307.

¹⁹ Hassan, I. M. *Los Sefardíes Concepto y esbozo histórico*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, VI Curso de Verano e San Sebastián: "Los Sefardíes: Cultura y literatura", dirigido por Paloma Díaz Mas Servicio editorial Universidad del País Vasco. San Sebastián, 2001.

lenguaje. Una palabra que se exilia para ser de otra manera. Un viaje que continúa hoy. Así, la identidad judía se vuelve profundamente relacionada con España. ¿Qué es lo específico de esa identidad frente a otros grupos judíos como los asquenazí?:

...perteneciente a la rama no sefardí del judaísmo europeo, desarrollada en países germánicos y eslavos que tienen como lengua el yídico, oriundo de Alemania²⁰

O ¿Cuál es frente a los judíos orientales que habitualmente se confunde y se llama también sefardíes? Por un lado, la relación de identidad con la lengua que se hablaba en España y con ese pasado específico. Actualmente, A. Varvaro, L. Minervini, C. Lleal sostienen que la lengua de estas comunidades era en cada región la misma que la de sus conciudadanos no judíos. Esa es la lengua que se llevan. Pero también difieren en otros aspectos, como la pronunciación del hebreo (la pronunciación actual del hebreo en Israel es la sefardí); y aunque todos reconocen la autoridad del Talmud de Babilonia, desarrollan tradiciones diferentes en la liturgia, la plegaria y en algunos aspectos de la vida en la sinagoga.

Unos cien mil judíos fueron expulsados en 1492; también, más tarde, en 1497, se les expulsa de Navarra y se decreta la expulsión de Portugal. Un exilio que ya había comenzado en 1391 desgarró y desarraigó por muchos siglos a las comunidades judías de España. Muchos mantuvieron a escondidas sus creencias y Portugal, al no existir Inquisición, facilitó esta práctica. Así, algunos fueron asimilándose definitivamente y otros volvían a su fe al cabo de siglos, siendo el núcleo de las comunidades sefardíes en los Países Bajos, Hamburgo, Ferrara, Ancona, entre otras. Con el exilio se edifica Sefarad en distintos lugares, con palabras de España en las que se ama y se muere.

Iacob Hassan investigador del CSIC, llama Sefarad 1 a la España Medieval y Sefarad 2 a una amplia zona geográfica donde se instalan los expulsados y continúan guardando su lengua y prácticas y desarrollan una intensa vida cultural: Constantinopla, Salónica y

²⁰ La vida Judía en Sefarad de la Exposición Sinagoga del Tránsito Toledo Ministerio de Cultura Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Centro Nacional de Exposición. P. 330, (Noviembre 1991-1992).

Esmirna fueron los centros más importantes, pero también Damasco, Alepo en Siria, Safed y Jerusalén, y en la zona del Estrecho: Tetuán, Tánger y Oran.

En esa llamada por Bernardete magna Sefarad, que cubría en tupida red las Costas Anatolias, las Islas Egeas y casi toda la península balcánica, hubo una densa, aunque intermitente, comunidad hablante²¹.

Al principio del siglo XX debió de ser una comunidad de unas trescientas mil personas, y en la zona del Estrecho la comunidad tendría unas cuantas decenas de millares. Paloma Díaz Mas²² en su libro sobre sefarad distingue tres grandes bloques geográficos para hablar de la cultura sefardí. Los sefardíes del Norte del África, los sefardíes orientales, asentados en las tierras del mediterráneo oriental, y los Occidentales. Fueron los Orientales y los del Norte de África, especialmente los de Marruecos, quienes conservaron prácticamente hasta hoy su lengua y algunas características culturales hispánicas. Sin embargo, los de Francia, Inglaterra, y los Países Bajos perdieron la lengua, aunque mantienen rasgos del rito sefardí. Desde la segunda mitad del S. XX se produce una segunda diáspora a países donde tradicionalmente no había comunidades sefardíes, como América del Norte y del Sur (Sefarad 3) y algunos judíos empiezan a volver a España.

Desgraciadamente poco estudiada hasta ahora, la producción cultural fue muy interesante. Los sefardíes occidentales vivían en países en los que existía una importante industria editorial, gracias a la que se desarrolla la impresión de textos judíos, tanto en hebreo como en caracteres latinos. También en Oriente salieron textos en hebreo y aljamiados (escritos en español con caracteres hebreos). Además de obras en hebreo en los s. XVI y s.XVII, se continúan las traducciones bíblicas, destacan el *Pentateuco de Constantinopla*, por Eliezer Soncino en 1547; la importante *Biblia de Ferrara*, por Yom Tob Attias y Abraham Usque; dándose una valiosa producción literaria de los sefardíes occidentales, tanto religiosa como profana. Los aspectos lingüísticos, e incluso estilísticos, como señala Paloma Díaz Más, se diferencian poco de los producidos en la Península. Así mismo en Oriente destaca la obra de Mose Almosnino (Salónica 1518-

²¹ Hassan, I. M. *El español sefardí* (judeo español ladino) CSIC Madrid, Madrid Libro de la Fundación Juan March, 2003.

²² Paloma Díaz Mas, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedra ediciones, 1997.

1580), autor del tratado moral *Regimiento de la vida* y de *La crónica de los reyes otomanos*. Y en el S.XVIII se produce un espectacular florecimiento de la literatura sefardí en judeo español, hasta el s. XIX, en que se desarrolla el género de la poesía patrimonial, coplas y poemas eutróficos cantables para diversas festividades. Pero el proyecto más importante de esta época es el *Me`am lo`ez*, iniciado por Jacob Juli, un enciclopédico comentario bíblico que se publica en Constantinopla entre 1730 y 1773, y que es una obra de varios comentaristas. En una época considerada de decadencia en la producción hebraica, esta obra supone un desarrollo importante para el judeoespañol. Varios autores optan por traducir los textos tradicionales al sefardí para facilitar su acceso a sus comunidades y así surge esta gran obra. En los S. XIX y XX se cultiva aún el género de la copla y se dan géneros incorporados de otras tradiciones, como el periodismo. También hay que señalar la tradición, oral, romances, canciones, etc.

Los sefardíes convivían con otras culturas y con otras lenguas que se fueron adhiriendo a la propia. La cultura sefardí es una red inmensa de influencias diversas, una cultura judeoespañola de origen hispánico con influencia de otros pueblos cristianos y musulmanes. Mantuvieron la escritura aljamiada habitual entre los judíos de la Edad Media, y su lengua es una muestra de esas diversas influencias del sincretismo cultural al que contribuyeron los siglos de exilio. **El español del S. XV²³ recibe préstamos del hebreo e influencias de otras lenguas, según las comunidades: del portugués, del griego, del francés, rumano, búlgaro; los judíos del norte de Marruecos hablaban, y se mantiene aún, aunque sólo en expresiones o palabras, la Jaquetia. El sincretismo cultural sefardí gracias al contacto con diversos pueblos, lenguas y tradiciones enriqueció su cultura, sin que perdiera sus rasgos más esenciales.** En el español preclásico está la base del judeoespañol: aunque su sistema fonológico es semejante, es una lengua viva que ha cambiado y se ha enriquecido no sólo con préstamos de otras lenguas.

Un importante cambio a esta situación se da en la primera mitad del S.XX en que la presencia de los países occidentales se manifiesta a través de la educación. La Alliance Israelite Universelle y el establecimiento por diversos lugares de una red de escuelas modernas que se apartan del sistema tradicional próximo a la sinagoga y tradiciones judías, tiene como resultado que mayoritariamente se implante la cultura francesa. Así,

²³ Paloma Díaz Mas. *Los sefardíes: una cultura en el exilio*. Aula abierta N°324 Noviembre P.31, 2002.

se inicia un fenómeno de desarraigo que lleva casi a un desprecio de lo propio, para intentar incorporarse a las culturas occidentales. Este fenómeno se manifiesta en lugares muy distintos, y un ejemplo es el escritor sefardí búlgaro Elías Canetti, premio Nobel, que junto a sus padres, adoradores de la cultura alemana, se aparta de su familia, a la que percibe como demasiado oriental; en este sentido es muy importante tener en cuenta la situación en la que llega a Marsella Albert Cohen. Adopta el francés como su patria y quiere hablarlo sin su acento oriental demasiado judío, para hacerlo como un francés, como Voltaire. Según Iacob Hassan, el resultado de esas reformas docentes es que ante el cerrado mundo sefardí, se abren a la cultura europea en general y a la francesa en particular, de modo que a partir de entonces el francés y lo francés van a influir decididamente en la literatura sefardí e irreversiblemente en la lengua. Se empieza a considerar el judeoespañol como un mal español y se opta por el francés. Se relega el sefardí para uso familiar.

Faltó entonces quien les dijera que si la lengua era un mal español, era sin embargo un buen, un buenísimo judeoespañol²⁴

Como señala Iacob la deportación y el exterminio de millares de sefardíes de Salónica y otras áreas Balcánicas supuso una aniquilación de esta cultura ya irrecuperable.

1.2.2.3 De Sefarad a España. Hacia una recuperación.

El primer contacto profundo por parte de España de los sefardíes se produce en Tetuán, con la toma de los españoles de la ciudad en 1860. Pero el impulso fundamental para un conocimiento de la cultura sefardí lo da la campaña del senador y doctor Ángel Pulido, que gracias a un descubrimiento personal se interesa por estos españoles desterrados. Emprende una campaña que pretende devolver la ciudadanía a estas comunidades. Actualmente el número de hablantes se ha reducido drásticamente. Hay, sí, algunos creadores que intentan una recuperación, pero parece artificiosa, porque en muchos casos no se trata de personas que lo hablen en su medio natural (esta es una opinión

²⁴ Hassan, I. M. *El español sefardí (judeoespañol, ladino)*, CSIC Madrid: Libro de la Fundación Juan March, 2003.

particular que suscita un debate dentro de la comunidad sefardí, por mi parte la recuperación debe ocuparse de rescatar y editar textos, del estudio, sin embargo, en mi caso la creación usa una lengua íntima, y al igual que la literatura debe principalmente servir a la literatura y no a intereses ideológicos la lengua que se usa forma parte de la misma naturaleza, y podría pervertir la grandeza literaria un uso motivado por ideología. A pesar de esto hay grandes textos como el de Juan Gelman y aunque definiendo que la lengua vive cuando está viva, aunque yo no lo practique espero que surjan nuevos libros). Margalit Matitiah, que escribe en ladino en su intento de preservar la lengua comenta en una mesa redonda en Israel el verano del 2000 en el Museo de la Shoah, Yad vashem que *"Mi familia, cuando llego a Jerusalén desde Salónica me transmitió la lengua. Pero hoy no es una lengua para ir a la plaza; para comprar el queso o el pan, se pide en hebreo. No puede ser la lengua de vida hoy en Israel, pero hay que recoger y meldar lo que hay"*. Hay una voluntad de no perder. Varios medios pretenden difundir la cultura sefardí. En la radio española se emite un programa en Radio Nacional conducido por Matilde Gini de Barnatan, también en Israel el programa *"Aki Jerushalayim"*; se escriben periódicos y revistas, tanto en Israel como en otros países, y un ejemplo es *"La Lettre Sepharade"* que tiene una edición francesa y otra americana. Su director, Jean Carasso, que en su revista habla de libros relacionados con el tema, espera que se pueda llegar por parte de los hablantes del judeoespañol a un renacimiento. La pregunta es si es posible y si lo es sobre qué bases. Y sin que olvidemos como señala Jacob Israel, ex presidente de la Comunidad Judía de Madrid y de la ex presidente de la Federación de comunidades judías de España, que no hay un pueblo sefardí diferenciado hoy de los demás judíos, es sí una cultura con un patrimonio cultural muy importante y necesario.

Sin embargo, a pesar de que se ha perdido la lengua, **hay escritores de origen sefardí, especialmente en Francia, que desarrollan una amplia obra creativa en lengua francesa. A través de ellos, si no se puede decir que pervive la lengua, sí al menos cierta manera de ver el mundo, una mirada que actualiza una historia relacionada con lo judío y con España.** Hay que destacar a Albert Benssoussan, traductor al francés de Mario Vargas Llosa entre otros; este escritor de Orán mantiene una memoria viva, una memoria sefardí abierta y creativa que nos conecta con nuestro pasado. En L`

Echelle Sefarade,²⁵ donde reflexiona sobre Albert Cohen y también sobre, Albert Memmi, Edmond Jabes, Elissa Rhais, Myriam Ben, Blanche Bendahan.

Cohen pertenece a un grupo invisible y extraterritorial de escritores que forman parte de alguna manera de Sefarad. Escritores testigos del lamento centenario de los sefardíes por gentes de distintas épocas y orígenes. Un escritor sefardí de Tetuán que vive en Jerusalén, Moshe Benarroch, comenta en una conferencia en Jerusalén en el Instituto Cervantes en el 26 de Agosto del 2007²⁶:

Mis lenguas son todas diferentes a las lenguas humanas...como Jerusalén, como Tetuán, como Lucena, todas nuestras patrias se vuelven exilio.

Porque Sefarad es más que una memoria medieval. Es una España desconocida que viajó muchos siglos por un vasto espacio geográfico, manteniendo lo español a lo que se añadía una experiencia de nuevos exilios.

Así el exilio es importante tenerlo en cuenta para entender la obra de Cohen. La obra de Cohen se puede entender como una obra de Exilio. En España, tras las matanzas de 1391 y 1492, muchos judíos eligieron bautizarse antes que decidirse por el exilio. Los cristianos nuevos mantuvieron en secreto su identidad durante generaciones. Esto marcó un carácter importante y desarrolla un nuevo tipo de mentalidad, la del converso, es decir la identidad judía adquiere una nueva manera de expresión:

El judío real...el judío converso no menos real, en una variada gradación de lo “Judío” y lo “converso”; el criptojudío, en una gama no menos variada de “cripto” y de “judío”²⁷

Es decir a partir de ese momento un grupo de españoles judíos optan por una doble manera de ser: siendo al mismo tiempo españoles y judíos de otra manera. En muchos casos el “disfraz” de cristianos es la única manera de seguir viviendo. La percepción de lo ajeno como algo impuesto obliga al disfraz. Pero el disfraz se convierte en el propio rostro, la máscara que al ser levantada sólo encubre la misma máscara. Desde el inicio

²⁵ Bensoussan, A. *L' Echelle Sefarade*, París, Éditions L'harmattan, 1993.

²⁶ Benarroch, Moshe, lectura de poema en conferencia en Instituto Cervantes de Israel, verano 2007.

²⁷ Hassan, I.M. *Actas Jornadas Extremeñas*. Estudios judaicos. P. 30.

en *Belle du Seigneur*, aparece el tema del disfraz, del encubrimiento, pero aquí es Solal quien se disfraza de viejo judío, es decir es lo judío el disfraz. Pero es una imagen de lo judío que no tiene que ver con lo propio sino con la del judío que tienen los otros.

Sa lévite, je la mets quelquefois la nuit, et je me déguise en juif de mon coeur
(...) ô amour de moi, porteur de la Loi.²⁸

Sobre el problema de identidad hay que recordar que las circunstancias medievales, tan diferentes a las vividas en el S. XIX y XX, comparten y son el inicio de una relación. Especialmente al referido a la construcción de un diálogo continuo que determina ese encuentro. Un Yo. Tú. Que influye en la conciencia del pueblo que vive la historia como continua, un fluido permanente:

Ô tous mes pères au long des siècles qui ont préféré les massacres à la trahison
et les bûchers au reniement dans les flammes proclamant jusqu'à leur dernier
souffle l'unité de Dieu et le grandeur de leur foi ô tous les miens du moyen âge
qui ont choisi la mort plutôt que la conversion...²⁹

De los judíos que decidieron marcharse optaron, erróneamente, por Portugal unos cien mil. Cinco años más tarde tuvieron que bautizarse a la fuerza en gran parte por la presión Española a Portugal.

Hay que destacar las lenguas clásicas judías, hebreo y Arameo y a estas se suman las adoptadas según la influencia del medio en cada momento y por último las lenguas judías de invención europea: judeo-francés y judeo-provenzal, el judeo-italiano, como lo explica Solal:

Ils descendaient des Solal de la branche cadette qui, après cinq siècles de
vagabondage dans diverses provinces françaises, étaient venus, à la fin du XVIII
siècle, s'installer dans l'île grecque de Céphalonie. De père en fils, les Solal
Cadets avaient continué de parler entre eux en l'ange française. Leur langage

²⁸ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 404, 1998.

²⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 999, 1998.

parfois archaïque faisait sourire les touristes françaises qui visitaient l'île. Mais cette fidélité au cher pays et à la noble langue était touchante.³⁰

Otra lengua era el judeo-alemán (yídico), en varios libros se refiere a este grupo judío y a su lengua, diciendo de ellos que era judíos polacos a los que no hay quien entienda, comedores de carpas frías.³¹

Y el judeo-español, siendo esta última:

La más relevante desde el punto de vista de número de hablantes y creatividad.

³²

Así el grupo Sefardí tiene características diferenciadas de los judíos Ashkenazim, que hablaban el Yiddish o Yídico³³. Tanto los Sefarditas como los Ashkenazitas reconocen la autoridad del Talmud de Babilonia y del Shuljan Aruj, libro de Josef Caro (1488-1575) que recopila las leyes judías para acercarlas a las práctica diaria de todos estudiosos o no, pero difieren en la liturgia sinagoga, la pronunciación del hebreo. El hebreo hoy hablado en Israel en cuanto a la pronunciación es similar a la sefardí. Hay que destacar la importancia para el grupo Sefardí de la literatura oral:

Outre la lunge, les juifs espagnols emportaient également du terroir toute une littérature orale d'un intérêt considérable: proverbes, contes et romanisas³⁴.

La tradición judeo-española los conserva milagrosamente, en ellas se cantan la añoranza del país perdido y la desdicha del exilio:

Le Concile de Vienne estime que la rouelle n'avilit pas assez, il décide de nous ridiculiser davantage nous impose le port d'un chapeau comique qui doit être

³⁰ Albert Cohen, *Solal*, París, Editions Gallimard, P.28, 1998.

³¹ Albert Cohen, *Mangeclous*, París Éditions Gallimard P. 224, 1969.

³² Elena Romero y Uriel Macias Kapón, *Los judíos de Europa*, Barcelona, Editorial Anaya, P.196, 1994.

³³ Hayim Vidal Sephiha, *L'agonie Des Judéo-espagnols*, París, Éditions Entente, P.9, 1977.

³⁴ Hayim Vidal Sephiha, *L'agonie Des Judéo-espagnols*, París, Éditions Entente, P.20, 1977.

pointu ou en forme de cornes et ainsi affables nous sommes allés à travers les contrées, nous sommes allés angoissés apeurés, tenaces, moqués, insultés...³⁵

Esta tradición de carácter oral debió marcar indudablemente el desarrollo de la obra Coheniana, como veremos el autor dictaba su obra. Por otro lado también hay una parte importante de la literatura bíblica que se basa en la transmisión oral:

Si bien los sabios aún discuten cuando la Ley “Oral” fue registrada por primera vez, parece cierto que durante muchos años fue tan solo un suplemento no escrito de la Biblia...incluía tradiciones, discusiones, opiniones legales, datos históricos e interpretaciones de prácticas y doctrinas.³⁶

La pequeña comunidad de Corfú vio incrementado su número gracias a judíos procedentes no solo de España sino de Portugal, también a los Marranos y Azquenazís, que adoptaron el rito Sefardí. La comunidad estaba sujeta a violentos ataques y persecuciones. Incluso sus miembros eran obligados a remar en las galeras, de allí la exclamación de Cohen:

Ô vous mes frères de la terre compagnons, desquels je me tiens à distance, compagnons de la même galère, dite-mois, dites tandis qu'elle coud et que je tiens une invisible coupe levée...³⁷

Estos judíos debían también aposentar a los soldados y eran citados en las cortes en Shabat y Festividades religiosas. Hay que señalar que en Corfú había dos comunidades diferenciadas. Ya en 1563 Elijah Pizarro informa de la mayoría italiana, también la Romanot formada por antiguos miembros temía perder su influencia y dificultaron la adquisición de derechos de residentes de los otros miembros pero entre 1662 y 1664 consiguieron el mismo estatus. Finalmente convivieron sin grandes enfrentamientos. Como muchas otras comunidades orientales a pesar de las persecuciones lograron

³⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P.1000, 1998.

³⁶ M. Adler, *El Mundo del Talmud*, Buenos Aires, Biblioteca del Hombre Contemporáneo, Paidós, P.28, 1964.

³⁷ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P.1006, 1998.

mantenerse unidas y continuar un judaísmo vivido. Se puede denominar así a la peculiar vivencia judaica de esas pequeñas comunidades que se integraban como grupo social al grupo mayoritario. Lo hacían desde su comunidad, no como individuos. Es decir estas comunidades preservaban su cultura y costumbre integradas y toleradas en un marco más amplio. Tenían dos representantes supervisores del *casher*³⁸, dos *parnasím*, encargados del ritual sinagoga. Parecía haber una aceptación de la pluralidad religiosa. En 1829 se imprime una Biblia en judeo-español. Después de la dominación británica, se une a Grecia en 1864. En 1891 un programa que Cohen recuerda en su obra y permaneció grabado en la memoria de su comunidad Cohen nace en el 1895, muy cercano a ese acontecimiento:

¡Ah! Comme les antisémites grecs s'étaient sages lorsque les chers grands fusiliers anglais, justes et sévères, avaient débarqué!...³⁹

La vida de las Comunidades se organizaba alrededor de las sinagogas:

Chaque synagogue avait ses rites et son contrat de mariage (Ketouba). On comprend une telle fidélité à ce qu'on avait dû abandonner...⁴⁰

Como para la tradición judía, los días transcurren al ritmo del calendario judío. Este es un calendario lunar, los meses coinciden con el ciclo de la luna y las fiestas caen atendiendo a este calendario al que se regula con el ciclo solar. El día empieza y termina al anochecer, así el sábado comienza el viernes al atardecer, y el año que comienza aproximadamente en septiembre, mientras que la cuenta de meses se inicia en la Pascua, más o menos en abril. La tradición judía toma como cómputo la Creación del Mundo, que según la tradición rabínica tuvo lugar en el 3760 antes de la era occidental. El sábado, día de descanso de la creación, el sábado es un día con una dimensión diferente del tiempo, el sábado es creado específicamente, no es un día más sino la culminación de un tiempo, un día que libera y rompe lo cotidiano:

³⁸ Se llama así al alimento permitido por la ley y que cumple en su elaboración determinadas normas.

³⁹ Albert Cohen, *Mangeclous*, París, Éditions Gallimard, P. 62, 1969.

⁴⁰ Haim Vidal Sephiha, *L'agonie Des Judéo-Esp. ols*, París, Éditions Entente, P.30, 1977.

Dieu, comme dieu était grand! Le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob! Ce soir il irait à la synagogue pour saluer la venue du Sabbat, pour chanter à l'Éternel avec des frères, pour baiser la sainte Loi de l'Éternel!⁴¹

Sobre la relación del hombre con Dios en el judaísmo no existen intermediarios, es decir la relación es directa y por medio de la oración, la oración con intención "Kavaná" es quien permite el acercamiento, en el Yom Kipur es además obligado una relación de diálogo interno que permita la reconciliación con Dios:

Las faltas del hombre para con Dios son perdonadas en el día del perdón; las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas en el Día del Perdón, a menos que, previamente, no haya pedido perdón al otro...⁴²

Así que también es necesario el diálogo con el otro para reconciliarte con el hombre que ha sufrido la ofensa. Y el valor del perdón tiene una dimensión específica en el judaísmo. El perdón es obligado, no el olvido pero sí el perdón cuando el ofensor lo requiere y ha recibido su castigo. Hay un asumir directa, una responsabilidad de la acción. En cuanto Dios es el del ser uno:

Il lui expliquerait que Dieu était vraiment Un...⁴³

Los días se marcan en su inicio y final con la oración en las familias practicantes:

L'oncle Saltiel s'était réveillé de bonne heure. À la fenêtre du pigeonnier qui, depuis de nombreuses années, lui servait de demeure et qui était posé de travers sur le toit de la fabrique désaffectée, le petit vieillard brossait avec minutie sa redingote noisette et chantait à tue-tête que L'Éternel était sa forcé et sa tour.⁴⁴

⁴¹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 180, 1998.

⁴² Tratado Yoma (85^a-85^b) Misná.

⁴³ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P.178, 1998.

⁴⁴ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, P.11, 1998.

La lectura del Tanaj que contiene la Torah (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) Neviim y Ketubim junto con el Talmud es la base de la cultura judía:

Constituye un amplio registro de la actividad intelectual, social, nacional y religiosa desarrollada por los judíos durante el periodo de aproximadamente mil años de su formación. Es una universidad en forma literaria reflejando la literatura de su grupo... el Talmud es una literatura⁴⁵

La historia del pueblo judío recogida en la Biblia es la base de la repetición, de la actualización por medio del ritual de esa historia, es como recordar viviendo de nuevo, pero sobretodo marca un continuo diálogo con Dios al que no se explica sino en la interlocución:

Ese comienzo no es puntual, sino histórico, puesto que se expresa en los desarrollos del Antiguo Testamento, cuyos libros todos, así sean los más jurídicos o los más morales, son la transcripción de una memoria, de una historia (verdadera y mitológica a la vez); el libro por Excelencia (La Biblia) no es más que un vasto comienzo, cuyo primer libro, por otra parte, de hecho no se llama Génesis, sino Libro del Comienzo (en razón del famoso Bereshit: Al comienzo, Dios...⁴⁶

Para Finkelkraut:

La Biblia es una expresión poética original y coyuntural del alma hebrea⁴⁷

La influencia de esa vivencia marca la vida judía.

El ciclo de las festividades judías que se inician con El Año Nuevo y el Yom Kipur:

⁴⁵ Morris Adler, *El Mundo del Talmud*, Biblioteca del hombre Contemporaneo, P. 29, 1964.

⁴⁶ Robert Misrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P.49, 1990.

⁴⁶ Robert Misrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P.49, 1990.

⁴⁷ Alain Finkelkraut, *La derrota del Pensamiento*. Barcelona, Editorial Anagrama, P.11, 1988.

La fiesta judía, dichosa y cálida, es sin duda la expresión de la unidad de un vasto grupo, los judíos en su conjunto... expresa y refleja, en su estilo, las intenciones sociales de la cultura judía como pertenencia y participación. Tiene también un segundo sentido: toda fiesta es repetición y por lo tanto el reflejo y la imagen actual...⁴⁸

Las celebraciones se desarrollan en familia. En la Pascua, por ejemplo, es primordial la lectura del relato de la salida de Egipto, “la Hagadá”, y se hace en alto, con la intención de vivenciar, actualizar la historia, formar conciencia de continuidad. Como si de un psicodrama se tratara, se siente de nuevo a través del sabor de las hierbas amargas el dolor de la esclavitud:

Ô mon amour ... Ô mon enfance à Céphalonie. ;ô la Pâque le premier soir de la Pâque mon seigneur père remplissait la première coupe... Ton amour pour nous Tu nous as donné cette Fête des Azymes, anniversaire de notre délivrance, souvenir de la sortie d’Égypte sois béni Éternel qui sanctifies Israël...⁴⁹

Tradición y sentido histórico se unen para dar consistencia a la identidad:

Nobles têtes du vieux peuple sans cesse lecteur du Testament...⁵⁰

En las comunidades orientales la identidad era una manera de pertenecer a la comunidad, a pesar de las distintas implicaciones en las prácticas:

-Je ne suis pas beau évidemment, mais plus je me regarde plus je m’aperçois que je ne suis pas laid non plus. Il faut être impartial. Figure sympathique, vive, ouverte, franche et non dénuée d’intelligence et peut-être même de malice. Le rabbin mon beau-frère me fait des sermons parce que je me rase, il prétend qu’il y a impudeur à montrer sa face nue. J’ai l’âme aussi pure que vous, ô éminentissime grand rabbin de la Communauté des Sept Îles Ioniennes avec

⁴⁸ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 980, 1998.

⁴⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 981, 1998.

⁵⁰ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 1003, 1998.

sièges à Céphalonie! Et s'il me plaît à moi d'être pareil aux Saxons quant à la face?⁵¹

En las comunidades sefarditas, no se trataba de un problema de cantidad sino de pertenencia. Hay grados diferentes de prácticas que no generan rupturas ni grupos separados, sino la conciencia individual de un respeto absoluto por la práctica del otro y por la propia trasgresión. Albert Cohen pasa sus primeros años en este ambiente mediterráneo y expresivo que deja huella en su voz. Una judeidad vinculada a la tradición y a la Biblia, con el sentido de continuidad histórica con los personajes bíblicos. La vida judía se desarrolla en comunidad y cada uno tiene un papel que desempeñar:

C'est ainsi que le matin du Sabbat, après l'office de la synagogue, l'escalier de la maison de mon grand-père se remplissait de pauvres attendant le repas de traditionnelle charité que ma grand- mère, aidée de ses filles et de ses servantes, allait leur apporter.⁵²

Albert es también consciente de su apellido. Las familias con el apellido Cohen son descendientes de Aarón, un hermano de Moisés. Cumplen un rol sacerdotal central en la vida judía, son unos sacerdotes con normas y funciones especiales. Este sentimiento de continuidad está profundamente ligado a la obra de Albert Cohen:

Mon grand- père me disait aussi les privilèges de ceux qui ont nom Cohen et qui sont la caste sacerdotale et les descendants du Grand Prête Aaron, frère de notre maître Moïse...m'expliquait que seul un nommé Cohen, et non le rabbin, avait le droit de bénir les fidèles à la synagogue de les bénir par les mains écartées...seigneurs et prêtres en Israël. De tous ces privilèges, celui qui me plaisait les plus `était le droit à toutes les prémices...⁵³

⁵¹ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, P. 13, 1998.

⁵² Albert Cohen, *Carnet 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 147, 1992.

⁵³ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 148, 1992.

Su familia posee una fábrica de jabón que en el S.XIX pasa por ser la única de toda Grecia. En esa época un acontecimiento trágico desencadena un violento Progom, evocado en “Mangeclous”⁵⁴ : “... (*Ils n’oubliaient pas que, lors des pogroms de 1891, une partie de la flotte britannique...*)”. El 16 de Agosto de 1895 nace Albert y hasta el momento de su partida vive con sus abuelos. La figura del abuelo marcó al niño Albert, le introduce en el conocimiento de la historia judía y le hace sentir un elemento fundamental del pueblo, un Cohen, descendiente de Aarón, como Solal, un descendiente del hermano de Moisés, con la misión fundamental del sacerdocio:

Je pense soudain au père de mon père, un vieillard de haute taille, sage et puissant, que j’ai aimé et respecté. Il était le Président de la Communauté Israélite de Corfou et il le resta pendant une trentaine d’années...Un patriarche, mon grand-père...ses administrés lui baisaient la main.⁵⁵

La familia Coen (Albert Cohen, ya escritor, añade una “H” a su apellido para judaizarlo, como señala el autor), es una de las influyentes de su entorno, pertenece a una familia con una importante función social, la presidencia de la comunidad del abuelo entre otras responsabilidades les convierte en una familia importante. El auto evoca:

*Lorsque le roi et la reine de Grèce venaient dans cette Île passer leur vacances d’été, c’était mon grand- père qui, traditionnellement, allait leur présenter les vœux de la Communauté Juive...*⁵⁶

En esas comunidades las relaciones entre sus miembros tienen un carácter emocional encerrado en sí mismo:

*Ce petit monde quasiment cloîtré, presque sans contacts avec la collectivité chrétienne...*⁵⁷

⁵⁴ Albert Cohen, *Mangeclous*, París, Éditions Gallimard, P.69, 1969.

⁵⁵ Albert Cohen, *Carnets 1978*. París, Éditions Gallimard, P.146, 1992.

⁵⁶ Albert Cohen, *Carnets 1978*. París, Éditions Gallimard, P.147, 1992.

⁵⁷ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P.147, 1992.

Es su mundo.

De 1891 a 1900 se inicia una corriente de emigración. También los padres de Albert deciden marcharse. De esa pequeña comunidad, la mayoría de los miembros fueron deportados y gaseados en los campos, apenas quedan una cuantas calles de la Judería. Una de ellas llamada “Albert Cohen”. Ese mundo destruido, desaparecido, es constantemente evocado en su obra como una realidad emocional colorista, más hermosa por perdida que real. Así Corfú es el mundo infantil, oriental y judío. Un mundo judío particular a la vez que compartido por otras muchas comunidades del mundo. Las Orientales vivieron su pertenencia de manera abierta, había una fórmula de estar y participar manteniendo las propias formas de expresión. Hay que señalar que si como hemos dicho las comunidades azquenazitas se diferencian de las sefarditas en los temas señalados, también hay unos aspectos que no tienen que ver tanto con el contenido religioso como en su aspecto social y de diálogo con los otros. Las comunidades sefarditas mantiene un flujo continuo de comunicación siendo su pertenencia e identidad clara, los otros se perciben como iguales pero distintos, cada grupo mantiene de manera natural su pertenencia sin que se perciba al otro como un grado superior del desarrollo. Este aspecto cambia cuando se relacionan con el mundo Francés o europeo en general y se inicia un proceso que ya se había dado con anterioridad en las otras comunidades afincadas en Europa. Europa, su cultura se percibe como un movimiento de desarrollo superior y deseable que entra en contradicción con la vida y rituales de comunidades que no tiene suficientes asideros estructurales y de pensamiento para mantener de manera clara y de acuerdo con las nuevas corrientes de pensamiento sus propias convicciones. Este proceso se revoluciona con pensadores que, a pesar de sentir las influencias de nuevas corrientes y del mundo externo, perciben al judío como algo a lo que tienen a acercarse. De repente invierten ese acercamiento y comienza a percibir y a buscar un nuevo pensamiento precisamente desde el mundo propio judío. Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamín, Gershom Scholem y más tarde Lévinas piensan el mundo utilizando las herramientas y sentido por lo propio. Así vemos que mientras se inicia un proceso de asimilación de muchos miembros de las distintas comunidades judías, un acercamiento roto por la catástrofe de la Shoah, estos pensadores con anterioridad empiezan a volver no a un

manera de vivir sino a buscar el sentido la significación última de un pensamiento que aunque se descarta en la tradición europea se considera formando parte también esa misma tradición.

Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem: en Alemania de los años veinte, estos tres autores elaboraron, cada uno por su lado, una nueva visión de la historia, en cuyo centro destaca la idea de la actualización del tiempo histórico.⁵⁸

Una de las características que se manifiestan en la concepción de la historia del judaísmo, es ese sentimiento de actualidad. Las festividades tienen un sentido de lo histórico actualizado en la celebración. Lo histórico, el tiempo continúa de manera activa mediante la participación. Así el sentido del yo, el salimos de Egipto que se dice en la pascua judía, es más que un ritual, es la aceptación del tiempo no como algo pasado sino como una actualización. Ese decir, soy yo quien salí de Egipto, permite una pertenencia no ya desde lo histórico sino desde la propia percepción del instante pasado como propio. Aparece así la memoria que permite profundizar en el acontecimiento más allá del dato. Esta concepción no es lejana a la que señala Moses estos tres pensadores judíos para los que:

El final de la creencia en un sentido de la historia la abolición de la idea de la esperanza. Todo lo contrario, precisamente sobre las ruinas del paradigma de la razón histórica, la esperanza se convierte en razón histórica⁵⁹

Idea que tiene que ver con el mesianismo judío, percibido en la mayoría no como un acontecimiento inmediato sino como la idea trascendente de la esperanza.

Como elementos fundamentales del pensamiento judío fuera de la práctica y ligados a su metafísica interna quiero señalar la **actualización de la historia, la esperanza y el sentido del diálogo** que tiene su desarrollo en la filosofía actual gracias a Martin Buber

⁵⁸ Stephane Moses *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Fronesis Catedra universitat de Valencia, P.21, 1995.

⁵⁹ Stephane Moses *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Fronesis Catedra universitat de Valencia, P. 23, 1995.

y a Lévinas. Estos tres aspectos están presentes en la obra de Cohen y están profundamente ligados a pensamiento judío en relación con nuevos pensadores judíos que vuelven a sus fuentes para desarrollar un pensamiento actual.

Sobre Sefarad hay un fenómeno interesante en la actualidad, en los últimos años algunos autores judíos hispanoamericanos a pesar de que su origen sea asquenazí e incluso sin identificarse con el judaísmo de manera directa en su cultura y religión buscan su identidad en Sefarad. Esto tiene que ver con la lengua, exiliados, herederos de la no pertenencia, como Cohen en el Francés encuentran en el Español un territorio histórico donde ligarse y en la memoria Sefarad una región más íntima y personal. Como el poeta Juan Gelman quien ha escrito los versos más bellos de la actualidad en judeo-español.

Varios viajes por Grecia: Atenas, Salónica y Estambul me dieron una idea aproximada de esas comunidades. Su organización actual es similar a la de las comunidades judías españolas. En Turquía después de Ataturk se vivió una pérdida del Español, a pesar de eso el instituto Cervantes hace una importante recuperación y se publican dos revistas en judeo español, en Grecia también es gracias al Cervantes que se puede decir que hay una activación de estas comunidades. Lo que se ve claramente es como por un lado España empieza asumir su responsabilidad, pero a su vez como sucedió con los judíos de Tetuán, el contacto con España hace que se actualice la lengua y se dificulte el mantenimiento del judeo – español. Estas comunidades son curiosamente similares entre sí en todas ellas la mayor producción actual referente a Sefarad se da en sus músicos que mantienen con pasión las mismas canciones de un país a otro con ciertos acordes diferentes. En un reciente encuentro entre judíos de los Balcanes organizado por Casa Sefarad-Israel junto al Instituto Cervantes de Madrid, judíos de Salónica cantaban junto a los de Estambul las mismas canciones sin que en ningún momento de sus historias recientes se hubieran encontrado antes. Esto para todos los que lo vivimos supuso una expresión clara de la existencia de un vínculo real mantenido durante siglos.

1.2.3. Francia.

Cuando la familia de Albert Cohen llega a Marsella se encuentra en una sociedad diferente, moderna, otra cultura en su forma de entender la vida y el pensamiento judío.

Albert Cohen llega junto a sus padres en 1900, cuando se inicia el siglo, y se instalan en una ciudad Mediterránea, Marsella:

Je me rappelle notre arrivée à Marseille. J'avais cinq ans. En descendant du bateau, accroché à la jupe de Maman coiffée d'un canotier orné de cerises, je fus effrayé par les trams, ces voitures qui marchaient toutes seules. Je me rassurai en pensant qu'un cheval devait être caché dedans.⁶⁰

A penas unas frases para evocar la mirada del niño, el imaginario, el cambio. Un niño que imagina un caballo dentro del coche, coche que es la referencia al nuevo mundo moderno y mecanizado y su sorpresa. La creación de esa imagen, construye la otra realidad del mundo abandonado. Ese caballo que imagina dentro del coche expresa la inocencia, el lugar diferente de donde viene y donde está. En *Belle du Seigneur*, Solal inicia su entrada en la novela sobre un caballo, que se liga gracias a esa imagen a su otra novela *Solal* que finaliza con el personaje cabalgando sobre un caballo frente al sol. En la narrativa de Cohen hay algunos elementos que son utilizados como evocaciones y símbolos para aumentar el contraste del mundo y la historia que se narra.

La familia Cohen en Corfú formaba parte de una sociedad, de un mundo comunitario, tienen una relación construida durante siglos en la que mantienen un Status, sin embargo, en Marsella son unos recién llegados. No pertenecen a ningún núcleo, ni ocupan un lugar dentro de ninguna sociedad, son unos desplazados. Su poder social es nulo:

Nous ne connaissions personne à Marseille où, de notre île grecque de Corfou.⁶¹

Que el autor no haga referencias directas de las dificultades económicas de sus padres es un indicativo de la postura que mantienen los padres con respecto a su hijo, sus padres no se quejan, procuran no producir un sufrimiento a su hijo, pero las referencias que nos presenta el autor se intuye que sí hubo problemas económicos.

El autor así se mantiene ajeno a la realidad económica de la que se le cuida y protege y da idea del cuidado de los padres por sobreponerse a su dolor ante el hijo. No se dejan

⁶⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 33, 1989.

⁶¹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 33, 1989.

descubrir ante él tal vez por exceso de protección. En su obra Albert es siempre ese niño que no comprende y se asombra de las dificultades.

En esta nueva situación aparece, además de estas dificultades, la memoria del mundo judío perdido, un mundo inmediato, emocional, sensitivo. En ese otro mundo, el antisemitismo se vivía como una realidad circunstancial contra el grupo, grupo al que pertenecer aliviaba el dolor y el desgarró del desprecio de los otros. El odio se compartía. Al llegar a Marsella, se es diferente de otra manera. Una forma de diferencia en soledad. Esa soledad no se percibe únicamente por la dificultad de integrarse en el mundo francés sino también porque la manera anterior de vivir choca profundamente en primer lugar con la sociedad francesa en general y luego con el mundo judío francés en particular. Tenemos por un lado la dualidad Oriente -Occidente como choque cultural; por el otro un nuevo planteamiento de la vivencia judía. La familia Cohen se enfrenta a una difícil integración:

Je revois mes parents qui pleuraient dans la chambre d'hôtel, assis sur le rebord du lit. Les larmes de Maman tombaient sur le canotier à cerises, posé sur ses genoux.⁶²

Los patrones de vida ya no se trata de desarrollarlos en una pequeña comunidad sino de un mundo abierto. De la pertenencia a un grupo, del ser como grupo social pasan al ser como individuos. Se abandona el territorio de la historia propia para ir a un lugar sin raíces, donde hay que buscarse una nueva identidad:

Pourquoi Marseille? Le chef de l'expédition lui-même n'en ne savait rien. Il avait entendu dire que Marseille était une grande ville.

La memoria de su llegada a Marsella se narra en *Le livre de ma mère*. Hay un abandono y un encuentro. Pero el verdadero descubrimiento de lo que supone la separación se evoca en: *Ô vous, frères humaines*:

⁶² Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 34, 1989.

En ce seizième jour du mois d'août, à trois heures cinq de l'après-midi, sortant du lycée ...C'était un camelot qui devant sa table pliante démontrait avec feu les mérites de son détacheur universel...je me faufilai au premier rang pour mieux entendre et admirer le blond camelot aux fines moustaches (...) Oh, comme j'étais heureux d'écouter ce séducteur, de rire avec les badauds (...) j'étais fier de lui, fier de sa compétence(...) J'avais trois francs dans ma poche, cadeau de ma mère en ce jour anniversaire, et décidai d'en consacrer la moitié à l'achat de trois bâtons de détacheur (...) Toi, tu es un youpin, hein? Me dit le blond camelot aux fines moustaches que j'étais allé écouter avec foi et tendresse à la sortie du lycée, tu es un sale youpin, hein? Je vois ça à ta gueule, tu ne manges pas du cochon, hein? Vu que les cochons ne se mangent pas entre eux, tu es avare, hein?⁶³

Este es momento crucial de su historia, cuando el vendedor le expulsa dramáticamente del grupo (y simbólicamente de su *ser francés*), aquí aparece el conflicto fundacional para entender el lugar desde donde se sitúa el autor para escribir su obra, un espacio que será el eje desde donde construir un diálogo. Esa iluminación, es el inicio de la conciencia del ser *otro*, el descubrimiento de una maldad desconocida la del antisemita que se erige en guardián y decide atormentar- incomprensiblemente- a un niño de diez años. Alguien con acento francés a quien un niño descubre y adora primero, marca profundamente su conciencia de infancia:

Le jour de mes dix ans, jour où je fus chassé de la communauté humaine.⁶⁴

El carácter de su obra está marcado hasta tal punto con ese encuentro que parece que en toda ella se dirige casi, inocentemente, a ese “camelot” para avergonzarle, para que le comprenda y sepa que los judíos “son buenos”.

Cohen además está marcado por una situación histórica previa. La relación de las comunidades judías con Francia indica periodos fundamentales que cambian

⁶³ Albert Cohen, *Ô vous frères humains*, París, Éditions Gallimard, PP. 34-35- 36,2003.

⁶⁴ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P.49, 1992.

radicalmente las estructuras del encuentro entre Occidente y lo judío prácticamente desde el S. IV.

Tout commence au IV^e siècle de notre ère quand des Juifs s'installent dans quelques villes des bords de la Méditerranée et, à la suite des légions romaines, dans les vallées du Rhône et de la Saône. Ce sont des agriculteurs, des viticulteurs, des marchands, des médecins, ou des teinturiers.

Il est difficile d'attester avec certitude le début d'une implantation juive en Gaule. Quant à elle, la Bible ne contient aucune indication sur cette région. Nombre de légendes entourent l'installation des Juifs en Gaule. Elles visent le plus souvent à proclamer l'ancienneté de l'enracinement sur le sol français. Certains récits rapportent ainsi que, dès le début de l'ère chrétienne, quelques notables judéens auraient été amenés de force par les autorités romaines.⁶⁵

1.2.3.1. Jerusalem y Francia.

La obra y el pensamiento de Albert Cohen, íntimamente ligados a la cultura Francesa, no lo es únicamente por la lengua ni por las referencias literarias que forman el mundo del autor, sino que es su interlocutor en un diálogo que establece con Francia, una Francia más que el lugar geográfico concreto, un espacio que forma parte de su imaginario. Francia es el Atenas de Cohen, el mundo occidental referencia de la historia y del hombre.

Pero antes de profundizar en este diálogo quiero indagar en una relación cultural de intercambio que va más allá de la obra de Cohen y que tiene una base histórica. ¿Qué le lleva a Cohen a situar a Francia en el centro de este encuentro? Hay una relación de mutua influencia entre la cultura francesa y las comunidades judías que tienen arraigadas implicaciones culturales, incluso se puede afirmar que el tema judío es el desencadenante de conflictos profundos en la sociedad francesa a lo largo de su historia. Pero sobre todo tiene una influencia fundamental para comprender la

⁶⁵ Esther Benbassa, Les collections de l'histoire, Juifs de France, N°10, *Tout a commencé en Gaule*, Collections n°10, P. 8 (Enero, 2001)

mentalidad judía moderna. Francia forma parte del desarrollo de esta mentalidad y es el lugar donde surge indirectamente el *sionismo* actual, un movimiento que cambia la situación judía hasta nuestros días. Estos aspectos se desarrollaran más adelante.

La historia comienza con la instalación en las ciudades mediterráneas de agricultores, viticultores, médicos etc., incluso en la corte de Carlomagno se encontraba un embajador judío. Esta presencia se testifica mediante documentos escritos a partir del S.IV en la Galia romana y que se continúa los siglos siguientes. El origen de estas comunidades es diverso, la mayoría son judíos de la diáspora, pero otros llegan directamente de Jerusalén. En el siglo IV después de la cristianización del Imperio romano y las restricciones impuestas a los judíos se favorece su emigración del corazón del Imperio a la Galia. Se instalan en las ciudades Mediterráneas como Narbona o Marsella, esa Marsella en la que desembarca el escritor Albert Cohen mucho después, también en los valles fluviales, vías comerciales por excelencia y sus alrededores. Los galos les asimilan a los romanos, se benefician de ciertos derechos y privilegios. No se distinguen de otros ciudadanos, vestidos como el resto de la población, habla la misma lengua e incluso la utilizan en la sinagoga siendo el hebreo su idioma ritual pero no el que se utiliza para la comunicación cotidiana. Se les encuentra alrededor de una zona situada en el Valle del Ródano, se prolonga por la Saona, para reencontrar comunidades en el Rin que corresponde al camino emprendido por la Legión romana. En el S.V los francos conquistaron el Norte de la Galia y algunas de sus tribus avanzaron hasta Mosa. En un intento de unificación, su rey Clovis (481-511) se convierte al cristianismo y en aliado y protector de la iglesia, aunque el estatus político de los judíos no es puesto aún en cuestión. Y protegidos por el derecho romano continúan con sus tradiciones, aunque se les va eliminando progresivamente de la vida pública.

Así se empieza a prohibir a los judíos determinados ámbitos como la imposibilidad de acceso a la vida pública. La iglesia extiende progresivamente su política a la Galia. Entre el S.VI y el VII y se prohíbe el matrimonio mixto. La presión ejercida por la iglesia no altera aún profundamente la condición de los judíos, a pesar de lo precario de su situación, nada comparado a las conversiones forzosas a las que le someten en España. En el S. VII-VIII en los tiempos merovingios, la aparición del Islam y la conquista árabe conducen a su deterioro. La leyenda cuenta que Dagobert I (629-639) dará la elección a los judíos entre convertirse y el exilio. En el reino Carolingio se

inaugura una edad de oro para ellos. Bajo Carlomagno, rey amante de los judíos procura una paz favorable y se encuentran judíos en cargos importantes y misiones diplomáticas. Dado su conocimiento de idiomas y experiencia cumplen un papel necesario en el nuevo imperio. Continúan beneficiándose del derecho romano. No se les considera extranjeros, son hombres libres con las libertades delimitadas. El estatuto carolingio que acuerda de privilegios y organiza su protección posee el fundamento de la alianza real entre judíos y los poderes centrales, sin un estatuto legal los judíos quedan a merced de los soberanos, una alianza frágil que depende de las necesidades del momento y en función de la utilidad del grupo, una situación que en cualquier momento podía variar totalmente.

A mediados del S.IX el obispo de Lion Agobard lanza una campaña antijudía castigando “La insolencia de los judíos” El sucesor, Amolon, sigue su ejemplo. En el año 839 se convierte al judaísmo Bodo, diácono de Louis le Pieux, lo que no contribuye a calmar los ánimos. La iglesia hace oír su voz a medida que el reino Carolingio se debilita. Sin embargo, no se encuentran en los márgenes de la sociedad dominante, al contrario participan plenamente de ella. Este anti judaísmo teológico, no es exactamente una persecución racista. A pesar de la prohibición de poseer esclavos, practican la agricultura y en particular la viticultura en el valle del Rhon, en la Saône y en la región parisiense. Otros judíos se ocupan de administrar bienes de los obispos y abates, ocupan un lugar preeminente en el comercio entre Oriente y Occidente y practican la medicina. En los contextos favorables del siglo XI-XII asistimos al despliegue cultural de las comunidades del Norte de la Loira entre otras que no dependen directamente de la administración real. Lo que puede significar que bajo el régimen señorial se dieron condiciones de vida y de actividades propicias a la expansión de los grupos judíos.

A partir del S.XII la afirmación del poder central en detrimento de las fuerzas señoriales y de los particulares locales modifican las condiciones de vida judías. Pero de alguna manera se les relega a puestos comerciales y la protección real no les garantiza su seguridad.

Rashi, es un personaje fundamental para el judaísmo, en el S.XI *Rasi de Troyes* testimonia la apertura al mundo y a la modernidad intelectual del judaísmo francés. Se conoce poco de la vida de *Salomón ben Isaac de Troyes*, Rashi. Nació alrededor de 1040 en *Troyes*, su familia según se dice en algunos textos poseía viñedos. Es una zona

de cierta envergadura en ese tiempo. Y hay una pequeña comunidad activa. Durante un tiempo se exilia para seguir sus estudios. El Valle del Rin posee escuelas de gran nivel, Yehishibot donde estudiaba con prestigiosos maestros. Jacob bn Yapar, Isaac ben Eliécer Ha-Levi, Isaac Ben Judah. Cuando vuelve a Troya funda su propia Yehishiba, centro de estudios, que en seguida se vuelve célebre. Se casa y tiene tres hijos que continúan su labor. En 1096 con las primeras cruzadas, las comunidades del Rin son víctimas de persecuciones, pero este acontecimiento tiene poca repercusión en su obra. Muere en Troya en 1105. Su obra está dedicada a las dos obras fundamentales del judaísmo, la Biblia y el Talmud. Y viene a escucharle estudiantes de toda Europa. Es por sus comentarios bíblicos que es más conocido. El nombre de Troya se ha hecho muy conocido de Meknes a Vilnius, de Bagdad a Shanghai. Sus comentarios están constituidos por glosas, explicaciones rápidas, donde aclara el texto de estudio y permite un acercamiento profundo del mundo de SXI no únicamente en las comunidades judías sino en la Francia del Norte, vestimenta, vida cotidiana etc. Rashi escribe en hebreo, y hace acotaciones y explicaciones para hacerse entender mejor en francés. Su obra tiene por lo tanto un interés lingüístico importante. En los siglos XII y XIII el esfuerzo lingüístico de Rashi se sistematiza, poseemos un cierto número glosas del hebreo – francés que abastecen para las palabras de la biblia sus equivalentes en francés. El francés como los comentarios de Rashi está escrito en caracteres hebraicos. Ya antes los Midrash (comentarios de la biblia en los s. V- IX), pero ya en el S.XI las comunidades parecen haber perdido las claves básicas para comprender estos textos. Una crisis que se une a la del mundo cristiano que pretende dar un lenguaje de la razón para la fe.

Es esta crisis la que resuelve Rashi que dice que viene para explicar el sentido literal de la Biblia. Una obra que permite dibujar el panorama de la Francia septentrional de entre los S. XI y XIII, en cada uno de los dominios tiene un rol iniciador. Sus discípulos y sucesores parten de su obra para enriquecerla.

Gilbert Dahan quien estudia el tema en profundidad, en especialmente en su libro, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*⁶⁶, explica que la Francia medieval está dividida en dos zonas culturales muy distintas. Una zona Norte y otra sur. El país de la *lingua Loire* (el norte de la Loire y donde se habla lo que será el francés) y el Sur el país de la *lingua d'oc* donde la cultura judía adopta formas más variadas que en el

⁶⁶ Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, París, Editions du Cerf, 1990.

norte. Hay varias causas para las diferencias entre dichas zonas, el Midi recibe influencia de Maimónides, quien aporta la razón y Aristóteles y su obra *Guía de perplejos* mantiene mucha influencia, algunas de sus tesis suscitan divisiones entre los judíos. Entre 1230 y 1232 Salomón de Montpellier prohíbe la obra. Y también en 1305-1306. Otro factor para explicar las diferencias entre Norte y Sur. En el Midi la política de separación y los enfrentamientos con los cristianos tardan más tiempo en producirse. Hay muchos personajes interesantes que convivían y participaban del mundo cultural del momento como Gersonide, llamado Levi Ben Gershom 1288-1344 comentarista bíblico, astrónomo, medico, filósofo muestra que esta cultura tiene muchos rostros.

1.2.3.2. La expulsión de 1394

El 17 de septiembre de 1394 el Rey Carlos VI, el loco, pone término a mil años de vida judía en el reino. En la *Chronique du religieux de Saint-Denis* se relata el mandato del 17 de septiembre de 1394,

Un ordonnance, publiée dans toutes les villes du royaume, enjoignit aux Juifs de quitter la France avant la fête de Noël et d'aller chercher un refuge à l'étranger, sous peine d'être réputés coupables de lèse-majesté et de voir leurs biens confisqués.⁶⁷ Pero como explica el profesor Noël Coulet⁶⁸.

Esta ordenanza no es la primera medida de expulsión contra los judíos del reino. Philippe Auguste es el primero de echarlos de sus tierras en 1182. Esto afecta a penas a una docena de comunidades porque el resto no forma parte del dominio real. Pero es un exilio breve, ya que se retracta en 1198.

Según Esther Bembassa, las primeras medidas antijudías de Luis IX contra los judíos datan del principio de la regencia de Blanca de Castilla. Continúa con el propósito de centralización de Philippe Auguste y las de Louis VIII, iniciando una degradación de la condición judía. El 6 de junio de 1242 en la Plaza de Geneve, queman veinticuatro manuscritos talmúdicos. La ordenanza de Diciembre de 1254 aporta su razón al auto de fe estipulando que se quemen el Talmud y otros textos que contengan blasfemias.

⁶⁷ *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, t.II, París, Éditions Ballaguet, PP.118-123, 1839.

⁶⁸ Noël Coulet, *Les collections de l'histoire, Juifs de France, N°10, La grande expulsion de 1394*, Collection n°10, P. 16. (Enero, 2001)

Philippe le Bel en 1306 ordena una confiscación de bienes, los judíos dejan las regiones de Champagne, Normandía, Le Languedoc y van en busca de refugio en los países vecinos, Lorena, Alsacia, Savoie, Provence, Vainaisin, España. Hay posibilidades de retorno, pero por primera vez la autorización para el asentamiento es provisional; en 1315, se les considera extranjeros tolerados por un tiempo, es decir se les expulsa y su retorno les vuelve un pueblo extraño. Pero en 1320, una brutal explosión antisemita sacude el reino. Esta violencia permanece latente y se acrecienta con rumores como el que asegura que hay una intriga judía y musulmana para desestabilizar el reino. En 1359 de nuevo hay una apertura, justo en la Guerra de los Cien años, Charles de Normandía, reinando en ausencia de Jean le Bon, acepta interesadamente la solicitud de vuelta de los judíos. Charles V sustituye a su hermano a su muerte. Una ordenanza de 1365 describe muy bien el estatus de los judíos en la sociedad. Garantiza su vida comunitaria y cultural. También se les protege contra el celo de proselitismo eclesiástico. El rey les promete una justicia equitativa bajo el control de un oficial encargado de conservar sus privilegios. La peste de 1348 tiene sus consecuencias, la heridas sufridas le convierte en un pueblo sospecho, en un chivo expiatorio.

En el S. XIV el poeta francés Guillaume de Machaut escribía "Jugement du Roi de Navarre". Porque: "*Algo real sucedió*". La población en ese momento padecían de un atroz miedo a la peste, tanto que evitaban incluso pronunciar ese nombre⁶⁹:

Car tuait juif furent détruit,
Lies uns pendus, lies autres cuites,
L'autres noie, l'autre ont Coppée
La teste de hache ou d'espéré.
En maint crestien ensement
En moururent honteusement.

¿Cómo entender este texto?

⁶⁹ Guillaume de Machaut, *Le jugement de Roy de Navarre*, París, Publicadas por Ernest Hoepfner, I, Société des anciens textes français, PP. 144-145, 1908.

Actualmente, todos sabemos descubrir los estereotipos de la persecución... No se imaginan que al dejar su relato ofrecen armas contra sí mismos a la posteridad⁷⁰

La expulsión corresponde a un odio mantenido durante mucho tiempo, producto de estereotipos, de prejuicios. Así en algunas ciudades ante el temor a la peste, se adelantaron y efectuaron matanzas de judíos. Es decir podemos ver por un lado la realidad de la mentalidad tal como se percibe entonces y la verdad histórica, tal y como puede interpretarse después.

Todas las cualidades extremas atraen, de vez en cuando las iras colectivas⁷¹
Las multitudes se revuelan en contra aquello que en un primer tiempo ejercieron sobre ella un dominio excepcional⁷².

En todo periodo histórico, el grupo social formado por los judíos, supone la manifestación de la otredad. Es el otro. Se les acusa de envenenar y provocar la peste, de asesinatos rituales y más tarde cuando se descubre el concepto del contagio, cuando la sociedad cambia y la preocupación se vuelve económica los judíos son acusados también, pero ahora de poder económico:

La diferencia al margen del sistema aterroriza porque sugiere la verdad del sistema, su relatividad, su fragilidad su fenecimiento.⁷³ E Incluso en las culturas más cerradas, los hombres se creen libres y abiertos a lo universal; nunca es la diferencia lo que obsesiona a los perseguidores y siempre es su inefable contrario, la indiferenciación⁷⁴.

Sin embargo, la expulsión de 1394 es casi simbólica, el verdadero drama fue la expulsión de 1304. Pero es la primera vez que en las crónicas que se relata una

⁷⁰ René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama. P.17, 1986.

⁷¹ René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.29, 1986.

⁷² René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.30, 1986.

⁷³ René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.33, 1986.

⁷⁴ René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.33, 1986.

expulsión a su vez se trata de justificarla. Curiosamente la expulsión está en contra de lo que dicen los papas que hablan de proteger a los judíos. Se justifica dentro de su concepción religiosa como una reliquia que testimonia sobre Jesús como restos arcaicos de su pueblo. Se piensa que como Caín que mata al hermano y es salvado así lo debe ser el pueblo judío, es decir no deja de ser deicida ni asesino. Esto lo señala Oldrado como justificación de su protección. La culpabilidad es el estigma del pueblo que nace culpable. La ley de Oldrado que protege la confiscación de los bienes de los conversos, lo que indica a su vez es que a los no conversos se les puede confiscar. Los judíos pertenecen a los reyes, así como sucede en Castilla, están bajo su protección pero también así depende de su capricho, pertenecer al rey significa un grado de esclavitud. Las comunidades judías padecían una verdadera segregación en 1363, una ordenanza estipula que debían vestir sobre su ropa un distintivo especial. Se les prohíbe cualquier posición de superioridad, no pueden pues tener sirvientes cristianos. Coulet se pregunta en este artículo el porqué de la fecha, es evidente el ambiente antijudío, pero ¿porqué esa fecha y no otra? Explica que se trata más bien de un acto para evitar la cólera de dios, un acto de purificación.

Junto a la expulsión se asocia el nombre de los judíos a la usura y entre otras injurias se les acusa de ser una amenaza para el reino. Situación que les convierte en víctimas, en grupo siempre ajeno es precisamente esta condición social endeble por lo que en momentos de crisis como durante la peste o en París durante la revuelta de Maillostin en 1382. Joseph Pérez en una conferencia dada el 18 de noviembre de 2003 en Madrid en la Fundación Ramón Areces organizada por la Fundación Gregorio Marañón dijo que la identidad europea se construye, en el caso español tardíamente, “excluyendo a los judíos y moros”. Esto que dice el profesor parece a su vez indicar que esta exclusión no impide que los excluidos sean a su vez en dos sentidos parte de la identidad europea. Por un lado lo son porque forman parte de Europa, de sus textos, de la contribución de sus pensadores, es decir los judíos y otros pueblos forman parte de la identidad europea de su ciencia y pensamiento. Pero también lo son en calidad de excluidos, lo son porque la misma exclusión es en sí una característica de Europa.

La historia de Europa se construye sobre su intolerancia y prejuicios, se silencia con el olvido pero tal vez hay que volver a ellos y como Cohen rescatar ese grito impedir que

de manera cíclica y obsesiva se repita la exclusión. No se trata del perdón, se trata de restaurar la historia, de volver sobre ella, porque forma parte de la genética histórica de Europa.

Tierra de Asilo:

Los judíos encuentran en Roma y en Aviñón refugio, un régimen de favor que no impide las humillaciones. Aunque es precisamente la iglesia quien participa en Europa del anti judaísmo fomentándolo, también es quien los protege en su territorio. Así en Roma y Aviñón se mantiene una comunidad judía durante toda la historia. Fueron los únicos no católicos autorizados a mantenerse en los estados del papa y a practicar su culto -no es hasta en Concilio de vaticano II (1962-1965) que La Iglesia romana revisa sus posiciones tradicionales, y proclama la necesidad de dejar la libertad a cada hombre de elegir su fe-, afortunadamente, aunque en ese tiempo todavía e incluso en la época de Cohen no se había llegado a esa conclusión. Esa peculiar tolerancia de los países del papa, era absolutamente extraña a ese momento de la historia de la iglesia. El discurso de Cohen establece un nivel de diálogo religioso en el que apunta como interlocutor a esa iglesia que culpabiliza a los judíos. Su discurso viene marcado por esta acusación. Quiere constatar, como hace Jules Isaac en su obra, que si Jesús es judío no se debe acusar a su pueblo, porque lo es no meramente como algo casual, sino que lo es desde su interior. Para la iglesia si la culpa viene de no escucharle, a su vez se agrava por el hecho de crucificarle, pero no es el pueblo judío quien lo hace. El problema de no seguir a Jesús es una cuestión que en lugar de culpabilizar al judío en realidad lo que supone para la iglesia un testigo de un mundo en el que queda abierta la posibilidad de la espera, de la llegada del mesías, y este no reconocimiento cuestiona a quienes creen la llegada desde una espera solo posibilitada por los propios judíos, es decir si Jesús llega es porque hay judíos que esperan, si hay judíos que siguen esperando es que no ha llegado para todos y esa posibilidad crea lo que se puede definir como inseguridad teológica a la iglesia, de allí su necesidad de separar a quienes no siguen una vía diferente. Quienes se mantienen en sí mismos. No son los judíos quienes son culpables, sino quienes no aceptan la libertad de elección, de pensamiento. Eso es a su vez lo que manifiesta Cohen defendiéndose el mismo de las injurias, el *camelot* es esa voz del

pasado heredada, se le acusa a él personalmente al niño, se acusa de uno en uno, por eso el decide testimoniar y responder. Las medidas discriminatorias en este territorio de Aviñón, tenían como objeto la humillación, la segregación, y por último conseguir la conversión. Más tarde y con graves consecuencias decide Pablo IV excluir totalmente a los judíos de la posibilidad de propiedades a excepción de sus casas en sus barrios reservados. Se les priva de derechos esenciales, de esos derechos que en 1789 se retoman para garantizarlos acentuando la condición inferior de los judíos. En una sociedad donde la tierra, la posesión es la principal forma de riqueza se convierten en parias.

Hacia la emancipación: La situación de los judíos era precaria en el siglo XVII. En el siglo XVIII esta situación cambia por dos motivos fundamentales; por un lado amplían su trabajo al comercio de animales de carga y por otro comienzan los judíos a salir de los estrechos límites de los estados papales para prosperar en las provincias francesas vecinas: La Provenza, le Dauphiné y sobretodo el Languedoc. Son algunos documentos, como los contratos matrimoniales, las ketubat, lo que permite evaluar el aumento de las fortunas, ya que en ellos se estipula lo que los padres dejan a sus hijas como dote y lo que ellas van a recibir en caso de divorcio. También testimonian esta situación algunas sinagogas como las que quedan aún, la de Carpentras y la de Cavaillon. Este enriquecimiento se acompaña de una sensible modificación de las actividades judías en ese momento, la venta de animales así como el tráfico de letras de cambio tienen un lugar preponderante. Este grupo social no es el único que se enriquece en este siglo. Pero su fortuna debe mantenerse siempre líquida y transportable porque se mantienen las restricciones sobre los judíos. Precisamente por eso, por no poder adquirir determinados bienes ni comprar honores oficiales como señala René Moulinas, profesor emérito de la universidad de Aviñón, los judíos están condenados a enriquecerse⁷⁵. Pero este enriquecimiento provoca la indignación de todos. Explica el profesor Moulinas que la contradicción entre su estatus legal que les mantiene en una situación de inferioridad y humillante frente a una economía fuerte se vuelve insoportable. A su vez el Santo Oficio mantiene una perpetua amenaza. Parece que en una época de mayor

⁷⁵ René Moulinas Avignon, Les collections de L'histoire, Juifs de France, N°10, *La grande expulsión de 1394, Terre d'asile*, P. 26, (Enero, 2001)

tolerancia no hay un cambio en ese sentido respecto a los judíos. El Santo Oficio en Roma publica el 15 de septiembre de 1751 un reglamento que especifica cuarenta y cuatro artículos enumerados con precisión sobre las prohibiciones para los judíos del papa. En 1781 se añade que las puertas de la judería debe guardarlas un portero no judío nombrado por las autoridades cristianas. Así los judíos eran encerrados cada noche. Hay que señalar que en 1770 se inaugura una sinagoga *Portugais* (sefaradita) en Paris.

El 27 Septiembre de 1791 La Asamblea constituyente da la emancipación a todos los judíos de Francia. La reunión de Aviñón y del condado de Francia reconoce como ciudadanos a gran parte de los judíos.

Si bien es un gran avance hacia la igualdad hay que señalar el proceso y sus contradicciones terminológicas, emancipar, es el hecho de liberar a alguien de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre, es decir liberar de cualquier clase de dependencia, pareciera que este término ya encierra una contradicción: se libera a los judíos del sometimiento a determinadas leyes para someterles a otras con otras servidumbres. En realidad se emancipa Francia de la servidumbre de un pensamiento medieval. Se inicia el reconocimiento del otro y de sus derechos. Este aspecto es el importante de la emancipación, el proceso mental que lleva a franceses no judíos y judíos a reflexionar acerca de la humanidad. Se continúa un pensamiento acerca de lo humano iniciado un siglo antes y que por primera vez va a tener actuaciones políticas. Esto se concreta con que **el 27 de septiembre de 1791**, tras dos años de Asamblea constituyente hace de los judíos de Francia ciudadanos. El S. XIX será un siglo de integración de ascensión social.

Hay sin embargo, aspectos diferenciadores entre las distintas comunidades judías según su origen. Los judíos Alsacianos que hablan Yiddish o los que llaman orientales, españoles o portugueses y los judíos de los estados papales huidos allí directamente. Los judíos de Bayona y Burdeos que hablan francés y son plenamente aceptados por los cristianos. Se había propiciado un espacio mental para la concreción de estos derechos. En 1787 Mirabeau escribe sobre Moisés Mendelssohn o de la Reforma política de los judíos. En el mismo año en 1787 Malesheber es encargado por Louis XVI de pensar acerca de la integración judía una vez que se promulga un edicto acerca de los

protestantes. La pregunta se formula en los siguientes términos, la manera de hacer más útiles a los judíos para Francia, en esto no dista de Joaquín Costa:

Ningún interés podemos abrigar en parecer semitas o antisemitas, como ahora se dice. La sola idea que nos sugieren aquellos datos (se refiere a datos estadísticos sobre población judía en Salónica y Constantinopla entre otros) es el partido que podría sacar España del elemento israelita, para ejercer su influjo en las cuestiones del levante ⁷⁶

Es decir, tolerancia en términos de utilidad, tal vez porque es la manera de justificar la integración pero se da una base errónea a la comunicación porque por un lado se sigue manteniendo la distinción del grupo como otro diferenciado, y por otro si este grupo deja de ser útil no hay impedimentos para la restricción de sus libertades en el mejor de los casos.

En Francia en el Gueto de Metz, el mayor del País, puede ejercer libremente su religiosidad pero los judíos tienen prohibidas la mayor parte de las actividades. L'abbé Gregoire, en 1789, en su Ensayo sobre la regeneración psíquica, moral y política de los judíos. A pesar del título es un texto favorable, la psíquica se refería a la debilidad de constitución, composición de sangre, enfermedades; señala, sin embargo, que estas características vienen impuestas por el mundo cristiano que les impide la integración. Es decir señala que son las propias leyes quien vuelve indignos (son indignos) a los judíos. Apela a la fraternidad que permita “entrar a los judíos en esta familia universal que debe establecer la fraternidad entre todos los pueblos”. Esta llamada fraternal la continua Cohen con *Ô vous, frères humaines*. En La Asamblea Nacional constituyente no hay ningún representante judío, es Gregoire quien lidera la causa emancipadora. De alguna manera se inicia la lógica de la emancipación, que trae su triunfo en 1791. Pero, en Alsacia y Lorena continúan los Pogromos. La asamblea recibe peticiones hasta que el 28 de septiembre el conde Clément-Tonnerre apoyado por Gregoire habla a favor de su protección. Berr Isaac Berr pide una reforma absoluta que permita a los judíos ser considerados como *humanos*. Se dice que hay que negar todo a los judíos como nación

⁷⁶ Jacob Israel Garzón, *Joaquín Costa y los judíos*, Madrid, Revista Raices, N°55-56, 2003.

y dar todo a los judíos como individuos. Después de un intenso debate La Asamblea Nacional con 374 votos a favor y 224 en contra se resuelve que:

L'Assemblée national décrète que tous les juifs connus sous le nom de juifs portugais, espagnol et avignonnais, constitueront de jouir des droits dont ils ont joui jusqu'à présent, et qui leur avaient été accordés par des lettres patentes.

Berr Isaac Berr dice que « Dios ha elegido la noble nación francesa...para restituir los derechos judíos”

Muchos historiadores judíos coinciden en considerar la revolución francesa como el inicio del judaísmo moderno. Francia sensible a “los otros” y convencida de la necesidad de lo universal inicia movimientos que cambian la estructura de su mentalidad así como de la mentalidad judía y del mundo en general:

Los movimientos para establecer los derechos de los judíos se iniciaron en Francia en la primera mitad del S. XVIII y se difundieron lentamente a lo largo de Europa, logrando su objetivo, la Emancipación de los judíos en distintos momentos en los diferentes países.⁷⁷

Es decir, si bien el S. XVIII no significa mayoritariamente una mejora en las condiciones de vida de los judíos, la actitud de los distintos países, pensadores y hombres de cultura varió, desde el antisemitismo de un hombre considerado como un ejemplo de tolerancia como Voltaire:

Es cierto que en tiempos de Ezequiel los judíos debían tener la costumbre de comer carne humana... ¿Por qué no han de ser antropófagos los judíos?⁷⁸,

Al prejuicio de Montesquieu:

⁷⁷ Raphael Patai, *La Mentalidad Judía*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores.P.18, 1992.

⁷⁸ Citado por: Cesar Vidal Manzanares, (Voltaire Antropófagos, diccionario filosófico), *Textos para la Historia del pueblo judío*, Madrid, Ediciones Catedra.P. 236, 1995.

Me preguntas si hay judíos en Francia. Debes saber que en cualquier sitio donde haya dinero, hay judíos.⁷⁹

Aunque Rousseau se muestra tolerante con los judíos:

Ver a un pueblo arrancado de su patria, sin hogar y sin tierra desde hace más o menos dos mil años... perseguido y despreciado... nos ofrece un asombroso espectáculo.⁸⁰

Y que expresó en el “Emile” su esperanza de que se les restituyera su tierra a los judíos.

En el S. XVIII surgen dos movimientos que cambian la vida judía: La Ilustración y el Jasidismo. Hay que recordar que los procesos de Ilustración y Emancipación venían precedidos de iniciativas individuales desde el S.XVI. Las defensas que se hicieron de los derechos de los judíos, iniciadas por Locke en su “Carta por la Tolerancia”, tenía básicamente dos argumentos fundamentales: La creencia en un nuevo estado que diera el mismo trato a todos y, ciertos, argumentos económicos:

Al enfatizar sus argumentos filosóficos - éticos y económicos a favor de los judíos, los “philosophes” franceses demostraron poseer un pensamiento moderno. Por otro lado esos pensadores ilustrados permanecían ignorantes de las restricciones que las convicciones medievales aún ejercían sobre su pensamiento cuando llegaba el momento de hablar de las “faltas” de los judíos.⁸¹

Lo que sí aportaban, si bien seguían considerando a los judíos como usureros entre otras características, era la interpretación de ellas; ahora el estado era también el responsable por las condiciones a las que les sometía.

⁷⁹ Cesar Vidal Manzanares, (Voltaire Antropófagos, diccionario filosófico), *Textos para la historia del pueblo judío*. Madrid, Ediciones Cátedra, P.235, 1995.

⁸⁰ Citado por: Cesar Vidal, (*Cahiers de bouillons*, notes et extraits, nº7843), *Textos para la historia del pueblo judío*. Madrid, Ediciones Cátedra, P. 237.

⁸¹ Raphael Patai, *La Mentalidad Judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo cultural Editores, P. 19, , 1992.

Sobre la presencia judía en Francia, hay que señalar que había una comunidad importante en Burdeos que recibió en 1723 el derecho a practicar su religión. La mayoría de los otros judíos vivían en la Alsacia-Lorena que conservaban el Yídico. Por otro lado, cuando Aviñón fue anexionada a Francia se agregó otro grupo de judíos, estos pobres y con una trágica historia de persecución:

Entre los ciudadanos franceses, uno de los primeros cuyo pensamiento acerca de los judíos fue influenciado por los encuentros con los sefardíes y los judíos italianos educados e ilustrados, fue el marqués d'Argens (1704-1771), cuya obra fue muy popular en aquellos días... publicó en 1736-37, observaciones críticas acerca de la sociedad contemporánea, en forma de cartas escritas a un judío de Constantinopla ficticio a quien dio el nombre de Aarón Monceca⁸²

Este escritor se vio favorablemente impresionado por Moisés Mendelssohn, reconocido como el padre del movimiento alemán de la Ilustración y como notable defensor de los derechos civiles judíos, también impresionó a Mirabeau político y orador quien hizo notar:

El hecho mismo de que los judíos estuvieran reclamando por su igualdad era prueba de su deseo de abandonar el separatismo judío⁸³

Pero si bien por un lado se consigue un cambio de actitud, por otro:

Mendelssohn y sus colaboradores en la Haskala... embarcaron al pueblo judío en la peligrosa senda de la asimilación que condujo a que un importante grupo de judíos alemanes se convirtieran al cristianismo... y a la mayoría de los judíos restantes a la zona crepuscular de la asimilación cultural a partir de la cual durante varias generaciones los judíos continuaban integrándose a la religión mayoritaria.⁸⁴

Después de la Revolución Francesa, las ideas acerca de la Emancipación de los judíos se divulgaron a los países cercanos. Incluso se dieron algunos salones de mujeres judías

⁸² Raphael Patai, *La Mentalidad Judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo cultural Editores, P. 269, 1992.

⁸³ *Enciclopedia Judaica* 12:73 Mirabeau.

⁸⁴ Raphael Patai, *La Mentalidad Judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo Cultural Editores, P. 277, 1979.

que contribuyeron a difundir sus ideas, como el de Henrietta Herz, en Berlín y uno de los más importantes, esposa de un amigo de Mendelssohn, Marcus Herz, o el salón de Caillavet en París. Con la Emancipación surge el fenómeno de la asimilación pero, por otro lado el del nacionalismo. Este fenómeno es importante tenerlo en cuenta para entender al judío moderno. Heinrich Heine fue el arquetipo de la asimilación, si bien parece que al final de su vida inicia una reflexión que le aproxima de nuevo al judaísmo:

Cincuenta años antes se habría convertido, sin ninguna duda, en rabino y estudioso del Talmud... afirmaba que su espíritu era francés, pero el libro más importante de su niñez fue la gran Biblia luterana, el más alemán de todos los libros.⁸⁵

O el caso de Marx que trata de apartar de su vida el judaísmo con un terrible antisemitismo.

Es como consecuencia de los nuevos movimientos que en 1806 y 1807 Napoleón convoca en París una Asamblea de Notables y un Gran Sanedrín que promulgaron nueve resoluciones⁸⁶. Napoleón muestra un frágil equilibrio entre restricción y generosidad, genera un movimiento que pretende redefinir el judaísmo en Francia.

El tema del matrimonio mixto fue el que ocasionó mayor controversia. Sin detenernos en estos puntos sorprende ver como detrás de ellos se intuye la intención de asimilar a ese grupo por medio del trabajo y del matrimonio; destaca además como se continua con una percepción discriminatoria del grupo, pues parece como si el judaísmo fuera el que determinara ciertas prácticas económicas y sociales cuando en realidad el grupo judío se ve en cierta forma obligado a ellas. Sin embargo entonces era un gran paso recibido con enorme ilusión:

⁸⁵ Paul Johnson, *Las historias de los judíos*, Buenos Aires, Editorial Vergara, Editor, 1991.

⁸⁶ Raphael Patai, *La Mentalidad Judía*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores P.295, 296, 1979. "1. La poligamia, según una vieja prohibición del rabino Gershom (1000), es prohibida para los judíos; 2. El divorcio judío solo era válido cuando seguía al divorcio civil; 3.El casamiento judío debía ir precedido del casamiento civil; 4.Los casamientos entre judíos y cristianos eran válidos... 5. Cada Israelita debía considerar a sus conciudadanos como hermanos... 6.Los Israelitas debían considerar la tierra donde habían nacido como su madre patria... 7.El judaísmo no prohíbe ningún trabajo u ocupación... 8.Era recomendable que los israelitas se dedicaran a la agricultura... 9.Quedaba prohibido el ejercicio de la usura."

James Darmesteter, que había ascendido al cargo de director de la École de Hautes Études, sostuvo agradecido que las culturas israelita y francesa eran esencialmente iguales. La Revolución Francesa había expresado la ideología del judaísmo y sus dos pueblos elegidos, con su fe en el progreso traerían la era medianica, que adoptaría la forma del “triumfo terrenal de la justicia en la humanidad”.⁸⁷

Por decreto el 17 de Marzo de 1808 el culto judío es organizado. Una sinagoga y un consistorio central con sede en Paris compuesto por tres rabinos y dos laicos y la sinagoga con un Gran rabino. Este Decreto se le considera un Decreto Infame porque a su vez enunció una serie de restricciones.

Anti judaísmo. En un libro reciente, Pierre-André Taguieff, comienza diciendo:

Jamais, dans la France d`après-guerre, les amalgames antijuifs n`ont circulé dans autant de milieux sociaux. ⁸⁸

Esta situación no es nueva. Jürgen Habermas, filósofo y sociólogo, señala que:

En Alemania ahora como antes, el antisemitismo es el barómetro y la señal de alarma para el estado de la cultura política. En este síndrome se concentran los motivos más oscuros y abismales, anclados también en nuestras tradiciones...⁸⁹

Así, el antisemitismo, el anti judaísmo puede considerarse una fiable medida para prevenir terremotos sociales que acaben con los valores humanos, una especie de sismógrafo que nos puede ayudar a prevenir un futuro incierto. Lo que hoy de nuevo se manifiesta como una situación alarmante, se plantea en Francia también durante el Siglo XIX.

⁸⁷ Paul Johnson, *Las historias de los judíos*. Editorial Javier Vergara Editor Arengentina. P.387. 1991.

⁸⁸ Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Éditions Mille et une nuits. P.11. 2005.

⁸⁹ *Periódico EL País*, Sección Internacional. Entrevista realizada por José Comas a Jürgen Habermas, P. 8, (Sábado 31 de enero de 2004)

Durante la derrota de Francia 1870-1871 nacen varios diarios antisemitas que con los panfletos de Edouard Drumond contribuyeron a avivar a los movimientos antijudíos que desembocan en el llamado affaire Dreyfus. El oficial Dreyfus acusado en 1895 de espionaje y condenado a cadena perpetua en la Guayana Francesa, ocasiona una oleada antisemita. En el caso, se ocultan pruebas que pueden exculpar a Dreyfus, y aunque se pone de manifiesto, en un principio se niegan a reabrir el caso. Hasta que en 1900 el veredicto se anula.

El sentimiento de seguridad mayor que el percibido en otros países se tambaleó a final del siglo con un acontecimiento fundamental en la historia francesa y judía. Theodor Herzl (1860-1904), corresponsal de un periódico vienes en París, estaba en la sala, desde la distancia de un judío integrado en la sociedad, anotaba y comenzaba a comprender las dificultades de la integración, cuando Herzl salió del edificio la multitud comenzaba a gritar ¡Muerte a los judíos!, esto fue decisivo en su biografía.

Este periodista se convirtió en uno de los principales impulsores de la doctrina sionista, doctrina que no es más que el deseo de la vuelta a Sión (Israel). Con el capitán Alfred Dreyfus, judío y alsaciano se contribuye a renovar la idea de volver a Israel, el mundo que vive Cohen es muy cercano a estos acontecimientos fundamentales en la historia judía, como señala la madre de Cohen en el siguiente párrafo hay un nuevo judío que se incorpora al ejército, y en tono divertido la madre se sorprende de ello.

Quelle idée aussi, ce Dreyfus, disait-elle, d'avoir choisi ce métier d'officier, avec un grand couteau à la ceinture. Ce Ne sont pas des métiers pour nous.⁹⁰

La realidad es que Dreyfus era inocente, lo que se movía entonces no era realmente más que un odio antiguo. Era inocente, pero ¿qué hubiera sucedido de ser culpable, tiene derecho un judío a ser culpable sin que por ello se endemonice a los otros judíos? Kafka en el proceso relata la extrañeza de una acusación sin motivo, sin justificar en un estado de apariencia absolutamente legal. Sultana Wagnon⁹¹, en la presentación de Kafka la Tragedia judía, su libro editado en Riopiedra, señala la visión profética de Kafka que anuncia a los inocentes culpabilizados y encerrados en campos unos años después. Pero

⁹⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard. P.44, 1989.

⁹¹ Presentación en el Círculo de Bellas Artes, el 26 de enero del 2004 .

esa acusación se puede encontrar como un elemento constante en la historia europea, es la misma que padece el niño Cohen por parte del Camelot.

Dreyfus acabó una época de ilusiones y esperanza en la total igualdad para los judíos asimilados:

El antisemitismo se convirtió en racismo aquel día funesto en que, debido a la emancipación, ya no fue posible reconocer a un judío en el primer golpe de vista⁹²

La percepción de normalidad estaba lejos de la realidad porque se había iniciado un proceso con Gobineau y Renan que daban base científica a los postulados antisemitas de siempre. La sociedad francesa supo descubrir la verdad y el caso terminó por resolverse favorablemente. Pero después de una muy dura batalla, intelectual sobretodo, quedó en la conciencia francesa ciertas grietas imposibles de normalizar:

El caso Dreyfus ha desempeñado un papel capital en la historia de mi espíritu con la claridad que me ha permitido percibir, como en un relámpago, la jerarquía de valores que constituye el fondo de mi ser y mi odio orgánico hacia el sistema adverso. ⁹³ Porque: Jamás, es cierto, las dos divisiones de la naturaleza, del hombre, de la cultura, que dividían la conciencia europea a partir de la Revolución francesa se habían enfrentado con tanta claridad.⁹⁴

Estos acontecimientos se vivieron intensamente en muchos niveles:

Il a des larmes en parlant du pauvre capitaine Dreyfus.⁹⁵

Porque:

La inhumanidad más despiadada emanaba de la humanidad más corriente ⁹⁶
Efectivamente lo sorprendente es encontrar en esos momentos el reverso de la

⁹² Alain Finkelkraut, *El Judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.88, 1982.

⁹³ Julien Benda, *La jeunesse d'un clerc*, París, Éditions Gallimard, P. 114, 1989.

⁹⁴ Alain Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.50, 1988.

⁹⁵ Albert Cohen, *Carnets 1974*, París, Éditions Gallimard, P. 35, 1992

⁹⁶ Alain Fienkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 57, 1982.

humanidad. Se pliega lo humano para dejar paso a la crispación, en unos casos, al odio violento y perverso en otros. Los partidarios de Dreyfus apelaban en su tiempo a normas incondicionales o valores universales:

Sólo anhelo una cosa, y es que se haga la luz en nombre de la humanidad que tanto ha sufrido y que tiene derecho a la felicidad. Mi ardiente protesta no es sino un grito que me surge del alma.⁹⁷

La preocupación por el fenómeno del anti judaísmo es uno de los ejes centrales de la obra de Cohen, su obra se desarrolla durante un largo periodo histórico en el que los acontecimientos se precipitan y desbordan cualquier pronóstico. La realidad del momento es percibida con una extremada sensibilidad y capacidad de análisis pero en ningún caso exagerada ya que incluso el autor parece no intentar ahondar sobre los hechos concretos. Los culpables se difuminan y los que aparecen son las víctimas.⁹⁸ Cohen percibe con enorme sensibilidad el pensamiento antisemita, lo analiza y lo expone. Sus personajes antisemitas participan de la idea del judío como poder maligno.⁹⁹ Para concluir con este breve análisis de la situación referente al mundo judío, añadir algunas características sobre el fenómeno del racismo. La palabra racismo reúne dos comportamientos cuyas bases y motivaciones y sobre todo cuyo concepto del otro son totalmente diferentes, quisiera recoger el desarrollo que hace Finkelkraut porque considero de gran claridad su diferenciación y más adelante me va a permitir señalar el interlocutor que Cohen en su obra en relación a esta diferenciación:

El primero sitúa en una misma escala de valores el conjunto de las naciones que pueblan la tierra; el segundo proclama la incommensurabilidad de las maneras de ser; el primero jerarquiza las mentalidades, el segundo pulveriza la unidad del

⁹⁷ Émile Zola, *Yo acuso*, Barcelona, Editorial Tusquet, P.97, 1997.

⁹⁸ B. Bettelheim y M Janowitz. *Cambio Social y prejuicio*. Fondo de Cultura Económica, Bibliotece de Psicología y Psicoanalítica. P.16, 1975. (En este estudio realizado por B. Bettelheim y M. Janowitz en 1946 explica que el 60% de la población encuestada respondió sí a: "¿Ha oído alguna crítica o conversación contra los judíos en los últimos seis meses?" Si bien la encuesta se realizó en Nueva York es presumible que la situación en Europa sería aproximada o incluso peor).

⁹⁹ "Eran un poder maligno, con los atributos de un espectro..."En una carta Maschmann expone sus ideas acerca de su antisemitismo. Así vemos com es un pensamiento fuera de toda lógica. Esta idea esta detrás de muchos no judíos en la obra de Cohen. Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Editorial Taurus.

género humano; el primero convierte cualquier diferencia en inferioridad, el segundo afirma el carácter insuperable, incontrovertible de las diferencias; el primero clasifica, el segundo separa; para el primero no se puede ser persa, a los ojos del segundo no se puede ser hombre, pues entre el persa y el europeo no existe una común medida humana; el primero declara que la civilización es una, el segundo que las etnias son múltiples e incomparables. Si el colonialismo es la culminación del primero, el segundo culmina en el hitlerismo.¹⁰⁰

Aunque Cohen conoce el exterminio nazi cuando publica *Belle du Seigneur*, el tiempo de la narración, está situado en una época anterior. Pero hay como un anuncio profético. En toda su obra se siente el dolor por el injusto sufrimiento causado por los antisemitas. Solal en el capítulo XCIV descubre para su lector el motivo de su despido. Y con gran conocimiento histórico deja correr la historia por su pensamiento, en lo que es un análisis del antisemitismo:

Innocent III les châtie en leurs imposant le port de la rouelle leur défend sous peine de mort de se montrer dans les rues sans l'insigne cousu sur leur vêtements insigne infamant qui les expose en Europe pendant six siècles ...Concile de Vienne ...ô mon peuple vivant cependant que les un après les autres ses puissants ennemis tombent...l'insécurité et les humiliations ne donnent de manières exquis...et il suffit de deux ou trois générations de tranquillité pour que les singeries rappellent voyez les manières charmantes de Disraeli ... Hitler s'attendrit sur les animaux qu'il déclare ses frères et il dit à Rauschning que la nature est cruelle et que nous devons être cruelle comme elle...¹⁰¹

Finalmente para unos y otros, aunque tal vez sin que ninguno de ellos pueda siquiera Entenderlo grita Cohen:

Ô vous, frères humains et futurs cadavres, ayez pitié les uns des autres, pitié de vos frères en la mort¹⁰²

¹⁰⁰ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Editorial Anagrama, P.80, 1988.

¹⁰¹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, PP 1000,1002.1003, 1998.

¹⁰² Albert Cohen *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 209,2003.

Terrible conclusión a la que llega Cohen, hermanos en la muerte, la muerte es igual para todos, judíos o no. El fenómeno del nazismo permanece en la conciencia judía como referencia del horror, a partir de entonces es como una medida del mundo y de los acontecimientos:

El horror nazi es ese fenómeno catastrófico, colectivo y popular, político e institucional a la vez, que existe en el pasado como referencia absoluta para todo porvenir posible... Aquí la catástrofe es una ruptura con el tiempo anterior... prácticamente desempeña un papel de un comienzo radical o de recomienzo radical de la existencia...¹⁰³

1.2.3.3. Francia y Albert Cohen.

La Francia a donde llega la familia Cohen tiene también, como consecuencia de los acontecimientos vividos, nuevas propuestas para el judaísmo; hay diversidad de posturas dentro del mismo judaísmo y una ecuación variable entre tradición y asimilación. Se puede ser francés sin dejar de ser judío, aunque se sea judío de otra manera; pero: ¿cómo serlo sin dejar de ser? Pregunta que aún hoy no tiene respuesta:

Vamos a intentar la descripción de la asimilación... Empleamos la palabra fenómeno de manera concertada: La asimilación es al mismo tiempo un acontecimiento social objetivo y exterior al individuo, semejante a un “fenómeno” natural... La asimilación de los marranos, o la de los judíos alemanes del S. XIX...

104

Los judíos viven la ilusión de una cultura universal. Se percibe la pertenencia como un origen pero no como un fin:

¹⁰³ Robert Mizrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, P. 86, 1990.

¹⁰⁴ Robert Mizrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P. 24, 1990.

El término asimilación es tomado en un sentido imaginado, y ese sentido... antes que nada se trata de una imagen digestiva y química que expresa las relaciones dinámicas entre dos sustancias extrañas... Las “sustancias” en cuestión no son verdaderas realidades, sino los contenidos culturales de espíritus individuales y colectivos...¹⁰⁵

La asimilación de los judíos es singular y variada con diferentes implicaciones personales y de ruptura según la familia, su arraigo tradicional e implicación social:

La Primera generación es central; es muy poco diferente en efecto, de las antiguas generaciones de judíos franceses... Pero esa Primera Generación no se halla menos cerca de los nuevos inmigrantes judíos asimilados o en camino de asimilación: los parientes directos, en los dos casos, son judíos de otra parte. En los dos casos los parientes tienen un lenguaje distinto al francés como lengua materna, y una sociedad distinta de la sociedad francesa como sustancia nutricia.¹⁰⁶

Cohen es un judío en ese sentido identificado con el grupo descrito por Mizrahi. Cercano a los valores tradicionales, con parientes lejanos, inmerso en una nueva cultura que admira, pero sin poder abandonar su pertenencia de la manera aprendida. En su caso además es la madre quien simboliza los valores judíos, el amor bíblico. Pero el autor se avergüenza de su acento porque es más deseable ser un francés, como los otros.

Además del abandono y del encuentro, se vive por un lado el germen de un antisemitismo basado en nuevos argumentos y, por el otro, el nacimiento de un nuevo movimiento judío: El sionismo, que aporta al judaísmo un contenido nacional según las nuevas corrientes nacionalistas europeas. Israel supone una manera nueva de ser, su proyección en la mentalidad es muy importante. Se inicia un movimiento que continúa generando cambios que llegan hasta hoy, y, aunque es difícil de cuantificarlos, sí podemos sentirlos:

¹⁰⁵ Robert Mizrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P.24, 1990.

¹⁰⁶ Robert Mizrahi, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, P. 37, 1990.

Pourquoi ces infatigables traversées et pourquoi rester si longtemps parmi les méchants? Parce qu'il tenait droit au cocktail annuel, parce qu'il ne voulait pas être vaincu, et aussi parce qu'il attendait un miracle, une conversation avec un frère humain. Cher Finkelstein, inoffensif et si prêt à aimer, Juif de mon cœur, je t'espère en Israël maintenant, parmi les tiens, parmi les nôtres, désirable enfin.¹⁰⁷

Con Israel el judío adquiere la fuerza del sentirse al fin perteneciente a un territorio donde la nación (edificada en la memoria) se vuelve real y encuentra allí siempre una posibilidad. Por otro lado, antes de eso, la fuerza de lo que se creía que era lo universal tenía un campo de atracción potente que impregnó la mirada judía de entonces. La shoah supuso además del desastre la decepción de la creencia en la universalidad del proyecto occidental humanista, la segunda Guerra Mundial impulsa finalmente el proceso ya iniciado anteriormente de retorno.

Aunque el nuevo Israel se crea gracias a un proceso anterior, el Movimiento Sionista, uno de sus impulsores, Theodor Herzl, redactó su *Estado Judío* (1896) tras ser testigo del caso Dreyfus. Sus ideas tuvieron poco apoyo, en cambio fue en Rusia donde las propuestas adquieren consistencia. Sobre todo en los socialistas rusos que vieron la posibilidad de crear una sociedad igualitaria. El primer Congreso Sionista se celebra en Basilea en 1897. Aunque desde el inicio hay controversia con respecto a la idea del Estado judío. El 2 de noviembre de 1917 La Declaración Balfour, reconoce las aspiraciones sionistas. El movimiento entonces obtiene mayor apoyo de los judíos occidentales. Finalmente en 1948 se reconoce la independencia del Estado de Israel. La relación de Cohen con Israel es intensa, incluso, el escritor recibe una oferta de ser embajador de Israel que no acepta para dedicarse a escribir. Su vínculo con Israel es continuo. Está ligado a Haim Weizmann, pero no cumple su sueño de ir a esa tierra que llama de leche y miel. Cohen junto a Darius Milhaud, músico que compone la música, crean dos himnos: *Himno a Sión*, dedicado a Haim Weizmann, e *Israel viviente* dedicado a Víctor Jacobson. En su relación con Sión se distinguen dos planos, que representan en gran medida a la de los judíos de su generación la de aquellos que conocieron un tiempo en el que no existía el Estado. Ellos son los testigos privilegiados de un tiempo, los únicos que cruzaron la línea entre esperanza y deseo de siglos hacia la

¹⁰⁷ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P.312, 1998.

realidad en pocos años. Por un lado se evoca la Jerusalén territorial, la del imaginario colectivo del pueblo judío y por otro la realidad de la Israel conseguida, una Israel que *nos devuelve la dignidad*. Así por un lado el sueño y por otro la realidad. Aunque el autor parece rechazar como el filósofo Leibovici, la sacralización de la tierra Es consciente del valor del poseer al fin una nación.

-Hé jeunes gens, que fais-je en cette terre? Expliquez-le-moi. Suis-je un Chrétien pur flétrir mes ans en Palestine? Moi il me faut des pays où l'on bouge. Suis-je un Gentil pur venir voir un mur? Et qui me dit que ce Mur des Pleurs est authentique? (...) -Enfants, si je reste ici, conclut Mangeclous en lançant un regard sombre au faucheur, je sens que je vais devenir antisémite et que je vais faire un pogrom, parle d'honneur! Il y a trop de fils de jacob par ici. Bref, j'ai la nostalgie de revoir les Chrétiens.¹⁰⁸

En el capítulo XXVI dirigiéndose al judío Finkelstein que deambula en la reunión social le dice que le espera en Israel, que allí será deseable al fin. El narrador entonces se sitúa allí en ese territorio. Será Deseable, Israel le ofrece la oportunidad de ser alguien en ese mundo social. También el narrador de Solal le dice a su hija Myriam:

La lumière éveille les lys des champs et au bord de la mer, une instante amarante, des palmiers s'étirèrent. (Un jour, peut-être, tu verras ce pays, ma fille Myriam que j'aime.)¹⁰⁹

Miriam continua hoy viviendo cerca de Ginebra, recuerda estas palabras de su padre. Albert Cohen es un escritor comprometido, pocos autores judíos que alcanzaron renombre en Francia en el S. XIX se ocuparon de lo propio, a excepción de Eugène Manuel uno de los fundadores de la Alianza Israelita Universal. La Alianza Israelita Universal supuso un fenómeno de comunicación fundamental para las Comunidades Judías Orientales y a la vez contribuyó a la difusión de la cultura francesa en diferentes comunidades judías. Hay otros escritores como: Ludovic Halevy, Tristán Bernard o actrices de teatro: Rachel (Eliza Feliz) y Sara Bernardt. A principios del XIX destaca

¹⁰⁸ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, PP. 371-372, 1998.

¹⁰⁹ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, P. 358, 1998.

André Pascal, Henry Berenstein; en otras esferas los ensayistas André Soares, Benjamín Crémieux, André Maurois (1885-1967) su nombre al nacer era Herzog, novelista y ensayista, que descende de Industriales Alsacianos, se va a Normandía después de la Guerra Franco Prusiana, le influyó de estudiante el caso Dreyfus y el filósofo Emile Charlier. En 1919 usa el sinónimo por primera vez. También el poeta convertido Max Jacob. Ya en el S.XX Victor Bacsh, Bernard Lazare y Edmond Fleg. Hay que señalar también a Marcel Proust, perteneciente a una familia de judíos conversos y en el que descubrimos ciertos aspectos de la mirada judía. La identidad preocupa también a otros autores como: Jean-Richard Bloch. Sobresalen Anna Langfus, André Schwarz-Bart y su novela "*Les dernier des justes*", Elie Wiesel. A otros les preocupaba la problemática judía: André Gorz, discípulo de Sartre, el tunecino Albert Memmi y Emmanuel Eydoux. Hay también un autor muy interesante y desarraigado como Max Aub que nació en París (1903 - 1972) pero que a los catorce años se marcha a España y después a Méjico.

También el escritor Patrick Modiano en su búsqueda de la historia, del nombre, va, trazando literariamente, una reflexión entre historia y memoria. La identidad pasa hoy a formar parte de una de las más importantes cuestiones europeas y la literatura permite profundizar en los personajes reflexionando sobre la actualidad.

1.2.3.4. Escritores judíos en el Mediterráneo.

En Cohen así como en otros escritores judíos del final del XIX, cobra especial relevancia la construcción literaria del conflicto del hombre moderno judío, un hombre que vive en un mundo que le traiciona, para aceptarle después. Solal es el personaje ficticio que da voz y mira a ese mundo de dentro a fuera. Mira desde su memoria, desde el no olvido y el desencuentro.

Hay una escritora, Blanche Bendahan que centra el conflicto en la otra cara del hombre moderno, en la mujer. Blanche Bendahan, de Grenoble, nace a finales del S XIX Su apellido de soltera era Benoliel. Casada joven con Gastón Bendahan, vive gran parte de su vida en la Argelia francesa, en Orán, hasta la independencia. Dividió su vida entre la literatura y el cuidado de su esposo disminuido, a causa de que fue herido durante la primera guerra mundial en los ojos. Recibe varios premios: *Mazaltov* fue premiada por

la Académica francesa, Comendadora de las Artes, las Ciencias y las Letras. Gran premio del “humeur français”. Su obra más conocida es *Mazaltob*, escrita en 1930, como consecuencia de un viaje a Tetuán, donde vivió varios meses en la ciudad de sus orígenes con la ayuda de quienes surgió esta patética historia como dice la autora en una entrevista de la radio suiza:

La historia de una ciudad donde todo era estrecho menos el corazón.

Con pocos elementos descriptivos captó el alma de un pueblo que se mantuvo orgullosamente tal como en la España medieval, hay en la historia narrada una intensidad que sugiere estar basada en un hecho real, aunque no hay datos para asegurarlo. Hay además un cierto equilibrio entre biografía y narración que hace que el libro permita leer también algo de historia. Pero lo importante es que una novela sobre judaísmo sea en una época de limitada tolerancia religiosa bien recibida por la Academia Francesa. Destaca el tema y el interés de la autora en rescatar y narrar las costumbres sefardíes. Todas las obras de Blanche Bendahan como *Poèmes en short* etc. fueron premiadas aunque su verdadera vocación la encontró en el periodismo y la sátira escribiendo en los importantes diarios franceses. *La voile sur l'aux* (Premio de los Pirineos literarios), *Poème en Shorte* Gran prix de l'Academie del L'humeur francés, *Mazaltob* premiada por la Academia. Son algunas de sus obras. Falleció a los ochenta y dos años en Niza, Francia, a donde se había instalado al salir de Oran. La traducción de su obra maestra y su publicación en Buenos Aires su gran anhelo representa un homenaje muy apropiado en su centenario 1891-1991. Schousbøe Sens-Olve en su tesis “*Los judíos de Argelia en la escritura de Albert Bensoussan*”¹¹⁰ rinde un homenaje a esta autora entre otros, a la vez que profundiza en la obra de Albert Bensoussan. Bendahan y Bensoussan forman parte de la última generación de sefardíes que vivió en Argelia la vida judía. Hoy entendemos por sefardí, según Cantera en *Los Sefardíes*¹¹¹, al judío que podíamos llamar de carácter y origen español mediterráneo aunque viva lejos del mediterráneo. Bensoussan de manera humorista y recordando a Cohen dice

¹¹⁰Elisabeth Schousboe Sens Olive, *Los judíos de Argelia en la escritura de A. Bensoussan: presencia de Sefarad en la literatura francesa*, universidad: Valladolid. Centro de lectura: filosofía y letras. Centro de realización: departamento de filología española facultad de filosofía y letras-universidad de Valladolid, 1989.

¹¹¹Jesús Cantera Ortiz de Urbina, *Los Sefardíes*, Publicaciones españolas, Madrid, 1958.

que hay quien come carpa y quien no come carpa, estos son los sefardíes. La obra de Benssoussan es un relato de vida autobiográfico, es difícil separar su vida del relato narrado. Se declara religioso como medida de unión con su familia, su religión es su familia. Así es como desde su escritura como dice la autora de la tesis participa de una doble acción cultural y vemos como se aproxima en la manera de entender la religiosidad por Cohen.

Otro escritor, Albert Memmi reflexiona en el siguiente texto recogido por la Comunidad de Buenos Aires, acerca de la identidad.

Fue en el liceo donde descubrí cuan doloroso es el ser judío. Hasta entonces el mundo se me había mostrado ajeno, hostil, claro está, pero no más de lo que podía ser algo desconocido...no me sentía ni acusado ni culpable...Pero en el liceo, un flujo constante de comentarios me hizo considerar el problema del judío ideal y me obligó a estudiarme a mí mismo...defendí a mercaderes y financieros frente a los no judíos...Creía con firmeza pero no muy claramente que nuestro futuro radicaba en Europa.¹¹²

Estos eran característicos de estos judíos como Cohen, el enfrentamiento al mundo judío, a Oriente y frente a lo europeo que le atrae. Lo vemos también en Bendahan. En la misma época nacieron A.Robinet, Randau, Saadia Levy, Elisa Rhais...para ellos la tierra ancestral, el origen, Francia, España o Italia, ya no podía representar aquello que supuso para sus padres. Saadia Levy por ejemplo nace de una familia adinerada, *Rabbin* en su novela donde confiesa un conflicto entre lo tradicional y la cultura occidental. La tesis mencionada cree que Bendahan es cercana a E Rhais. Y es importante el retrato que hace de la mujer de África del Norte en el momento de la emancipación por el acceso a la cultura francesa. Volviendo a *Mazaltob* es interesante ver cómo trata el tema del fracaso matrimonial. La protagonista es la quinta de los Massiah, una familia que se ha arruinado, la describen como una mujer muy bella, descrita con la piel blanca y pelo oscuro (similar a la descripción de Emma Bovary), que llama la atención de su gente por su rostro especialmente bello, adora la lectura y sueña con el amor descrito en

¹¹² Albert Memmi, *Identidad judía y la literatura*, Texto editado en la Comunidad Israelita de Buenos Aires, P. 19, 1989.

los libros, siente deseo por vivir en Francia. A los dieciséis años la casan con José Jalfón, un hombre de origen de Tetuán pero que viene de Argentina. A su llegada una escena divertida manifiesta la inocencia de los tetuanés, una mujer le pregunta por su hijo y él responde que Argentina es grande y la mujer responde que está en Venezuela, América al fin y al cabo. La primera parte de la novela presenta el ambiente y al personaje. Hay un narrador, pero un narrador que como sucede en Cohen se identifica con lo judío aunque en este caso además mujer. Describe la boda minuciosamente, los detalles y la tristeza de ella. Esto nos enseña la cercanía de costumbres marroquí y argelina, además del deseo de los escritores de testimoniar sobre costumbres que se van a perder, como sucede muy poco tiempo después. Pero el marido a pesar de ser abierto y de venir de lugares más libres no acepta la emancipación de su mujer. El marido parte de nuevo a Buenos Aires, ella no le acompaña e inicia una relación con Jean, amigo de la infancia. Sueña con escapar pero pesa mucho su mundo. Finalmente desgarrada entre su atracción por la cultura occidental y el círculo familiar huye de Jean, se vuelve loca y muere. La muerte es el único lugar posible donde se encuentran estos dos mundos, como sucede en Cohen.

Es importante destacar el decisivo papel de la Alianza Israelita Universal, criticado por unos y elogiado por otros (La Alianza homogeneiza a un número importante de comunidades a través de la cultura francesa, aporta la riqueza de esta cultura a la vez que ayuda a la pérdida de identidad), aunque tiene un papel en todo momento decisivo. Encontramos términos en Haquetía, la lengua judeoespañola hablada por los judíos del Norte de Marruecos, y alusiones a los primeros judíos que llegan desde España.

Abdelaziz Chahbar (Facultad de Letras- Tetuán) en una entrevista personal durante un congreso en el Centro efarad Israel en el verano del 2012 comenta que Blanche Bendahan como los sefardíes que “se creen nobles entre todos los judíos desterrados en el mundo.” Cree que, “...la nobleza surge de su origen palestino, y de ser descendientes de hombres cultos que vivieron en la península. Y recuerda en su trabajo unas reflexiones de la autora, “Nuestra lengua es el castellano o el Ladino, haquetía de los tetuanés, hablado a lo largo del Mediterránea, de Tánger a Salónica, viene de España de 1492...este ladino es la lengua de nuestra casa, es la lengua santa a la que hemos traducido nuestros nombres son españoles, como Pérez, Soto, Toledano.”

Señala que el judío marroquí sobre todo del Norte, vive lo hispánico en una tierra moruna. Lo vemos en esta obra, los canticos reproducidos, los romances. Así también cuando entra España en Marruecos El judío es otro que le guía al español. Los *megorasim*, así se llama a los judíos emigrantes, y así Marruecos entra también en los textos españoles. Alarcón, Galdós. La escritora Blanche parece un personaje de Cohen en femenino, quiere rescatar la memoria de los judíos sefardíes y para liberarlos del peso de la culpa, dice que los sefardíes salieron de palestina antes de Cristo así que ellos no fueron los culpables de las acusaciones que se hace a los judíos de matar a Jesús, vemos como el juego de liberarse a sí mismos. Participa en los medios para hablar de Marruecos y sobretodo de Tetuán, era una apasionada del folklore. En una emisión de radio de los años cincuenta guardada en Ginebra por el arquitecto Samuel Bendahan, se la escucha cantar:

El rey por mucha madrugá, canta,
Onde la reina iba, a la reina...
Años treinta cuarenta, cincuenta.

Pero a la vez en el intento de salvar al sefardí, la autora se queda en una especie de folklore sin profundizar en la identidad, se queda en su memoria personal, sin conseguir trascender lo personal y peculiar, como los escritores sefarditas Canetti y Cohen, que consiguen partiendo del particularismo llegar a una dimensión universal.

Lo común a los escritores Mediterráneos señalados es que en su obra manifiestan por un lado los problemas de integración y por otro reflejan la Francia mítica de su imaginario. Pero cualquier manera es importante rescatar estas figuras, como Bendahan, por su peculiaridad temática (testigo de las costumbres a punto de desaparecer) y por su humor e ironía sobre la condición de la mujer.

Albert Bensoussan, traductor al francés de importantes escritores en castellano como Mario Vargas Llosa, reflexiona en su obra sobre la herencia sefardí en Francia¹¹³. Es importante señalar que la cultura sefardí, los escritores sefarditas, en parte por la labor de la Alianza Israelita Universal, escriben muchos de ellos en francés, por eso es

¹¹³ Albert Bensoussan, *L'échelle Séfarde, écritures arabes*, París, Éditions L'Harmattan.

necesario señalar la importancia de Francia no sólo en la cultura judía en general, sino también en la cultura sefardí en particular.

En la actualidad pensadores como Bernard Henry-Levy, Alain Finkielkraut y Robert Mizrahi entre otros, buscan y analizan su condición manteniéndose como parte de la cultura francesa y a la vez de la judía. Pero aún hoy su existencia se vive como la del otro, no son indiferentes a Israel, manifestando sus opiniones y defendiendo la política israelí con mayor sensibilidad que otros medios a los que acusan de ser parciales. *La nouvelle Judéophobie*, de Pierre- André Taguieff¹¹⁴ como ya se indica al principio de este capítulo, señala que jamás después de la guerra, las amalgamas antijudías han circulado en tantos medios sociales encontrando tan poca resistencia intelectual como después del año 2000. De nuevo se denuncia un aspecto del odio hacia los judíos que ya se señala en la obra de Cohen.

El grupo social formado por los judíos supone la manifestación de la otredad. Es el otro.¹¹⁵

Cohen ocupa un lugar hasta ahora vacío en la literatura francesa:

Il s'est définis plus d'une foi comme un arbre de Judée dans la forêt française. Définition juste, excellente, mais incomplète.¹¹⁶

Albert Cohen crea un universo de mentalidades, personajes inolvidables que expresan extraordinariamente la mirada, cierta mirada o miradas judías. Solal es a la vez el judío sefardí, y el hombre judío moderno, quien vive la emancipación como un proceso que le acerca a lo universal pero que a su vez ya tiene la conciencia de la imposibilidad. Como señala Mauricio Pilatowsky la Ilustración tiene varios resultados y no podemos sustraernos a la certeza que la Shoah es uno de ellos. Así en la obra de Cohen hay esa única tensión y a la vez aprendemos el como los otros perciben el mundo judío.

¹¹⁴ Pierre-André Taguieff, *La nouvelle Judéophobie*, París, Éditions Mille et une nuits.

¹¹⁵ René Girard, *El chivo Expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.30, 1986.

¹¹⁶ Christel Peyrefitte, Prefacio XLI *Des rides à l'âme*, París, Gallimard, avant-propos de Bella Cohen, Pascal Perrineau et Jean-Marie Rouard, 1997.

Pero en toda su obra lo que hace es únicamente hablar del amor. Del amor a una mujer, del amor de madre y del amor imposible al otro. Y el diálogo, su obra establecida como diálogo es la única vía para iniciar el reconocimiento del nosotros. No es el único escritor judío francés. Pero sí el único en crear personajes que se convierten en mitos en el sentido Cervantino o Sheaskperiano. Este trabajo pretende acercarse a esos personajes. Especialmente al de Solal. Personaje que oscila entre el deseo constante, la angustia permanente por el equilibrio entre el impulso hacia la integración y el de la fidelidad al judaísmo. Personaje que es a la vez dos mundos. No puede elegir porque él es los dos a la vez y la renuncia a cualquiera de ellos supone matar un poco algo de sí mismo. Pero hoy la dualidad se presenta de otra manera:

Intento explicar en primera persona lo que es el movimiento de renacimiento del judaísmo, en Francia, y más generalmente en Occidente. Un movimiento que tiende a sustituir el antiguo antagonismo entre judeidad y asimilación por la oposición entre el olvido y la memoria.¹¹⁷

¹¹⁷ Alain Finkielkraut, *El Judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama. P. 7, 1982.

Le livre de ma mère y *Belle du Seigneur*, son indispensables para reflexionar sobre la identidad del autor, sobre su idea del otro, y sobre el lugar donde se sitúa el autor para elaborar su discurso. Aunque pertenecen a épocas creativas diferentes, forman una unidad de sentido. Entre las dos podemos reconstruir su mundo emocional y el literario. Son dos obras que hablan de amor y en las que la voz del narrador nos va conduciendo obsesivamente para ir descubriéndonos el mundo. En la primera indaga en el amor de hijo, deuda adquirida, testimonio de su desolación por el desinterés que mostró a su madre por su amor durante su vida; mientras en la otra como amante, desde la reflexión y el conocimiento que va analizando la pasión (como la explicación científica del enamoramiento basada en el desencadenante hormonal, explicación fría), Cohen analiza desde la literatura occidental y su experiencia, finalmente descubrimos que el deseo de amar y de ser amado está siempre allí, aunque también invariablemente el hombre se descubra en soledad.

Capítulo 2.
Le livre de ma mère.

Le livre de ma mère permite una significativa introducción en el mundo de referencias de Albert Cohen. Puede leerse como una oración escrita, un kadish, oración judía, en memoria de su madre. Cohen parece un profeta que anuncia a los inocentes la verdad trágica de la vida y la muerte, la muerte que puede aparecer para aniquilar a la figura única, amante fiel, entregada al cuidado del otro, que es la madre. Nadie como la madre pareciera inmortal, de allí la sorpresa y el anuncio de una revelación. Tu madre puede morir, no lo olvides. Un texto profético que se lee como una oración.

Sobre *Le livre de ma mère* recuerda Miriam la hía de Cohen que dijo Pagnol que es la más bella historia de amor escrita. Y es cierto. Trata del amor en todo su significado. De ese amor de madre. Del amor entendido como el deseo de procurar el bien al otro, incluso cuando aquel a quien amamos se aleja. Amar así es un arte. Lo cierto es que sorprende la ternura del texto, su expresión de aparente sinceridad.

En este capítulo, tras un breve resumen sobre la gestación de esta obra, la relación de la obra con su biografía, me centraré en especial en las particularidades de la voz del narrador, siguiendo las definiciones de Genette, los siguientes apartados se acercan a los personajes, atendiendo en especial a la relación de la obra con la biografía del autor, para comprender qué pacto establece Cohen.

La familia Cohen decide instalarse en Marsella en 1900. Es el inicio de siglo; pero para los padres del pequeño Albert es también el comienzo de una vida nueva en otro país, Francia. El desarraigo, el contraste entre el mundo vivido y el encontrado permanecen de manera constante en la obra del autor. Dejan Corfú por la inseguridad de la vida para las Comunidades judías y motivados por problemas económicos. El mundo nuevo trae otro tipo de desencuentros. Ellos son observados por el niño de cinco años que va creciendo. Un niño que a los diez años, se enfrenta al dolor de verse maltratado emocionalmente por tener otro acento y ser judío. Dolor por una injusticia de la que nunca se recupera. Este es el inicio de *Le livre de ma mère*. Con el nuevo país llega la soledad. Sus padres trabajan muchas horas al día y el niño Albert se siente solo, de alguna manera no perdona a su padre el permitir que su madre se vea obligada a trabajar, el niño pasa el día añorándola. Luego de adulto, escribe para evocarla. Es decir, es una madre siempre deseada y siempre lejana, al principio por el trabajo de ella; más tarde, por las ocupaciones del escritor absorto en su trabajo, sus relaciones:

Maman n'était pas là, elle était allée travailler, allée à sa dure besogne...¹¹⁸

2.1 La Madre y el mundo de Cohen.

Louise Judith Coen, el apellido de soltera es Ferro, madre de Cohen, tenía una salud delicada aunque era una madre atenta y cuidadosa con su hijo, muere el 10 de enero de 1943 en Marsella, lejos de su hijo. El 15 de junio del mismo año Cohen publica en *La Francia Libre*¹¹⁹ la primera parte de un texto titulado "*Chant de mort*" inspirado por la muerte de su madre. Este texto que aparece en cuatro partes es el primer esbozo de lo que será *Le livre de ma mère*, que aparece en Marzo de 1954 en París. Jean Mahan seudónimo utilizado por el escritor durante la guerra es abandonado. Vuelve a firmar como Albert Cohen. Así de nuevo nace Cohen como escritor de la mano del libro dedicado a su madre. Madre impulsora de otro nacimiento incluso después de desaparecida. Un libro no sólo dedicado a la madre, sino más que eso, escrito para y por ella; para todas las madres; para ese tipo de amor que cristaliza en la pasión por otro, por el hijo, para pervivir, el único amor que se mantiene y fija. El impacto del libro es importante. Al año siguiente de su edición se traduce al español y al sueco. Se explica por su emotividad, emoción sincera, produce sensación de verdad por la manera de evocar esa forma única de ser amado y el conmovedor lamento de no ser ya amado de esa manera. Consigue despertar en el lector la vulnerabilidad del niño, evoca el territorio de la infancia siendo desde allí cómplice con el lector. La complicidad es en este caso una alianza literaria conseguida gracias a que evoca lo común de la infancia, un ritmo emocional intenso, que va de lo general a lo particular del niño judío, así consigue que su lector sea también, de alguna manera, ese niño judío y se conmueva porque participa de las voces y los miedos de la infancia. La muerte de su madre es el desencadenante de esta obra, él está lejos de ella y eso se fija para siempre como un desgarrar. Después, el escritor, en 1952 se dedica por entero a su vida literaria y termina este libro, así surge esta escritura como homenaje a su madre que resulta ser un homenaje a todas las madres. Vemos con respecto al amor, como el hijo siente remordimientos de la ambivalencia de sentimientos, pareciera que se cura de la

¹¹⁸ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 10, 1992.

¹¹⁹ Citado Cronología XCVI, *La France libre*, Londres vol. Londres, février P.2-II, 1943.

culpabilidad mediante la compensación literaria. La obra es editada en 1954. Después viene un largo silencio.

El relato en primera persona es fruto de la opción estética consciente y no signo de la confidencia directa, de la confesión, de la autobiografía.¹²⁰

Este texto es un relato en primera persona, pero en relación con otra, con la madre. En la relación del Yo con la madre y de la madre con el narrador. Desde el título se introduce al lector y se le dice qué trata esa relación: **EL libro** (Es decir el texto) **de mí** (relación con el yo de la primera persona, un mi posesivo) **madre** (Judith Ferro es madre y como tal personaje se nos presenta, centrado en la maternidad en relación con aquel para quien es madre). Esta relación es la que continúa en toda la obra. El texto es el intermediario, el vehículo de esta relación. En cuanto al texto, demuestra la necesidad de la escritura. La expresión de la emoción, no para hablar de “sí mismo”, sino para la construcción de una nueva realidad que permita ser perdonado por medio de la magia de la escritura:

Somptueuse, toi, ma plume d'or, va sur la feuille, va au hasard tandis que j'ai quelque jeunesse encore (...) Va, je t'aime, ma seule consolation...Oui, les mots, ma patrie, les mots, ça console et ça venge.¹²¹

Lejeune se pregunta porque la gente *normal* se decide a escribir una autobiografía. Si bien pienso que no hay normalidad cuando hablamos de personas, en cualquier caso al escribir se introduce uno en lo singular. Para Lejeune los motivos pueden ser varios:

Pour conjurer le temps, fixer leur identité, donner valeur à leur existence. Mais aussi pour témoigner au nom d'un groupe...Pour critiquer ou se venger...¹²²

En los textos personales de Cohen aparece ese sentimiento de venganza, de testimonio, incluso en las novelas hay un deseo de contar para vengarse.

¹²⁰ Genette, *Figuras III*, (Cita) Barcelona, Editorial Lumen, P.301, 1972.

¹²¹ Albert Cohen, *Le Livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P.10, 1989.

¹²² Philippe Lejeune, *Moi aussi*, París, Éditions du Seuil, P. 195, 1986.

Vapereau explicita en el Diccionario universal de literaturas el sentido de autobiografía:

Una obra literaria, novela o poema, tratado filosófico en la que el autor tiene la intención secreta de contar su vida.

Como señala Lejeune el problema es determinar esa intención que al ser secreta no viene aclarada al lector. Así que es el lector quien decidirá. Este nuevo tipo de escritura necesita también una nueva manera de leer.¹²³ Lejeune introduce un término fundamental para el estudio de estos textos. Que para este trabajo tendré en cuenta:

J'ai en effet employé le mot autobiographique pour désigner largement tout texte régi par un pacte autobiographique, ou un auteur propose au lecteur un discours sur soi,...¹²⁴

Siguiendo con las propuestas de Lejeune, hay que decir que Cohen desde el mismo título propone un pacto. El de relatar la biografía de una relación. No encontramos su nombre. Sí algunos datos biográficos añadidos como por azar. Porque lo que realmente se nos relata no es exactamente una biografía sino una "Mama-yo biografía". El autor no nos habla de sí mismo sino para hablarnos de su madre, pero a la vez el hablar de la madre es hablar de sí mismo. Hay pues un pacto con el lector desde el principio: El de contar la verdad sobre su relación con su madre.

Me centraré en especial en la voz del narrador que descubre este libro. Como después me centraré en el narrador de *Belle du Seigneur*. Hay que señalar que parece el mismo que después nos narra esa novela. Es decir si nos preguntamos quien cuenta este libro, encontramos una manera de sensibilidad que se prolonga en toda la obra del autor, parece que luego le seguimos oyendo en *Ô vous, frères humains* o en *Carnet*. Es una obra como un continuo en la que las reflexiones se completan unas con otras. Este narrador-Autor es el personaje central de toda la obra:

¹²³ Philippe Lejeune, *Moi aussi*, París, Éditions du Seuil, P.19, 1986.

¹²⁴ Philippe Lejeune, *Moi Aussi*, París, Éditions du Seuil, P.20, 1986.

Lo que llamamos de momento y por metáfora la perspectiva narrativa... ha sido, de todas las cuestiones que atañen a la técnica narrativa, la estudiada con más frecuencia desde finales del S. XIX¹²⁵

En primer lugar la sensación que nos da que la Voz que narra es que es una Voz que cuando la leemos parece que se le escucha, lo cierto que él narra su obra:

Albert Cohen dicte presque toujours sans notes tout en marchant le long dans la chambre. Je prendes à la main.¹²⁶

Esta manera de trabajar indudablemente marca el carácter de su obra, es una obra con un sentido profundo de oralidad, cuando leemos estos textos marcados por la oralidad resuenan en el lector como un pensamiento propio y tras su lectura permanecen las resonancias de su tono. Además de la expresión oral para Cohen es una especie de dramatización: dicta su obra de una manera apasionada, donde el gesto se añade a la fuerza de sus palabras:

Je me rappelle le jour où Albert Cohen me dicta ce passage. Il dicta avec entrain, avec une sorte de joie féroce.¹²⁷

Se refiere Bella Cohen al pasaje de *Ô vous, frères humains* donde relata el autor la muerte propia, le explica que el decirlo le hace mucho bien.

El autor elige la primera persona, utiliza una escritura casi oral como catarsis. Consigue así que el texto tenga la capacidad de escucharse como unas confidencias dictadas al oído. Sobre la Madre:

Tout semble déjà avoir été dit sur la vénération dont la mère est l'objet dans « Le livre de ma mère » ...¹²⁸

¹²⁵ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen .P. 241, 1972.

¹²⁶ Anne-Marie Boissonas-Tillier, *Albert Cohen et la Tradition littéraire: filiation et ruptures*, Cahiers Albert Cohen, Etudes Critiques Evénements N°2 : P.16.

¹²⁷ Bella Cohen. *Prólogo: Belle du Seigneur*, París, Éditions Pleyade LIX Gallimard, 1998.

¹²⁸ Nathalie FIX, Cahiers Albert Cohen N°4, P.55.

Confidencia :

Chaque homme est seul et tous se fichent de tous et nos douleurs sont une île déserte.¹²⁹

En el comienzo de *Le livre de ma mère* el autor invoca a su lector atención, se alía, o busca la alianza, hablandole al lector de uno en uno, convirtiéndole en Tú. ¿A quién? Al hombre solo, quien no se ha sentido sólo. A ese lector le entrega su confidencia, su deseo de perdón, no para su madre objeto de su reflexión, sino para que haya en él un monumento eterno; porque como dice:

Tu n'as pas voulu écrire dix mots, écris-en quarante mille maintenant¹³⁰

Luego parece decir que sólo en la madre se deja de ser esa isla solitaria. Una isla desierta pero habitada por la madre, por ella o por su ausencia, parece decir en los silencios, entre las palabras. Tal vez va más allá y es la madre la misma isla solitaria, ese trozo de tierra en el mar inmenso que sostiene y protege al hijo. El hijo puede caer a ese mar si ella desaparece bajo sus pies. Esta idea de la soledad se repite a lo largo de toda la obra. Finalmente descubrimos que:

Avec elle seule je n'étais pas seul. Maintenant je suis seul avec tous.¹³¹

Terrible soledad la de aquel que se encuentra rodeado, todos y nadie, vacío irremediable.

En Cohen el acto de escribir se convierte en un acto de amor:

Oui, les mots, ma patrie, les mots, ça console et ça venge- como antes citaba, pero añade que esas palabras son casi inútiles - Mais ils ne me rendront pas ma mère.¹³²

¹²⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*. París, Éditions Gallimard, P.9, 1989.

¹³⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 79, 1989.

¹³¹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*. París, Éditions Gallimard, P.105, 1989.

¹³² Albert Cohen, *Le livre de ma mère*. París, Éditions Gallimard, P. 11, 1989.

Por un lado la idea de la escritura como venganza, una escritura necesaria para echar fuera el dolor de la memoria; por otro la del testigo, la idea de testigo recorre su texto como una corriente eléctrica, para hacer doler a los otros de su dolor y librarse al fin de él. Lo expone claramente en:

Oui, plus tard, lorsque je serais grand, je me vengerais plus tard....je leur dirais, du haut d'une montagne, je leur dirais ce qu'ils m'avaient fait quand j'étais un enfant sans défense.¹³³

Por otro lado, la inutilidad de la escritura que si bien sirve de catarsis, no consigue devolver ya a la madre. *Le livre de ma mère* es una declaración de amor a viva voz. Un grito de amor de alguien arrepentido. Que escribe para ser perdonado, no por la madre que lo perdona todo sino para ser perdonado por el mundo y por él mismo. Construido con una imponente prosa poética.

Atendiendo a la estructura narrativa, hay que diferenciar por un lado a **quien mira y habla** del personaje alrededor del cual se construye la obra: el de **la madre**. Una madre que existe únicamente en la relación con el autor en dos dimensiones: la del amor al hijo y la de la ausencia. Así el personaje de la madre es en su relación con el hijo. Y como elemento central de unión entre ambos, como todo presente, se encuentra el amor. Sin entrar a preguntarnos ahora a qué se refiere con amor, aparece aquí como una emoción compleja, en la que lo que se narra es el amor que se recibe. Por último está el interlocutor que como veremos varía a lo largo de la obra.

Para el primer elemento, seguiré la definición de Gérard Genette en *Figuras III*. Genette que distingue entre **Modo y Voz**, Modo correspondería a la pregunta: ¿Cuál es el personaje cuyo punto de vista orienta la perspectiva narrativa? Y Voz a la pregunta de ¿Quién es el narrador? Es decir entre: Quién ve y Quién habla. Se suele confundir Modo y Voz, Genette expone claramente sus diferencias. En Modo diferencia Distancia de Perspectiva, son las dos modalidades esenciales de esa regulación de la información.

Me gustaría detenerme en este punto que es de gran importancia. En este libro **Quién habla** es el autor- narrador con una mirada omnisciente con la sabiduría del

¹³³ Albert Cohen, *Ô vous, frères humains*, París, Éditions Gallimard, P.93, 2003.

conocimiento del otro, mientras **Quién ve** es casi ese hombre dolido, solo, necesitado. Habla el hombre y mira el hijo. El narrador de este libro es sensitivo analiza los acontecimientos desde el interior. Él cuenta su historia, es un narrador presente como personaje de la acción:

Ce que je viens de **me** raconter, c'est un souvenir du temps où ma mère était déjà vieille et où j'étais un adulte...¹³⁴

El autor cuenta su historia como si se tratara de un diálogo interior. Pero aquí hay algo importante. No es su historia con otros sino con una relación, es la historia de una relación. Este narrador deja hablar a su otro personaje, lo introduce entre comillas y deja que se exprese con su lenguaje particular que reproduce:

Et dis- moi, mes yeux, cette situation que tu as en ce Bureau International du Travail...¹³⁵

El narrador sabe más que los personajes, pero su conocimiento no lo da la omnisciencia sino la experiencia. El ser un narrador mayor que su Yo en la historia, incluso más que la madre, en el sentido que ella no puede saber lo que el narrador desespera de su ausencia.

Sobre el personaje de la madre es interesante señalar que aparece nombrada por primera vez en una obra dedicada a ella como una ausencia:

Mais ils ne me rendront pas ma mère¹³⁶.

Es decir la encontramos por primera vez como un vacío. Durante un texto dolorido se dibuja el gesto triste de esa ausencia pero sin rostro, una carencia sin imagen, algunas páginas después la encontramos por primera vez presente:

¹³⁴ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 23, 1989.

¹³⁵ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P.24, 1989.

¹³⁶ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 3, 1989.

L'après-midi du vendredi, qui est chez les juifs le commencement du saint jour de Sabbat, elle se faisait belle et ornée, ma mère.¹³⁷

Aquí encontramos a la madre viva, caminando por su casa, haciendo los preparativos del sábado. La escena tiene un gran valor simbólico. El primer recuerdo de la madre viva se une al del sábado, es decir el recuerdo de un día concreto, iterativo, especial. Hay que señalar que el autor dice: " para los judíos", no " para nosotros", se excluye así mismo en este pasaje, pero no en otros de la obra, pareciera que es algo más que una manera de decir casual, que tiene un valor simbólico. Recordemos que en un relato que leemos en la Pascua judía, el Pesaj, evocado alrededor de la mesa y junto a toda la familia se señala el significado de esa exclusión, es decir esas palabras de: "para los judíos" o "para nosotros" está cargado de significado. Pascua que el autor recuerda en el Capítulo XCIV de *Belle du Seigneur*, recuerda la Pascua, el ritual de la lectura y las copas de vino y las preguntas, es decir conoce el significado de aquellas preguntas y el valor de ese "para vosotros" del que uno al decirlo se excluye. Por eso es significativo que si bien el autor en el inicio del libro se excluye, diciendo para los judíos, no después. Pareciera que de alguna manera terminara incluyéndose y convirtiendo el " vosotros" en nosotros. Es pues la madre quien pertenece al pueblo y al serlo ella irremediablemente lo es el hijo:

Quedó confiada a la familia la tarea de perpetuar el sentimiento de judeidad" (...) "Esta situación de separación es bastante corriente: llega a ser típico de los adolescentes sentirse dividido entre los valores familiares y la visión del mundo de sus compañeros" es decir en la relación del adolescente judío con su familia: No existe frontera, Todo es amor y al mismo tiempo todo es judeidad.¹³⁸

Este aspecto se relaciona con aspectos de la *Mentalidad judía* y su relación con la madre. Así la madre es también la unión, el vínculo con la tradición y más aún con el pueblo.

¹³⁷ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*. París, Éditions Gallimard, P. 14, 1989.

¹³⁸ Alain Finkielkraut, *El judío Imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 112, 1982.

Sobre las características del narrador de este texto indudablemente sabemos que es judío. Además corresponde como veremos a un cierto tipo de judío. Participan de la vulnerabilidad, del miedo que siente el extranjero:

Un pensée douce, c'est que maintenant et morte, elle n'est plus juive et qu'ils ne peuvent plus rien contre elle (...) Elle n'est plus une Juive aux yeux sur la défensive, charnellement dénégateurs de culpabilité...Les yeux des Juifs vivants ont toujours peur...C'est notre spécialité- maison.¹³⁹

En primer lugar aquí recoge lo que de otra manera, de muchas otras maneras, se expone a lo largo de toda la obra: La idea de la madre judía, la relación del judaísmo y la muerte, como si en ella se dejara de ser judío. Repite en sus textos de una u otra forma "Hermanos humanos, en la muerte somos iguales". El narrador es un judío al que la madre pide que vaya a la sinagoga y que no coma de "innombrables". El autor deja hablar a su madre a quien oímos decir:

Dis-mois, mon fils, à Genève, montes-tu aussi à la Maison de l'Éternel? Tu devrais, je t'assure. **Notre** Dieu est très grand, tu sais, et c'est un Dieu saint, c'est le vrai Dieu, il nous a sauvés du Pharaon, c'est un fait connu et la Bible le dit. Écoute, mon fils, même si tu ne crois pas en notre Dieu, à cause de tous ces savants, maudits soient-ils, eux et leurs chiffres, va tout de même un peu à la synagogue, supplia- telle gentiment, fait- le pour moi.¹⁴⁰

Un narrador en primera persona que nos aporta datos de su vida verdadera, vida que coincide con la del autor, por ejemplo su origen oriental y su pertenencia al pueblo judío.

Las variaciones de "punto de vista" que se producen a lo largo de un relato pueden analizarse como cambios de focalizaciones.¹⁴¹

¹³⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 127, 1989.

¹⁴⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 24 (La negrita no es del autor), 1989.

¹⁴¹ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen, P.249, 1972.

En el caso de esta obra el narrador deja hablar a su personaje, a su madre directamente, introduciendo por medio de comillas lo que podría ser el monólogo de la madre quien adquiere presencia de manera que pareciera que es el narrador protagonista quien habla y el hijo quien ve. El personaje de la madre adquiere dimensiones míticas. Es madre. De ella sabemos eso. Apenas se la ve moverse, no conocemos más que las enormes dimensiones de su amor. La obra trata también del desarraigo, Corfú es una atmósfera colorida que se abandona. Esa ruptura y la llegada a Marsella, es el momento de arranque de esa dimensión de la maternidad. Allí Judith Ferro, de casada Coen, deja de ser hija, abandona su sociedad para permanecer estancada en un piso pequeño de la calle Mínimes N°20. Hasta entonces su vida transcurre integrada al núcleo social de los judíos de Corfú, al que pertenecen los Cohen. Ellos forman parte del grupo de los judíos de origen italiano. Según se recoge en un trabajo de Georges Jessula. La madre de Albert Cohen pertenece a una numerosa familia de Corfú¹⁴². Después:

Nous ne connaissions personne à Marseille. Fiers quoique pauvres, nous ne fréquentions personne. Où plutôt, personne ne nous fréquentait.¹⁴³

La maternidad pues adquiere una dimensión existencial plena cuando llegan a Marsella, entonces:

La mère besoin du besoin que son fils a d'elle pour se sentir exister.¹⁴⁴

Si definimos en todo el relato el estatuto del narrador a la vez por su nivel narrativo (extradiegético – intradiegético) y por su relación con la historia (eterodiegético-homodiegético)¹⁴⁵ En el caso de *Le livre de ma mère* tendríamos un narrador en primer grado que cuenta su propia historia, en este relato, no como la autobiografía clásica, el narrador recuerda sin orden cronológico ni de ningún tipo, sigue la corriente del pensamiento sobre la base de sus sentimientos, las emociones conducen el relato. Hay además una distancia entre aquel hijo y el que recuerda, la distancia que marca la

¹⁴² G.Jessula, Cahiers Albert Cohen N°5, P. 165, 1995.

¹⁴³ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 43, 1989.

¹⁴⁴ Nathalie Fix, Cahiers Albert Cohen N° 5, P. 60 1995.

¹⁴⁵ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen, P. 302, 1972.

pérdida y la conciencia repentina de lo irremediable pues si bien la madre siempre está a la altura de su amor, no así el hijo:

Si escribes en una hoja de papel cuanto ves y piensas, poco a poco la vida parece no transcurrir en presente...Escribes la vida, y la vida parece una vida ya vivida...cuanto más te acercas a las cosas, parece que te alejas más de las cosas, más se te escapan las cosas...¹⁴⁶

Esta sensación parece sentirla así Cohen y contribuye a la expresión de sus experiencias. Desde esa mirada del escritor, él lo expone de otra manera:

Le génie, c'est avoir le cœur plein d'amour et l'œil méchant...un fou de la sensibilité, qui sent trop, qui sent follement...ce fou de la sensibilité vit avec un sage et insensible, ...qui prend note olympiquement de tout...impassiblement voit tout...¹⁴⁷

Si bien aparentemente, la vida real del escritor y la historia narrada coinciden en los datos, no se trata de narrar hechos, acontecimientos, sino de sentimientos. No es exactamente un libro de memorias, se centra la memoria en un personaje que envejece mientras el narrador crece y decrece, en la memoria de una relación:

Souvent, au cours de sa vie, A.C. annoncera, non sans une certaine satisfaction: "Je ne suis ni un mari ni un père. Je ne suis qu'un fils."¹⁴⁸

Obstinación del escritor, necesidad de ser que le hace ser hijo como quien es judío o francés, es una especie de nación, una pertenencia unida estrechamente a quien otorga ese título: la madre. Amor pues a la madre, pero también y sobre todo al estatus del ser hijo. Sobre todo a esa manera de ser querido. Es además una especie de censura a los otros. También a su hija, aunque no claramente, sí indirectamente. La marcha a París de

¹⁴⁶ Paul Auster, *El cuaderno rojo*, cita del prólogo Justo Navarro, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 19, 1998.

¹⁴⁷ Albert Cohen, *Carnet 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 54, 1992.

¹⁴⁸ Miriam Champigny Cohen, *Le livre de mon père suivi des lettres de ma mère*. París, Éditions Actes sud, P. 76, 1996.

Myriam en 1947 le resulta dolorosa, especialmente porque se produce después de la separación de su esposa Mariane un año antes, por lo que se siente solo. Podría verse como un "yo acuso" a los hijos en defensa de las demás mujeres-madre. La madre recordada que nunca le hubiera abandonado. Es decir la peculiaridad al fin de su madre es la del amor:

Il y a des génies de la peinture et je n'en sais rien ...Mais ce que je sais plus encore, c'est que ma mère était un génie de l'amour.¹⁴⁹

Y a continuación añade y casi aclara:

Comme la tienne, toi que me lis.¹⁵⁰

Pero la vez indirectamente, por las coincidencias y el tono es un reproche a la hija, una manera sublime de chantajear, a la vez que se suplica amor.

Es importante señalar la tensión permanente en la que lo peculiar se alía a lo universal, *un mi madre me ama, pero la tuya también te ama*, no se habla de una madre, se habla de todas, *aunque mi madre es Ferro*, esta especie de variación continua hace que a la que el lector dialogue con la obra, la madre de Cohen adquiera una dimensión mítica. Se presenta como consciente de la dimensión y el valor general de ese amor. Alain Schaffner en un interesante trabajo compara la idea del amor en *Belle du Seigneur* con la idea del amor en Stendhal. Hay que decir que tanto *Le Livre de ma mère* como *Belle du Seigneur* tratan del amor. Como señala Schaffner, Stendhal omite hablar del amor materno, tal vez porque perdió a su madre muy pequeño, mientras que para Cohen es uno de los sentimientos más puros, la expresión perfecta del amor:

Quand à l'amour maternel, auquel Albert Cohen a consacré tout un livre, dans lequel il oppose sa constance à l'inconstance des amours passagers, il apparaît

¹⁴⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 102, 1989.

¹⁵⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 102, 1989.

lui aussi indirectement dans la théorie exprimée par Solal, où la passion est qualifiée de "maternité divine des femmes en amour"¹⁵¹.

En conclusión, el personaje de la madre, la voz que leemos, que casi escuchamos se centra en su sentimiento hacia el hijo, el discurso está focalizado en su sentimiento materno. La madre existe en tanto madre, por eso añade Nathalie Fix que las otras mujeres de Cohen:

Elles commettent le crime d'exister en dehors de lui" y continúa "Ainsi, l'égoïsme filial constitue pour la mère de Cohen une alliance de mots, une contradiction dans les termes de l'amour, puisqu'elle ne construit sa propre identité et ne fonde sa valeur personnelle que sur sa capacité à répondre aux exigences de son fils, sur son pouvoir de satisfaire son enfant."¹⁵²

Así también para el hijo supone placer ser hijo:

J'adorais être traité en enfant par elle¹⁵³

Estancado en esa manera de ser amado, Albert busca, durante el resto de su vida, ese amor. Desea la entrega total del otro para buscar el bien del ser amado. El personaje de la madre lo percibimos en su dimensión amorosa, pero sabemos que carece de autoridad, hay como señala Fix en su trabajo¹⁵⁴ un infantilismo de la madre. Es además una madre como las otras madres y esa es su grandeza:

Ce chant de gloire à l'universalité de l'amour maternel absolu laisse supposer que la mère de Cohen ne se distingue en rien des autres mères, quelles qu'elle soient; par cet hymne, la maternité se trouve simultanément célébrée et

¹⁵¹Alain Schaffner, *La théorie de l'amour dans le roman d'Albert Cohen, un héritage stendhalien ?* Cahiers Albert Cohen, N° 5, P. 83, 1995.

¹⁵² Nathali FIX, *La sacralisation de la maternité chez Albert Cohen*, Cahier Albert Cohen, N°4 P. 55. P.57, 1995.

¹⁵³ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Éditions Gallimard, P. 96, 1989.

¹⁵⁴ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*. Paris, Éditions Gallimard, P. 61, 1989.

banalisée. Ce n'est pas la mère de Cohen qui est exceptionnelle, c'est le sentiment maternel qui est extraordinaire.¹⁵⁵

Una madre como las otras y como ellas, única, madre del escritor, del que cuenta, de Albert Cohen, madre dedicada únicamente a ese amor al hijo, madre judía que tiene la certeza de saberse indispensable para su hijo, que ama dando sentido a la existencia, que permite que el hijo se crea, al menos en su abrazo, indispensable, sagrado; madre que sacraliza la vida, que hace que no se sea indiferente, al menos se es importante para ella.

2.2. Estructura de la relación.

A pesar de su unidad, en el texto se pueden diferenciar varias partes atendiendo al sentido y a la relación:

- Del principio "*Chaque homme...*" al capítulo XI, encontramos una presentación del personaje principal, su relación con el autor y los acontecimientos claves para sus vidas. Es esencial la falta de imágenes de Corfú, la narración arranca en territorio francés. Se inicia desde el exilio, la llegada, allí empieza la memoria, la palabra. La madre desaparecida vive aún es un relato sobre la vida, en el que incluso se juega con el tiempo narrativo y el autor trae al presente a su madre:

Maintenant, c'est le lendemain matin. Elle m'apporte le plateau du petit déjeuner.¹⁵⁶

Es decir una madre viva aún por el efecto mágico de la memoria. Evocación para uno mismo, para el placer de la memoria.

-El capítulo XII comienza con su madre sola esperando en una plaza al hijo que no llega, una imagen desoladora:

J'ai perdu trois heures de la vie de ma mère¹⁵⁷

¹⁵⁵ Natalie Fix, *Cahier Albert Cohen* n.4, *La sacralisation de la maternité chez Albert Cohen*, P. 69, 1995.

¹⁵⁶ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard P. 81, 1989.

¹⁵⁷ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard P. 88, 1989.

El autor se lamenta de esas horas no vividas, porque ahora, ya no puede vivir ninguna. Hay enumeración de hechos, de emociones que aportan pruebas sobre el amor de madre “*Amour de ma mère*” hasta el XIV, la madre es además: “*ma jeunesse perdue*”.¹⁵⁸ Discurso hacia la madre. Necesidad de decir a quien ya no puede oír.

-Del capítulo XIV al XXII, el autor la sueña viva de nuevo, ya no es tanto el niño, sino el joven, la madre está viva pero de otra manera, viene para perturbarle para dolerle. Incluso en el plano más físico del texto, el autor introduce términos como “*mortellement belle*” El autor dice: “*Va-t’en, tu n’es pas vivant, va t’en, tu es trop vivante*”¹⁵⁹. Vete ya no estás viva, vete estás demasiado viva. Esa es en realidad la memoria. Algo siempre presente, demasiado presente en algunos casos. Hay además un juego desde el comienzo con la estrella de David y la estrella amarilla y se menciona directamente el antisemitismo. Encontramos que finalmente relaciona ambas ideas, Estrella amarilla y la madre perdida y dice:

Une pensée douce, c’est que maintenant et morte, elle n’est plus juive et qu’ils ne peuvent plus rien contre elle, plus lui faire peur¹⁶⁰

El discurso se vuelve general ya no es él solo ante ella sino que habla de la maternidad.

-Del capítulo XXIII al final el autor hace una declaración de principios, por una lado se relaciona indirectamente con Dios al que llama “*Dieu de ma mère*”¹⁶¹ Esto tiene un significado profundo, ya que en el judaísmo se dice Dios de Abraham, de Isaac y Jacob para invocar a Dios, para ligarse a un Dios del pasado, de quienes se llaman los padres del pueblo, en este caso es el Dios de la madre, la madre de Cohen, pero una de las matriarcas de todo el pueblo. Como se dice en las oraciones diarias:¹⁶²

Dios nuestro y Dios de nuestros padres, tenos presentes en Tu memoria con recuerdo bueno, y piensa en nosotros con pensamientos de salvación y de piedad

¹⁵⁸ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard P. 97, 1989.

¹⁵⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 114, 1989.

¹⁶⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 127, 1989.

¹⁶¹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 152, 1989.

¹⁶² *Sidur Hamercaz*, (libro de oraciones). Editado por el Centro Sefardí de Jerusalen. P. 34.

desde Tus eternas alturas celestiales. Y recuerda a nuestro favor, oh eterno, Dios nuestro, el amor de los antepasados, Abraham, Isaac e Israel, tus servidores.

También en: *Ô vous frères Humains* utiliza el discurso para reivindicar el derecho de ser hermanos. Les pide a sus hermanos que le fueren a creer en la vida eterna, y, aún deseando esa vida futura, solo el final de la vida, la no-vida, es lo único certero.

Finaliza con dos discursos, uno de ellos dirigido a los hijos, que es un reproche a sí mismo y un homenaje a su madre (con ella a todas las madres) y, por otro, uno que se puede entender como una reivindicación, un homenaje a las “*Mères de toute la terre*”¹⁶³.

Destaca la voz del narrador, singular que encontramos de nuevo en: *Belle du Seigneur* y, por otro, el papel de la madre en función de su amor al hijo, amor que como señala Fix adquiere similitudes con el amor pasional¹⁶⁴ y la relación que tiene su madre con el mundo judío. Es judío en función de esa madre y clama al Dios de la madre. Que adquiere así una dimensión profética.

Este es uno de los ejes de este trabajo, aportar la reflexión sobre esa mentalidad judía en Cohen, la presencia en A. Cohen de dos mundos enfrentados e irreconciliables del todo: el mundo occidental y el oriental. Pero sobre todo destaca el valor compensatorio de la escritura, indagar en la tesis de cómo afecta a la obra:

*Le livre de ma mère, à rendre hommage à la mémoire de sa mère disparue. Il se consacre ensuite, mais il est difficile de préciser à partir de quelle date, à la rédaction de Belle du seigneur*¹⁶⁵

Atendiendo a estas razones, se puede afirmar como hemos adelantado y veremos que hay una unidad temática entre estos dos libros, de alguna manera ambos libros están estrechamente unidos. Si bien la pasión de la madre es inagotable, la pasión amorosa no lo es y si se intenta conservarla se estanca, se agrieta y se convierte en una mentira

¹⁶³ Sidur Hamercaz, (libro de oraciones). Editado por el Centro Sefardí de Jerusalen. P. 171.

¹⁶⁴ Nathalie Fix, *La sacralisation de la maternité chez Albert Cohen*, Cahiers Albert Cohen N° 4, P. 72, 1994.

¹⁶⁵ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, Preface XXV, 1998.

dirigida al fracaso. *Belle du Seigneur* parece escrita para demostrar aquello que decía la madre:

Moi, mon fils, je n'ai pas étudié comme toi, mais l'amour qu'on raconte dans les livres, c'est des manières de païens. Moi je dis qu'ils jouent la comédie. Ils ne se voient que quand ils sont bien coiffés, bien habillés, comme au théâtre. Ils s'adorent, ils pleurent, ils se donnent de ces abominations des baisers sur la bouche, et un an après ils divorcent! Alors, où est l'amour? Ces mariages qui commencent par de l'amour, c'est un mauvais signe. Ces grands amoureux, dans les histoires qu'on lit, je me demande s'ils continueraient à aimer leur poétesse si elle était très malade (...) Le vrai amour, veux-tu que je le dise, c'est l'habitude, c'est vieillir ensemble. Tu les veux avec des petits pois ou avec des tomates, les boulettes? ¹⁶⁶

¹⁶⁶ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Éditions Gallimard, P. 28, 1989.

Capítulo 3.
Belle du Seigneur.

El argumento de la novela *Belle du Seigneur* se sostiene en las tesis exploradas con anterioridad por Cohen sobre el amor, basándose en la creencia de su madre y su idea del amor. Ella piensa que el amor occidental es una comedia y así lo representa Cohen. Esta es una historia de amor occidental que se convierte en una parodia para continuar siendo lo que ya no puede ser.

3.1. Amor occidental: Una comedia.

El personaje central de *Belle du Seigneur*, Solal, comienza la acción del relato disfrazándose de viejo judío, y lo hace para ser amado en la imagen aparente (imagen irreal y estereotipada del judío). Desde la primera escena descubrimos la idea del judío y su imagen. Solal busca un amor fuera de la carne, quiere un amor diferente, tal vez aquel amor bíblico que sentía su madre tan lejos de las pasiones occidentales. Un Solal judío que se disfraza de judío es una imagen de un potente valor simbólico. La hija de Albert Cohen comenta sobre su madre en una entrevista personal realizada con motivo de este trabajo en su casa: “*Elle voit Albert comme un Solal.*”

Comienza esta novela de larga gestación con la imagen del fracaso de la seducción sin la belleza, no ama la amada la fealdad, pero lo paradójico es que es una fealdad falsa.

Primera escena de una obra donde el autor vuelca su mundo, sus obsesiones. ¿Biografía? No del todo. Es, especialmente, como un juego con el lector. En su novela decide ser amado con un disfraz, pero eso es tal vez algo más que un simple ardid. El autor quiere también ser amado como judío viejo, una imagen, una caricatura a la que sin embargo, le otorga un valor, pero esa judeidad es solamente un disfraz (es constante la idea del encubrimiento, el judío por dentro, en este caso era por fuera). Además de señalar la idea de la ocultación, esta imagen incide en la idea de que el ser judío no es un rasgo, no es una vestimenta. Él, el judío Solal no es así. Es importante apuntar una idea a la que se volverá después. Es la mujer amada. ¿Podemos entenderla como símbolo más que como personaje? Sobre esta idea volveré en los próximos capítulos.

Solal de los Solal, es hijo de Gamaliel Solal y de Rachel. Nace en Cefalonia y llega a Francia donde realiza una brillante carrera política. Al inicio de *Belle du Seigneur* es « sous-secrétaire général de la SDN » y vive en el Ritz. Después de seducir a la mujer de un subordinado, Ariane, se marcha con ella, luego pierde su puesto por intentar salvar a varios judíos alemanes.

Solal enamorado de Ariane, esposa de Adrien Deume, un funcionario de la misma organización francesa que Solal, realiza su carrera en el SDN y pertenece a un mundo muy pegado a los valores conservadores, a la vanidad del puesto y del reconocimiento. A pesar de que realiza un trabajo mediocre y pasa horas de tiempo vacío. Ariane Deume se casó por agradecimiento por salvarla de un intento de suicidio, mujer apasionada en realidad se aburre e inconscientemente espera algo novedoso. Es Solal quien aparece para despertar su deseo, su inquietud.

Solal tiene una historia literaria anterior. En la primera novela de Cohen *Solal*, Solal inicia su vida amorosa, es un conocedor de la seducción. Pertenece a una familia judía y es hijo de un rabino. El personaje está basado en su experiencia de un conflicto esencial: el deseo de ser francés, mientras siente su interior al judío como si fuera imposible ser ambos a la vez. Testigos de su aventura, y de su parte judía están Los cinco “Valeureux”: Saltiel Solal, Pinhas Solal, Michael Solal, Salomón Solal, Mattathias Solal, muchos de estos personajes los encontramos después en *Belle du Seigneur*. Solal se convierte al cristianismo, pero mantiene en el sótano de su casa un mundo judío. Después viene la desesperación. Deja a su mujer. Y vagabundea por Francia, angustiado y solo. Al final hay una escena simbólica, expresiva, Solal resucita y se monta en un caballo:

Il se prosterna jusqu'à terre devant cette femme du passé qui tenait contre elle son enfant, baisa la terre, se leva et oublia sa vie passée. (...) Il était d'autres vies et il était d'autres femmes (...) Solal chevauchait et il regardait le soleil face à face.¹⁶⁷

Esta frase parece clave para entender al personaje. Cada mujer supone una vida, una manera de vivirla, nace el amor, y cuando muere, supone también morir. Hay

¹⁶⁷ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, PP. 396-397, 1998.

posibilidad de renacer en cada relación, esa parece ser la clave. Después en *Belle du Seigneur* al comienzo, aparece de nuevo sobre un caballo. Solal cabalga de nuevo.

Los personajes principales de *Belle du Seigneur* son:

- Ariane Deume. Su tío es un pastor bondadoso y ella esta casa con Adrien.
- Adrien Deume el marido de Ariane. Adoptado por: Antoinette y Hyppolyte Deume.
- Mariette es la mujer de servicio de Ariane y más tarde de Ariane y Solal. Ella asiste a la descomposición de la pareja.
- Rachel es un personaje misterioso que aparece y que tiene que ver con los judíos alemanes ocultos en un sótano en Berlín. Símbolo de la mujer judía se llama igual que su madre.
- Los "Valeureux de France". Los encontraremos de nuevo en *Mangeclous* y en los *Valeureux*.

3.2. En el principio.

En noviembre de 1968 la Academia Francesa otorga a Cohen por *Belle du Seigneur* su **Le Grand Prix du Roman d L'Academie Française**, aquí culmina el reconocimiento para una gran obra, que desde entonces permanece en la historia de la literatura. Pero si bien se da a conocer en 1968, según relata Anne-Marie Boissonnas-Tillier, ya trabajaba Cohen en ella desde el periodo en el que le ayudaba como secretaria (1935-1938) una obra que en un principio pensó llamar Ariane:

A.C. dicte presque toujours sans notes tout en marchant de long en large dans la chambre.¹⁶⁸

El autor elabora escenas, resúmenes que luego utiliza las notas para reelaborar su texto. “*Deux mille cinq cents pages*”¹⁶⁹ un trabajo agotador de la mañana a la noche. El proyecto de Cohen se amplía, una idea parece traer otra como el autor añade

¹⁶⁸ Anne-Marie Boissonnas-Tillier, *A propos de la première version*. Cahiers Albert Cohen, N° 2, P. 16, 1992

¹⁶⁹ Anne-Marie Boissonnas-Tillier, *A propos de la première version*. Cahiers Albert Cohen N° 2, P. 17, 1992

continuamente. El 4 de Noviembre de 1937 aparece según Anne-Marie una sola mujer, parece que en los primeros textos otros como Isabelle y Jane que desaparecen del definitivo, entre 1935 y 1938

Albert Cohen escribe una primera versión de *Belle du Seigneur* que consta de casi tres mil páginas, es por mediación de su editor que decide dividirlo en dos; Gastón Gallimard le reclama una obra, reagrupa los capítulos de *Valeureux* y hace un libro separado que será *Mangeclous* donde ya aparecen Ariane y los Deume, dice que es un libro para su hija amada Myriam. Más tarde publica su cuarta novela, *Les Valeureux*. (*Paroles juives, Solal, Mangeclous y Le livre de ma mère*, aparecen en la primera parte de su vida y *Belle de Seigneur, Les Valeureux, Ô vous, frères humains et Carnets 1978* después de unos treinta años) aunque en realidad es como si el autor escribiera un solo libro. Así que después de: *Le livre de ma mère*, en mayo de 1968 publica la obra dedicada a su mujer Bella, que es como la continuación de *Mangeclous* su segunda novela después de *Solal* aparecida en 1938 “...comme si, entre les deux romans publiés à trente ans distance, rien n’était advenu”¹⁷⁰. El libro suscita rápidamente gran interés de crítica, se deja seducir por el autor que coquetea con el lector y le hace partícipe. La obra no se considera como una novela realista, el autor utiliza la narración para conseguir sin embargo, un efecto de verdad. Es decir como si pusiera la realidad al servicio de la verdad.

El tema central de: *Belle du Seigneur* gira en torno al amor, amor-pasión por un lado y a la imposibilidad de mantenerlo por otro, es decir sobre el carácter efímero de la pasión y también como tema en las aguas subterráneas de esta novela encontramos la preocupación del autor por el amor –al –otro la relación entre lo judío y Occidente. Una historia de amor permite fijar, reflexionar sobre este sentimiento que nos relaciona constantemente con el otro, hay algo que cruza mundo y novela, la novela permite conocer. En *Belle du seigneur* se descubre el amor de pareja, *el no amor* a los judíos... manteniendo una relación intertextual con novelas importantes del canon literario. Esta relación a otro nivel nos sugiere un deseo de Cohen, el de recoger en su obra a través un mundo de referencias e influencias amplio.

¹⁷⁰ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, Prefacio XIX, 1998.

En primer lugar el texto de Cohen mantiene con lo que Genette llama cuarto tipo de transtextualidad que denomina hipertextualidad:

Toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (al que llamaré (hipotexto) en el que se injerta de una manera que no es la de comentario.¹⁷¹

En *Belle du Seigneur*, descubrimos que el rito amoroso mantiene relación con las tesis recogidas en: *Del amor* de Stendhal. Pero hay también un tema profundo que es el del mundo judío frente al occidental, por lo que también encontramos otras influencias literarias que refuerzan además la idea propuesta de conflicto.

Pero antes me centraré en primer lugar en Voz y Modo como en el anterior apartado según las definiciones de Genette. Para profundizar después en el concepto de amor en Cohen. En la novela encontramos también referencias al Quijote:

Le débat, pourtant, n'est pas seulement esthétique. Une étude plus minutieuse fait apparaître une parenté plus profonde entre les deux auteurs, et une identité de projet, au moins partielle, entre le cycle épique de Cohen et le Quichotte. La référence à l'œuvre de Cervantès permet de questionner le texte de Cohen et de mettre en lumière quelques-uns des aspects essentiels de sa vision du monde.¹⁷²

Como concluye Zard participan del propósito de destrucción de mitos, Cohen escribe una gran novela de la pasión que en definitiva termina siendo una parodia de la pasión, como la presencia constante del mito del Don Juan, creo que el autor se ve influido y además reconoce la influencia de la literatura española. Esta relación la considero fundamental para entender los elementos que participan de las influencias de Albert Cohen. Por otro lado considero oportuno señalar otra obra de la literatura española: *La Celestina*, de Fernando de Rojas, especialmente relacionada con el amor:

¿Yo? Melibeo soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo.¹⁷³

¹⁷¹ Gérard Genette, *Palimpsestos La literatura en segundo grado*, Madrid, Editorial Taurus, P. 14, 1985.

¹⁷² Philippe Zard, *De Cervantès à Cohen, Cahiers, Albert Cohen N° 2*, P. N°45, 1992.

¹⁷³ Fernando de Rojas, *La Celestina*, Madrid, Colección Austral Espasa-Calpe P. 22, 1979.

Amor como estado, como acto religioso que recuerda a la manera que concibe Solal-Cohen el amor. Precisamente es esta frase la que le da un valor oculto al personaje que no se define más que en su relación con la amada.

Para entender mejor algunos aspectos de la obra, es necesario tener en cuenta que para el escritor Albert Cohen el mismo acto de escritura es también un modo de seducción ya que dictaba a su obra a la mujer amada, parece que surgen primero del deseo de lograr ser amado, una obra sobre el amor que a su vez es escrita o dicha para ser amado. Como Solal, A. Cohen quiere mantener la exaltación del primer momento amoroso:

Bien sûr, en tout amour il y a la gloire des débuts...Mais les pauvres humains ne peuvent pas être toujours en exaltation des passions...Lorsqu'on s'est tout dit, dicter un livre est une façon merveilleuse d'avoir encore a se dire, encore à commenter ensemble.¹⁷⁴

Pareciera que su deseo de escribir está profundamente unido a su deseo de ser amado, como Adrien Deume que se propone escribir una obra basada en Don Juan para interesar a su mujer, este personaje y Solal forman un todo del hombre amante-esposo tal como lo ve el autor.

Es interesante constatar como parece haber desde su primer trabajo una personal manera de escribir y relacionarse con el discurso desde la oralidad que le relaciona con sus parejas, el uso de la obra como vehículo de comunicación; su interlocutor primero es una-su mujer, Elisabeth Brocher, con la que se casa, para ella compone unos poemas llamados *Paroles Juives* escritos con el propósito *de*:

Faire comprendre à sa jeune femme, à sa belle-famille, l'âme du peuple juif.¹⁷⁵

Más tarde, también su primera novela, donde surge ya el personaje llamado Solal, la comienza para su compañera una antigua amiga de su esposa fallecida.

Hay según parece un deseo de escribir como seducción y como necesidad de hacer ver al mundo como es su pueblo, al mundo al que no llegan a pertenecer del todo, la

¹⁷⁴ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 31, 1992.

¹⁷⁵ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, Chonologie LXXXI, 1998.

escritura, el testimonio puede ayudar a superar ese error, así propone el tío Saltiel que dialoga con Solal sobre el mundo gentil:

Ils pensent mal de nous en croyant que c'est vrai, les pauvres. Il faudra que j'écrive un livre pour bien leur expliquer qu'ils ont tort.¹⁷⁶

Cohen decide escribir ese libro, dirigido probablemente a los gentiles, esos gentiles cercanos y familiares pero también a aquellos desconocidos lejanos, hermanos humanos, para que comprendan quienes son los judíos. En realidad lo que hace es mostrarles quienes son ellos frente a su pueblo, poniéndoles delante sus propias debilidades, pone al hombre frente al hombre, les dice odiáis y no deberíais odiar a vuestro hermano. Por eso los personajes son más que reales, son verdaderos, y, no únicamente, porque aparecen personajes de su vida real, como el pastor George-Emile Delay que en una carta al autor expresa su sorpresa por encontrarse nombrado en el libro, o por la creación de Cefalonia relacionada con su Corfú natal¹⁷⁷:

Dans la correspondance qu'il échange avec le président de la Société des Lettres de Corfou, Albert Cohen a l'occasion de confirmer que la Céphalonie de son œuvre romanesque n'est autre que sa Corfou natale.¹⁷⁸

Son verdaderos por la profundidad de sus personajes, personajes con conciencia que les singulariza.

También, si se atiende al espacio, manifiestamente recrea un espacio concreto y bien conocido por él, el mundo político de las Naciones Unidas conocido por el autor y Ginebra una ciudad que curiosamente atrae al autor desde su juventud y a la que llega por una mujer conocida durante una estancia en Divonne-les-Bains donde debe efectuar una cura¹⁷⁹. Su atracción por Ginebra tiene tal vez que ver con una reflexión sobre Corfú que se encuentra en la Cronología de Cohen:

¹⁷⁶ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P.155, 1998.

¹⁷⁷ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, Cronología, P.CII, 1998.

¹⁷⁸ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, Cronología, P.CIII, 1998.

¹⁷⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, Cronología, P.LXXIX cita Moment avec Albert Cohen, 1998.

On sait toutefois de façon certaine qu'aux XV et XVI siècles, Corfou a représenté, pour les juifs chassés d'Italie et d'Espagne, ce qu'a, toutes choses égales d'ailleurs, représenté Genève pour les protestants français lors de persécutions que leur valut la Contre- Réforme.¹⁸⁰

Tenemos un espacio real, Ginebra; otro territorio idílico, lejano, el de la Cefalonia ficticia, y el espacio del territorio judío. Así que hay un lugar concreto, pero la sensación que percibimos, es que ese espacio no se da independientemente de los personajes, cada uno de ellos tiene un ambiente propio e íntimo. Incluso en el mismo lugar, cada uno vive su propio entorno, como si les envolviera una fina membrana. A lo largo de la obra el espacio es además un elemento fundamental para determinar la situación de la pareja, Ariane nunca ha dejado Ginebra, mientras que Solal viene del Oriente, un espacio dual, vive en Francia y después en Ginebra, su lugar es un territorio propio intemporal y conflictivo. Después hay un progresivo aislamiento de la pareja, tras su deambular por distintos hoteles, eligen una casa que les separa del resto aún más:

La réunion de ces deux êtres est celle de deux mondes de solitude. Profondément semblables, chacun devient l'unique patrie de l'autre¹⁸¹.

Pero lo que resulta difícil de determinar con exactitud en la novela, es el periodo histórico, la narración transcurre de manera lineal, se añaden analepsis que permiten conocer a los personajes y se omite información al lector, hechos que deberíamos, según la lógica del relato, conocer: como lo sucedido con Deume después del intento de suicidio; pero sobre todo el hecho que Ariane tuviera un amante, pues el lector es alojado en su conciencia y ella debería haber pensado en él, pero el lector lo descubre al mismo tiempo que Solal; tampoco sabemos el motivo del despido de Solal hasta una conmovedora escena. Por lo demás la historia transcurre con orden, hay escenas más lentas, periodos ralentizados en la narración aunque se ocupen de un periodo corto de tiempo, y hay otros que pasan rápidos, pero lo que sorprende es que los personajes no

¹⁸⁰ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, Cronología P. LXXIX, 1998.

¹⁸¹ Barbara Weisbeck, *Problématique spatiale de Belle du Seigneur d'Albert Cohen*, Cahiers Albert Cohen N° 2, P. 85, 1992.

parecen vivir en el tiempo, cada uno de ellos, como sucede en el espacio viven su propio tiempo, e incluso cuenta desde otro momento:

Mais fais attention, si cet Hitler t'invite à déjeuner, refuse ¡Naturellement, si tu es obligé d'accepter á cause de ta situation, vas-y...¹⁸²

Es decir parece que en ese momento Hitler vive, pero no para el narrador que habla ya de Israel en otro momento. Deume en el capítulo cuarto, trabaja con un informe de mujeres en Palestina, y cuando lee el periódico encuentra que León Degrelle gana las elecciones en Bélgica. El Estado de Israel aún no está formado, el más desdichado de los invitados Jacob Finkelstein, es precisamente en esa escena cuando el narrador que sabe más, expone a ese hombre al que todos ignoran:

Cher Finkelstein, inoffensif et si prêt à aimer, Juif de mon cœur, je t'espère en Israël maintenant, parmi les tiens, parmi les nôtres, désirable enfin.¹⁸³

Aquí se implica el narrador que habla desde el futuro del relato, en otro tiempo, cuando ya existe Israel y eso cambia esa soledad del judío Finkelstein. Un narrador judío. Así que la acción parece desarrollarse en los años previos a la Segunda Guerra Mundial. Pero las características de ese mundo son de alguna manera atemporales.

¹⁸² Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 154, 1998.

¹⁸³ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 312, 1998.

3.3. Redes argumentales.

La obra se divide en seis partes, que no tienen las mismas dimensiones según el número de páginas. Estas partes corresponden a la propia acción, según los temas que presentan son unidades que van desarrollando la trama:

-Primera Parte: Esta funciona como una introducción que nos permite conocer a los distintos personajes. A partir de su historia y de su vida actual. La escena principal es la de Solal disfrazado y Ariane que introduce el conflicto, pero también se presenta a Deume en su entorno familiar y laboral, un mundo superficial, de cómicas ocupaciones absurdas.

-Segunda Parte: Se presentan los tíos de Solal y las relaciones entre los personajes. Mientras que en la anterior, el narrador o los propios personajes enuncian sus emociones, en la siguiente les vemos actuar, se nos muestran los mecanismos de las uniones, y relaciones entre ellos y se anuncia de alguna manera el conflicto que se desarrollará después. La escena principal, es la invitación a cenar a Casa de los Deume de Solal. Aquí el autor se detiene, en una escena dramático- cómica teatralizada con salidas y entradas en escena. Una espera de un invitado que no llega es el desencadenante de la puesta en marcha del ese pequeño mundo, que resulta cómico y reducido. Entre la primera y segunda parte del libro el autor desarrolla casi la mitad de la obra. El tiempo transcurre lento, se para el tiempo de la narración y se detiene en detalles significativos del mundo que se describe. De manera metódica y científica enumera el desarrollo de la conquista. Es al final de la segunda parte en el capítulo XXXV donde se produce el encuentro de Ariane y Solal. Solal expone de manera diseccionada el proceso del enamoramiento, la manera que ella va a caer en el amor-sedución, ese amor occidental:

Voici, je vous propose un pari. Si dans trois heures vous n'êtes pas tombée en amour, je nomme votre mari directeur de section...¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 386, 1998.

De aquí al final, se nos muestra la exaltación del amor, los primeros encuentros, el deseo de agradar, esos primeros días en el que el otro se convierte en el único mundo posible, desaparece el yo que sólo aparece sereno en el momento del encuentro.

-La tercera parte, es la continuación del final de la anterior. Los protagonistas continúan en ese estado del delirio, del amor ajeno a lo real, Ariane se entrega completamente a ese nuevo amor, viviendo, saliendo de una especie de apatía que la caracterizaba, continúa el juego amoroso:

Ô débuts de leur amour, préparatifs pour être belle, folie de se faire belle pour lui, délices des attentes, arrivées de l'aimé à neuf heures...¹⁸⁵

-Cuarta Parte: Se inicia con el monólogo de la criada, aparece la pareja mirada por un otro. Vemos a Ariane a través de alguien que la conoce e interpreta su transformación. Hay cambio de este personaje amado por Solal que se vuelve activa por primera vez. Vemos a los protagonistas actuar, amarse, esperarse y se produce un hecho que acelera los acontecimientos. Ariane deja a su marido y se marcha con Solal. El marido desolado decide quitarse a vida. Los amantes se han ido. Acaba aquí el amor escondido, los encuentros fortuitos. Vuelve al tema del disfraz de judío y se escenifica el antisemitismo, es decir se nos muestran escenas de un profundo antisemitismo. Hay un encuentro con una familia oculta en un sótano.

-Quinta parte: Se escenifica lo que anuncia el narrador en el inicio:

En cet hôtel d'Agay, ils ne se souciaient que d'eux et de connaître tout de l'autre et de se raconter à l'autre entre deux unions, effrayamment fréquentés. Nuits semblables...¹⁸⁶

“Semblables...” con una sola palabra, el autor nos coloca en la situación por la que atraviesan los personajes, una vez cristalizado el amor se encuentran ante lo que debería ser el inicio de otra manera de amor en pareja, y aquí se encuentran lo peculiar de la relación, se niegan al cambio. Desean mantener ese amor, no el amor sino la

¹⁸⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 463, 1998.

¹⁸⁶ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 791, 1998.

manera de amarse del primer momento, quieren congelar hasta lo cómico la pasión del inicio, por eso aprenden a ordenar los encuentros, a dejar tiempo para el deseo:

Les jours d'amour noble se suivaient et se ressemblaient. Les deux sublimes ne se voyaient jamais le matin...¹⁸⁷

-Sexta parte: Se presenta fundamentalmente el sufrimiento, el amor cuando llega a su límite que se roza con el desamor y finalmente el suicidio. Lenguaje cuidado, se vuelve más íntimo, cerrado, sombrío.

La totalidad de la obra va dirigida casi a ese final que no sorprende aunque si conmueva.

François Nourissier señala:

L'art qu'a A. Cohen de faire parler à chacun de ses personnages un langage qui n'appartienne qu'à lui...à chacun ses tics, son vocabulaire, son rythme et jusqu'à son accent.¹⁸⁸

Sorprende porque en la época del Nouveaux Roman parecía impensable que pudiera surgir una obra comparable a la de Proust o Musil, destaca una idea que me parece fundamental y define esta obra:

Revendique à tout instant l'expression de la totalité de l'homme...¹⁸⁹

Si esta estructura permite condensación de tiempo, que la acción se ralentice primero para agilizarse después precipitando a los personajes, hay también una característica importante en el modo que se articulan las voces.

La expresión de esa totalidad se consigue gracias a la utilización de la que Genette llama refiriéndose a *En busca del tiempo perdido* su polimodalidad¹⁹⁰ El narrador ambiguo se aloja en varios de los personajes, ellos en varios momentos dejan escuchar

¹⁸⁷ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 910, 1998.

¹⁸⁸ Citado por François Nourissier del *Nouvelles littéraires*, 12 sept. P. 1005, 1998.

¹⁸⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, PrefacioXI, 1998.

¹⁹⁰ Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Editorial Taurus P. 262, 1985.

sus voces. En esta obra encontramos por un lado un narrador analista, es decir ausente como personaje de la acción que analiza los acontecimientos desde el interior que se aloja alternando la mirada de uno de sus personajes; es decir varía de posición pero no lo sabe todo en todo momento, esta peculiaridad contribuye a la sensación de conocer la conciencia del personaje:

Dans la forêt aux éclats dispersés de soleil (...) riant d'insigne jeunesse et amour.¹⁹¹

Al principio el narrador se apoya en el joven Solal pero ya de inmediato encuentra el diario que lee y que así deja que sea ella quien hable, le permite al autor presentar al personaje, sus emociones, su pasado, su presente:

Maintenant, ma famille et moi. Je suis donc née Ariane Cassandre Corisande d'Auble. Les Aubles c'est ce qui se fait de mieux à Genève. Originaires de France, ils sont venus rejoindre Calvin en 1560.¹⁹²

Si al principio Ginebra aparece como ciudad a la que se llega, luego hay otra Ginebra a la que ya se pertenece, la ciudad como personaje también varía y cambia. Desde los primeros capítulos, se conoce a los dos amantes internamente, sabemos sus deseos y su ambiente. De inmediato el narrador se apoya también en ella:

Assise sur le bord du lit, elle grelottait dans sa robe du soir. Un fou, avec un fou dans une chambre fermée...¹⁹³

El narrador sale del propio personaje siendo a la vez su pensamiento:

Tous ces domestiques allaient maintenant faire courir le bruit que l'illustre client avait un oncle sans courtoisie et qu'il appartenait en conséquence à une famille

¹⁹¹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 13, 1998.

¹⁹² Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 17, 1998.

¹⁹³ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 47, 1998.

sans distinction. Eh bien, il allait montrer à ces Européens qu'il savait se conduire et qu'il avait l'habitude du grand monde.¹⁹⁴

En otro momento el narrador pasa de su narración al discurso directo sin indicación explícita:¹⁹⁵

Dans le couloir, il alla à grands pas, léger de félicité et maître du monde. Nom d'un chien, quand une huile vous nommait A par choix direct et de plus vous invitait spontanément à dîner, il n'y avait pas à tortiller...¹⁹⁶

O cuando se apoya en Deume, *pobre marido*, preocupado de relaciones sociales:

Aussitôt entré, son premier regard fut, comme toujours, pour la caisse des entrées. Nom de Dieu, quatre nouveaux dossiers! Seize en tout avec les douze d'hier! Et tous pour action!¹⁹⁷

Según la terminología de Anderson, Cohen utiliza discursos combinados.

Hay que añadir que construye la narración utilizando diálogos, que permiten visualizar las escenas. Si bien encontramos visiones directas como el diario, en el que se aportan datos sobre la vida del personaje, es la propia acción de la novela quien se nos muestra por medio de varias escenas enlazadas, acontecimientos inmediatos. El narrador centrado en el personaje enfocado da explicaciones incluso de sus emociones: la acción rica en detalles, matices, tiene la inmediatez de la realidad. A modo de "Collage" se construye la obra desde varios puntos de vista; por ejemplo en el capítulo LIII, el inicio de la cuarta parte, mediante guión - como la reproducción de un diálogo que en realidad es un monólogo cuyo interlocutor directo es el lector- se reproduce la voz de Mariette, la criada de Ariane. Cohen cuida su lenguaje, su voz. A pesar de la introducción mediante guiones, puede asimilarse a un monólogo interior. Esta técnica permite revelar el fluir psíquico del personaje. Mediante el pronombre en primera persona, el

¹⁹⁴ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 146, 1998.

¹⁹⁵ Enrique Anderson Imbert, *Teoría y técnica del cuento*, Buenos Aires, Editorial Ariel, P. 215, 1991.

¹⁹⁶ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 345, 1998.

¹⁹⁷ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 56, 1998.

narrador se convierte en protagonista del capítulo. La cámara literaria le enfoca para que pronuncie su monólogo interior directo, que no lo es propiamente pues viene introducido con el guión pero el efecto es similar, por su impacto desde el interior del personaje:

- Ah oui alors que j'en ai battu de l'ouvrage depuis avant-hier que je suis de retour comme que juifs avais promis à la chameau la saleté d'Antoinette que je viendrais à peine que ma sœur elle aurait dégonflé...¹⁹⁸

¿Monólogo interior? El autor juega con la idea pero no lo es del todo un interlocutor no presente surge como en silencio, no le oímos pero esta allí siendo tal vez nosotros mismos:

Ariane étant ma grande amitié que je suis revenue, parce que vous savez la Suisse moi c'est pas dans mon tempérament étant française parce que chez nous la France c'est varié il y a toujours du nouveau, tandis qu'ici la Suisse c'est la tranquillité...¹⁹⁹

El autor elige un narrador alejado de la acción para contar la historia. En todo momento de la narración, el narrador es el conductor de la historia, quien se oculta o se muestra, añadiendo cierta información sobre el personaje, breves analepsis que se presentan para informar sobre un hecho en ese momento aclaratorio sobre las circunstancias personales del personaje:

(Le ricanement qui suivit requiert explication. La veille de son départ en congé de maladie, il avait lu une biographie de Mozart et il avait été vivement intéressé par le chapitre consacré aux pauvres gains du compositeur, mort dans la misère ...)²⁰⁰

¹⁹⁸ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 547, 1998.

¹⁹⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 553, 1998.

²⁰⁰ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 64, 1998.

El autor para hacernos escuchar la voz de sus personajes directamente, utiliza varias técnicas como las siguientes entre otras: diálogos fluidos cercanos a la corriente de conciencia, el diario, la reproducción del pensamiento de los personajes mediante un discurso transpuesto o bien mediante la introducción de comillas. Por ejemplo, en el capítulo XII el narrador presenta directamente al lector a los Esforzados:

Les voici, les Valeureux, les cinq cousins et amis fieffés, tout juste arrivés à Genève, les voici, les grands discoureurs, Juifs du soleil et du beau langage, fiers d'être demeuré citoyens français en leur ghetto...

A esos judíos que llama el narrador “del sol” les define como fieles a su país y a su lengua, les describe físicamente, el narrador se vuelve increíblemente cariñoso, utiliza palabras como simpáticos, con bondad dice que son un grupo de personajes exagerados, judíos bondadosos que sobreviven envueltos en un mundo en muchos casos grotesco, que el narrador describe con gran cariño permitiendo que se les sienta como entrañables y tiernos. En el capítulo XVIII esta vez sin comillas, sin guión previo, se le permite al lector entrar en el pensamiento directo de Ariane, el autor lo incluye sin ningún tipo de introducción para aumentar el efecto elimina los signos de puntuación.

Hay una serie de características del narrador que es interesante destacar como el: **¿Qué le interesa?** Y por otro lado **¿Quién es? ¿Qué mira?** Es decir: sí como hemos visto existe un cambio de focalización, el narrador no parece saberlo todo en todo momento, sí destaca una constante en lo que el narrador observa y nos hace ver en cada momento. En primer lugar la necesidad de seducción de los personajes. Hacen lo que no quieren para comportarse como creen que deben de hacer, es decir no son naturales, fingen continuamente, representándose a sí mismo en todo momento. El narrador observa con ironía, dobleces y juegos superficiales, las absurdas preocupaciones mundanas. Hay en toda la obra una obsesiva preocupación por la muerte, el narrador nos recuerda continuamente la brevedad de la vida, es casi un lamento pero a la vez la melancólica voz de alguien que casi sabe más que el hombre porque ya sabe que va a morir y qué es lo importante:

Comme un testament...tout dire, avant qu'il ne soit trop tard...²⁰¹.

Si bien Stendhal parecía hablar a la posteridad desde su siglo, Cohen parece hablar desde el futuro a sus contemporáneos. Aquel que lee la obra siente, de algún modo, que lo es. El narrador habla al lector directamente de relaciones actuales y lo hace desde la posteridad, es decir, Cohen siempre está más allá. En ese sentido es como un testamento siempre recién escrito, de alguien que se acaba de ir.

También como núcleo central encontramos que todos los personajes en algún momento reflexionan sobre el mundo judío, es decir las relaciones de los cristianos o protestantes frente a los judíos y de estos frente a aquellos. Si bien el tema central de la obra es el amor- pasión y la imposibilidad de su conservación, lo que les lleva a vivir en realidad una parodia del amor²⁰² el autor utiliza este tema para mirar y reflexionar el mundo y sobre todo a través de sus personajes de estos tres temas centrales como sub-temas que desarrolla durante toda la obra. Observación realizada por alguien con preocupación obsesiva por la psicología de los personajes a quienes no interpreta, sino que observa detalladamente, fijándose como Stendhal sobre todo en su psicología y su relación con el entorno, mirada desde una preocupación psicosocial. Esa voz del narrador parece a su vez la misma voz que recordaba a su madre desaparecida, una voz sensible, en carne viva, pero capaz de observar fríamente y tomar anotaciones.

Belle de Seigneur fut également considérée comme un fleuron de la littérature juive...Les types humains qu'il dépeint sont porteurs d'universel: en témoigne la multiplicité de caractère juif présentés dans *Belle du Seigneur*.²⁰³

Hay una novela reciente, que al enfrentarla a *Belle du Seigneur* permite descubrir aspectos relevantes y similares, *El Museo de la Inocencia* de Orhan Pamuk²⁰⁴ que cuenta una obsesiva historia de amor que sigue los protocolos del amor pasión y occidental. Un joven de la burguesía de Estambul, a punto de casarse, se encuentra con

²⁰¹ Christel Peyrefitte, Prefacio XXII, Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, 1998.

²⁰² Christel Peyrefitte, Prefacio XV, Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, 1998.

²⁰³ Christel Peyrefitte, Prefacio XVII, Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, 1998.

²⁰⁴ Orhan Pamuk, *El museo de la inocencia*, círculo de lectores, Barcelona, Editorial Random House Mondadori, 2009.

una prima muy joven de la que se enamora. Mantiene una doble relación hasta que ella le deja tras la fiesta de compromiso de él con la otra. Entonces comienza el juego de obsesiones en el que a diferencia de Solal el joven Kemal no se pregunta en ningún momento acerca de la naturaleza de su amor, no hay conocimiento, se deja caer en la pasión sin control ni juicio, volviéndose una terrible obsesión que le impide continuar su vida. Dice incluso que le gustaría que ella volviera para seguir con su compromiso con otra. En esta Historia que se desarrolla en un mundo que está entre dos culturas, Oriente y Occidente hay ciertos aspectos comunes con la obra de Cohen. Occidente se impuso en la sociedad de Estambul pero a su vez como un agua subterránea hay otro mundo que aparece en diversas circunstancias, no se oculta voluntariamente sino que en la difícil convivencia ambos en lugar de conseguir fundirse aparecen y se ocultan alternativamente. Pero hay un grupo similar y cómplice mientras que Solal está sólo, no hay territorio, ni ciudad ni País, cada uno descubre su singularidad en soledad.

A pesar de que su tema central como se ha visto es en un primer nivel el amor- pasión *Belle du Seigneur* trata también del mundo judío, Oriente – Occidente, del amor pasión entre uno y otro, del odio y la muerte, también la relación con el otro y antisemitismo, y el anti judaísmos, termino propuesto para hablar del odio a los judíos.

Así que a la vez que el autor caracteriza y explica el pensamiento judío, encontramos a su vez caracterizadas las conductas y pensamientos del antisemita. Desde el “judío” como insulto de Ariane a las conversaciones oídas sin querer por Solal. Insultos a lo judío dichos sin maldad desde la costumbre. Desde la bondad cristiana a las conductas agresivas en las calles de Berlín. Un continuo y desafortunado odio que va desde la aversión inconsciente inoculada culturalmente hasta la violencia racional y voluntaria. En este sentido la obra es también un acercamiento a estas posturas que adquieren diversos matices con terribles consecuencias históricas.

Esta idea del mundo judío de los personajes requiere detenerse y reflexionar más acerca del mundo judío representado y vivido, en las referencias simbólicas, del mundo judío evocado y de la mentalidad judía que reflejan *Belle du Seigneur* y *Le livre de ma mère* en concreto, pues ambos libros contienen de alguna manera el resto de la obra y formula el ideario del autor. También para el autor estos libros parecen unidos, Ariane y la madre, en su realidad literaria comparten una cita con el hijo y el amante a través de las

estrellas. Esta, no del todo, coincidencia nos permite acercarnos a la percepción de Solal Cohen:

Je t'envoie un baiser dans la nuit, toi à travers les étoiles".²⁰⁵ Y "Et d'ici là, rendez-vous à l'étoile polaire tous les soirs à vingt et une heures également."²⁰⁶

²⁰⁵ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Éditions Gallimard, P. 65, 1989.

²⁰⁶ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, Paris, Éditions Gallimard, P. 603, 1998.

Capítulo 4.

Ô vous, frères humaines, de la herida al testigo.

Durante el desarrollo de este trabajo una de mis preocupaciones es la falta de la edición española de algunas de las obras de Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines* una de sus principales obras donde hay explícitamente una llamada a la solidaridad y a la humanidad común debía ser traducida. Gracias a Carlos Ortega, por entonces editor de la editorial Losada, fue posible. Julia Escobar, escritora y traductora del francés, aceptó traducirlo, parte de este texto fue el prólogo del libro publicado por la editorial Losada. En una entrevista en la radio le preguntaron a Albert Cohen, autor de *Ô vous, frères humaines*, cuál era su mejor obra. Respondió que la creación de un pasaporte para refugiados, **“el hombre es cuerpo alma y pasaporte”** añadió. Este humor desgarrado es lo que está detrás de toda su obra y en especial de *Ô vous, frères humaines* que puede leerse como el informe apasionado de un escritor que pide el pasaporte de hombre para toda la humanidad, incluso para los judíos, añadiría tristemente. Cohen colaboró en varios departamentos de las Naciones Unidas, donde se inicia su preocupación por el destino de los refugiados. Es el autor de la idea de un pasaporte para apátridas. El 15 de octubre de 1946 cuando se acepta la idea en una conferencia que reúne los representantes de gobiernos miembros del Comité intergubernamental para los refugiados con el apoyo de la firma de veinte gobiernos. Así, el antiguo acuerdo Cansen, se convierte en un verdadero documento que protege y regula al refugiado. Se retoma la idea en la Convención relativa a los refugiados del 28 de julio de 1951. La creación del pasaporte para apátridas y su obra, en especial *Ô vous, frères humaines*, están íntimamente unidos, determinados por un acontecimiento que marca al autor cuando era un niño de diez años. Nada nos hace tan humanos como la experiencia del dolor, en Cohen esa experiencia le hace tomar conciencia de la necesidad de proteger a los refugiados, a los otros; a su vez inicia su responsabilidad de conseguir del mundo occidental el amor para su pueblo. Esta experiencia es lo que el autor narra en *Oh,*

vosotros, hermanos humanos (así se radujo al español), el momento en el que toma una conciencia que determinará toda su vida.

Ô vous, frères humaines, hasta ahora junto a *Carnet 1978* y la obra de teatro Ezechiel, era uno de los pocos textos de Albert Cohen que no estaban traducidos al español. Sin embargo, es fundamental para entender toda su obra. Y lo es porque el diálogo, la experiencia que se testimonia, con la ironía y el humor característicos del autor, junto a la tensión que genera su discurso, desvela sus códigos secretos. Junto con el Libro de mi madre permite encontrar las claves del mundo coheniano. Cuenta el acontecimiento fundamental de su vida y desde un tiempo pasado, pero presente, el escritor quiere invocar lo humano que supone común y vivo. Este emocionante texto introduce en su discurso, su memoria y descubre al interlocutor que le determina, al otro que quiere seducir, ese tú de Cohen es un asunto esencial para entender su obra por lo que es uno de los temas que articulan este trabajo.

Hay que recordar que se cuenta que el 16 de Agosto de 1905 el niño Albert pasea inocentemente por Marsella, ciudad a donde cinco años antes se traslada con sus padres, desde Corfú la isla griega que en el imaginario infantil se convierte en el paraíso. Vive en la calle Mínimes número 20. Ese día celebra su décimo cumpleaños y no añora ni su isla ni al resto de su familia, se siente feliz con el dinero que le han regalado que le ofrece enormes posibilidades. A las tres y cinco de la tarde observa a un grupo de gente amontonado alrededor de un vendedor ambulante que les envuelve con su charla deseoso de venderles su mercancía. El niño se acerca atraído por las palabras en francés, el idioma que admira y que quiere dominar gracias a sus lecturas de autores franceses y consigue llegar a la primera fila. Ese vendedor es alguien que tiene el poder de la palabra y escucharle y participar, existir para él es para el niño una gran aventura que puede otorgarle el íntimo placer de ser francés.

Cuando el niño decide comprar al vendedor tres varitas mágicas (con su regalo de cumpleaños) porque cree en él y para participar de la alegría de todos, con el deseo de escucharle y verle sonreír, él vendedor le mira, sí, pero para excluirle para impedirle participar negándose a venderle como a los demás. No quiere ni su dinero. Le grita “judío, sucio judío” junto a un terrible discurso que le cambia para siempre. Él sabe que es judío, pero hasta entonces no era importante, era algo más de su realidad, pero ahí adquiere una importancia fundamental. Por un lado descubre que puede ser algo

peyorativo, le, dicen judío como insulto y a la vez descubre que no lo puede ignorar que para ese vendedor es consustancial a él. Su dinero, sus bucles, sus palabras son dinero, bucles, palabras judías. Y eso es suficiente para ser rechazado. Hay dos aspectos que se mantiene en equilibrio en ese momento; por un lado el discurso del vendedor, todo un ejemplo del discurso antisemita y por otro el efecto que se produce en la víctima, la extraña mecánica que se desarrolla entre los dos fenómenos permite una comprensión del fenómeno que va más allá de la experiencia particular.

Un mundo de fraternidad se desvanece para encontrarse de repente arrojado a la tierra de la otredad. La sonrisa de niño se convierte en la de jorobado, recuerda. Se produce en su mundo infantil una grave constatación, ser judío no parece algo bueno, ser judío se convierte en la palabra de ese vendedor en un insulto. Él es portador de un estigma, el ya no es como los demás, es otro. *Ô vous, frères humaines* es el resultado de la exploración de esta experiencia. Desde un aparente diálogo espontáneo, sincero, desde un pacto de verdad con el interlocutor que escucha, elabora una respuesta al discurso del vendedor. Respuesta que mantiene una tensión con la experiencia y la verdad en el que se dan varios planos de memoria, y una elaboración interna que ordena los efectos para hacer que esa experiencia adquiriera un sentido mítico. Así el mismo discurso recordado aparentemente espontáneo del vendedor tiene en su interior toda una trama histórica que en sí mismo explica el proceso de destrucción y exclusión con varios puntos fundamentales: aparece un tú excluyente, motivos religiosos, estereotipos sociales, la nación francesa como un todo cerrado e imposible, vuelta al tú construido como un otro, el judaísmo como algo ajeno vinculado a un espacio externo e internacional, exclusión de lo judío de la nación francesa, revisionismo, construcción del nosotros y el exilio como única posibilidad.

El trauma de ese día permanece. Un niño judío descubre su soledad en la Francia que ama pero que tiene históricamente graves indicios antisemitas. Aún es reciente el Affaire Dreyfus, el proceso se inicia en 1894 y absuelven a Dreyfus en 1905, el mismo año del encuentro del autor con el vendedor. Se produce en el niño un cambio. Ese cambio es el que se relata en su personal llamada a lo humano, como grito desde lo alto de la montaña a la que prometió subirse de niño para acusar a los antisemitas martirizadores de niños. El niño quiere vengarse, lo hace muchos años después disfrazado de anciano escritor. Pero confiesa que a la vez quiso ser perdonado por el

vendedor, al que a su vez perdona, incluso intenta sonreírle, pero no hay posibilidad. El odio una vez desatado no tiene vuelta atrás y el niño es así apartado del nosotros. Un niño de diez años se convierte en escritor. Ya es otro y está del otro lado, como única posibilidad de eliminar el dolor quiere testimoniar y responde al cómo generar la simpatía frente a un mundo hostil relatando su dolor. Cree que es suficiente.

Esta herida es común a quienes sufren cualquier tipo de exclusión: primero la herida que produce un desgarró, más tarde la añoranza de esa comunicación y finalmente la necesidad del decir del testimoniar ese dolor. Pero la tragedia del saber que ya no se puede participar nunca más de ese nosotros al que se quiere pertenecer, obliga a encontrarse en un nosotros al que no se pertenece del todo. El excluido se vuelve a una minoría a la que no se tiene más remedio que pertenecer. Y Cohen describe este desencuentro en el que herido se ama y odia a sí mismo, círculo vicioso del antisemitismo que obliga a interrogarse por las razones del odio implacable, “¿por qué soy judío, por qué esta desgracia?”, se pregunta el niño. Después sabe que no hay razones para el odio irracional.

Cuarenta años después de su décimo cumpleaños, el 16 de julio de 1945, aparece en la revista Francia Libre la primera parte del *El diario de mis diez años* y el 15 de agosto la segunda. También en la revista *Esprit* más tarde. *El diario de mis diez años* es la base del texto de *Ô vous, frères humaines* que se publica posteriormente en 1972 por Gallimard y lo escribe en Londres donde el escritor se traslada durante la ocupación alemana de Francia, llega a bordo del barco Madura en 1940 y ahí desarrolla una comprometida acción en defensa de los aliados y en contra del régimen nazi. Se encuentra con De Gaulle y participa activamente en la creación de Israel, es amigo y representante de Weizman a quien conoce en 1925. Escribe en 1926 un himno a Sión con Darius Milhaud quien pone música. Durante su estancia en Londres escribe también *Chant de mort*, dedicado a su madre posteriormente publicado en 1954 como *Le livre de ma mère* y que aparece en *Francia Libre* el 15 de junio de 1943. Es el primer artículo que firma con su nombre, hasta ahora usaba el seudónimo Jean Mahan para proteger a sus padres que siguen en Marsella. Al final de la Guerra, de vuelta a Ginebra, el mundo ya era otro. Comprende que el vendedor ambulante y sus insultos acabarian por dar nacimiento a otra forma de antisemitismo que llevó al exterminio. Cohen es consciente de la transformación. Pero podemos preguntar por qué su texto

mantiene esa experiencia sin referirse a los acontecimientos que hacen posible el campo de exterminio. Tal vez la respuesta es que Cohen sabe, como Primo Levi, que la mirada que se establece entre el verdugo nazi y su víctima se produce entre seres de distintas especies. Primo Levi cuenta que cuando su verdugo lo mira lo hizo como a través de una pecera, se miraron como seres de distintas especies. Ahí no hay posibilidad de diálogo. Sin embargo, Cohen parece considerar que entre el vendedor ambulante y él aún hay una posibilidad de cambio. Toda la obra de Cohen puede entenderse desde aquí, desde el juego del seductor que quiere ser amado, que quiere que se ame a su pueblo. Se enfrenta a la Europa anterior a los campos de exterminio, quiere recuperar al hombre antes de que dejara de serlo.

Albert Cohen era un seductor, en *Belle du seigneur* expone un sugerente decálogo del cómo seducir a la amada y construye una obra como templo y culminación de la pasión amorosa, en la que la tragedia es su imposibilidad de durar en el tiempo. Quiere un amor eterno como el que su madre sentía por él. Hay una temática centrada en el amor pero a su vez su escritura en sí misma era un acto de amor. Escribía para seducir. Quería seducir a Occidente para que amara a los judíos y a su vez escribía para seducir a una mujer para que le amara. Cohen dictaba su obra. Y siempre era una mujer a la que amaba quien escribía a su dictado. *Poemas Judíos* escrito para que su primera mujer hija de un pastor protestante, Elizabeth Carolina Broncher, conociera a su pueblo, *Mancheclous*, escrita para hacer reír a su hija Miriam, *Solal* para Ivonne Madeleine Imer, *Belle du seigneur* escrita en compañía de la amiga de su hija Bella Berkowich con quien se casa en 1955; es decir su escritura tiene un interlocutor real. Esas mujeres y el vendedor aparecen como aspectos distintos de Europa. Una Europa satisfecha de sí misma que teme y excluye al otro para arraigarse en una identidad sesgada al que le confiere un valor. Busca el diálogo con el europeo que aún puede escuchar. En los ojos que describe Primo Levi ya no está lo humano. Es importante conocer este interlocutor porque también es el mismo del resto de su obra. *Belle du seigneur* se edita en 1968, aunque inicia su escritura y termina mucho antes está sometida a modificaciones constantes, sorprende que tampoco se hable de la Shoah explícitamente cuando es una obra con muchos aspectos de denuncia. Sólo podemos entenderlo si se concibe la obra de Cohen como un diálogo en el que ese vendedor es su interlocutor, pero ese vendedor que odia a los judíos no es aún un no- humano, no ha pasado la frontera, la delgada línea

de la pecera. Para Edmon Jabes es la palabra quien crea la realidad, Cohen con su palabra se esfuerza en cambiarla, seduciendo no ya sólo a Europa sino a la misma realidad.

Goitein-Galpérin²⁰⁷ especialista en la obra de Cohen, cree que este libro marca la interrupción de la transparencia del universo infantil, la ruptura de la comunicación con el mundo. Porque el niño descubre el mal absoluto, absurdo, el odio antisemita cuando tiene por primera vez la experiencia de la desgracia. Por eso, como señala Abraham Bengio en su trabajo no publicado del que expuso algunos puntos en una conferencia en el Centro Sefarad en el verano del 2012, esta es una de sus principales obras, que junto con él *Le livre de ma mère* tiene la clave para entender el resto. Este libro narra ese momento de la caída del paraíso infantil, el descubrimiento del verdadero exilio que es la toma de conciencia de la exclusión y a la vez revela el nacimiento de la escritura, el momento exacto en el que un niño de diez años se convierte en escritor como única manera de salvarse y salvar a los que ama manteniendo un diálogo con varios aspectos de la identidad europea.

Hannah Arendt²⁰⁸ se refería al judaísmo como la tradición oculta de Occidente, su otra alma, porque Europa no contiene únicamente Atenas sino también Jerusalén. Albert Cohen construye literariamente este encuentro; *Belle du seigneur* y *Solal* son novelas con dos almas literarias relacionadas también con la memoria de Sefarad, España. Hay que entender su mundo como una relación de Oriente y Occidente de Jerusalén y Atenas en narraciones que son sobre todo un diálogo. Para comprenderlas hay que volver a ese primer acontecimiento que explica a quien se dirige la voz del autor, que participa en gran medida de varios factores comunes en las obras de otros autores judíos: la herida primera y la nostalgia de la comunicación. Quiere dar respuesta con argumentos con el deseo de convencer que se considere a su pueblo con los mismo derechos de los otros, recuerda que la creencia en Jesús es la creencia en un judío, que la bondad que él pedía nada tiene que ver con el odio que suscita su pueblo, porque Jesús en cada momento de la historia, sufriría el mismo destino de los judíos. En este sentido es una obra diaspórica. Un no-lugar desde dónde comprender otras diásporas y

²⁰⁷ Goitein-Galperin, Denise, *Deux discours de séduction: "Manéges et manoeuvres."* Cahiers Albert Cohen N°5, 1995, PP. 103-124.

²⁰⁸ Hannah Arendt, *Escritos judíos*, Madrid, Editorial Paidós, 2007.

otras tensiones culturales. La diáspora entendida no tanto como un lugar físico sino un lugar mental. Exilio como categoría de la existencia, una metafísica del ser.

Il s'agit d'un souvenir d'enfant juif, il sagit du jour où j'eus dix ans.²⁰⁹

Albert Cohen será siempre ese niño. Un escritor, un hombre judío y francés que guarda para siempre en el fondo de su mirada al niño de diez años que descubre el día de su cumpleaños el sentimiento desgarrado de la otredad. Se dirige a los otros, a lo más interno del otro, para conseguir como interlocutores a los “humanos”, al hombre que somos a pesar de las diferencias para:

“Convencerles de que los judíos también son humanos e incluso sus prójimos” Y sonríe como sonrió al vendedor.

En la última página de este libro expone con dolor la tesis que sostiene su obra y su trágico descubrimiento:

Ô vous, frères humaines, vous qui pou si peu de temps remuez, immobiles bientôt et à aimais compassés et muets en vos rides décès, ayez pitié de vos frères en la mort, et sans plu prétendre les aimer du dérisoire amour du prochain.²¹⁰

Si no hay posibilidad de encuentro al menos reconozcámonos como iguales ante la muerte y el dolor. Una llamada al vosotros, a quienes permanecen vivos. Cohen mantiene su diálogo con ese europeo pero no con el otro con quien es capaz de crear campos de exterminio. Lo terrible e inquietante es la actualidad del discurso que se expone en *Ô vous, frères humains*. También hoy Albert Cohen tendría que explicar que los judíos son humanos, que Jesús era judío y pediría que si no se es capaz de encontrar lo humano en el otro que al menos se reconozca que se es hermano en el dolor y la muerte. Trágica conclusión de Cohen que elabora un discurso para un interlocutor que tal vez desgraciadamente ha dejado de ser humano por su incapacidad de ver lo humano en el otro.

²⁰⁹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Gallimard Folio, P. 10. 2003.

²¹⁰ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Gallimard Folio, P. 213. 2003.

4.1 *Ô vous, frères humains. La herida.*

Este libro muestra la iniciación del deseo de escribir después de lo que Goitein-Galperin²¹¹ en sus diversos estudios citados llaman “ruptura de la comunicación”, es en el momento que se produce esa ruptura cuando se inicia el deseo, cuando aparece el escritor. Un niño pues de nueve años se convierte en escritor. Mientras que el pacto de escritura que establece Cohen el *Carnet 1978* es un pacto diario, aquí se establece un pacto memorístico, es decir el autor se propone recordar e indagar en la memoria íntima de un acontecimiento.

Abraham Bengio en una charla en el Centro Sefarad- Israel en el verano del 2013 sobre Albert Cohen, donde se refiere a un trabajo propio aún inédito señala que la obra se puede dividir en seis partes *Ô vous, frères humaines*.

1. del capítulo I al VIII, el autor se pregunta sobre sus razones para la escritura y se justifica de por lo que va a escribir.
2. del IX al XI, cuenta la escena que le determina y obliga al libro.
3. XII al XIX, cuenta el después de su herida. Su deambular por Marsella.
4. XX-XXV, recuerdo de la infancia inocente antes del dolor.
5. XXVI-LXVII, la más importante, cuenta el proceso mental y su descubrimiento, se va a convertir en el depositario de una gran responsabilidad.

Por otro lado, si atendemos en especial, para ver la estructura interior, al que está dirigido el discurso, preguntámonos, ¿quien es el interlocutor? Vemos que se comienza con la página en blanco. Es decir casi el acto físico de la escritura, “Mi amigo íntimo” dice al inicio, a esa página quiere contar, para contárselo así mismo, una historia verdadera de la infancia. Pero qué sentido tiene contarse así mismo algo que uno ya sabe. Es así mismo a quien se cuenta, en este caso Cohen se cuenta así mismo, pero es a un yo escritor que se hace escritor en el mismo acto de la escritura, es para ese escritor para quien recuerda Cohen. Establece un pacto de verdad. Un pacto autobiográfico. Además añade que se trata de un recuerdo de infancia judía. Infancia judía. Es decir no

²¹¹ Goitein-Galperin, Denise, *Deux discours de séduction: “Manéges et manoeuvres.”* Cahiers Albert Cohen N°5, 1995, PP. 103-124.

solo es un recuerdo del pasado, una imagen fugaz de su infancia, sino que se trata de su infancia judía. Anteriormente era tal vez judío de otra manera, era simplemente niño, pero es esa ruptura la que de repente vuelve judía a su infancia, cuenta el cómo una infancia como a de todos se vuelve una infancia judía. Y se convierte en infancia judía descubriendo que ser judío supone una exclusión, cuando se produce la herida. Claramente les habla a los antisemitas. “Antisemitas preparaos”, dice, y solo el hecho del decir, el poder del contar es suficiente para que ellos se den cuenta y se arrepientan, cree inocentemente, como creía de niño. Esto está detrás de la obra de Cohen. El poder de las palabras que hacen que el otro al verse reflejado sienta horror de sí mismo. Como siente tristeza Cohen de mirarse a sí mismo. “*O tristesse de cet homme dans la glace que je regarde.*”²¹² Este texto además se ajusta a la definición de autobiográfico que da Lejeune:

Elegí la palabra autobiografía para designar ampliamente cualquier texto regido por un pacto autobiográfico, donde un autor propone al lector un discurso sobre sí mismo, pero también una realización particular de ese discurso, aquella en la que encuentra la respuesta a la cuestión de “¿Quién soy?” A través de un relato que dice “como he llegado a serlo.”²¹³

Es tal vez el cómo llega a ser judío o el cómo llega a ser escritor o cómo es las dos cosas al mismo tiempo a lo que nos lleva Cohen, pide ser leído para que pueda ser comprendido. Es decir surge el libro para un lector occidental pero a la vez se habla a sí mismo. Es un diálogo anterior a la escritura. Cohen establece su discurso desde la sabiduría del que sabe que va a morir dice de sí mismo que es un especialista en la muerte.²¹⁴

Hasta el capítulo VIII el autor parece que grita casi, aborda sus temas recurrentes, la muerte, el amor al prójimo; recuerda a su madre y expresa su dolor. Aquí su interlocutor es casi otro yo mismo, se dice a sí mismo, se dice y recuerda, y propone la escritura

²¹² Albert Cohen, *O vous frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 10, 2003.

²¹³ Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico*, Madrid, Editorial Megazul/ Edymion Editorial , P. 130, 1994.

²¹⁴ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 23, 2003.

como un acto necesario. Es una parte en la que el autor enumera sus temas, sus reflexiones que a su vez se hace el narrador de *Belle du Seigneur*, las misma de *Le livre de ma mère* o de los *Carnets*, es decir las preocupaciones del Cohen autor. La fuerza, el absurdo del valor que el hombre da a la fuerza. Es a partir del capítulo VIII recuerda un día concreto, el día que le hace darse cuenta, el momento de la herida. Esa herida que para otros es el patio de escuela, una palabra, el judío dicho como insulto, recuerda la hora, las tres y cinco de la tarde, era feliz de participar, sí primero se sentía perteneciente, tal vez por eso la ruptura fue mayor.²¹⁵ Creía en él y le amaba. Pero el vendedor le grita:

Je vois ça à ta gueule, tu es un sale juif, hein? Un sale juif, hein? Tu viens manger le pain des Français, hein?²¹⁶

En ese momento el niño siente odio de sí mismo, incluso después, el escritor, el hombre tiene que elaborar, tiene que comprender que el odio humilla a quien odia que el problema no es ser judío sino odiar a los judíos. A continuación dice:

J'avais mal au milieu de ma poitrine ... pourquoi m'avait- Il fait un juif? Oh, personne ne máimerait plus dans ma vie.²¹⁷

El narrador evoca directamente sus pensamientos, es un narrador que se apoya en su propio pensamiento infantil y lo deja fluir espontáneamente. Es decir escuchamos directamente el pensamiento de un niño de diez años. Se trata de un narrador apoyado en un sí mismo anterior. En el capítulo XXII el niño se marcha transformado, es esa transformación la fundamental en su vida.

Et je suis parti, éternelle minorité, le dos soudain courbé et avec une habitude de sourire sur la lèvre, je suis parti, à jamais banni de la famille humaine...²¹⁸

²¹⁵ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 35, 2003.

²¹⁶ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 39, 2003.

²¹⁷ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 43, 2003.

²¹⁸ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 43, 2003.

Continua evocando el trayecto, a medida que se aleja del vendedor, mientras que camina por Marsella, que llega a la estación, el vendedor se instala en su memoria, se engancha a su vida para siempre determinando desde entonces su escritura.

Dès cet instant la langé des “autres” cessait d’être un exemple à imiter. Le beau langage français, ce n’était plus celui du camelot et de ses semblables, c’était l’outil merveilleux que le poète se forgerait lui-même.²¹⁹

Este libro es un viaje iniciático a través de la memoria para encontrar el núcleo del deseo del decir, del deseo del otro. En ese infortunio el autor describe benevolente la actitud de los humanos. El descubre ese día la reacción ante la adversidad, ante la soledad.

En el capítulo XIX el autor vuelve al vendedor, pero desde hoy una mañana lluviosa, vuelve a hablar el escritor que recuerda. Vuelve al vendedor y le perdona:

Pauvre fils de pauvres, pauvre incapable et démuni qui veut un ennemi responsable de sa vie misérable, et qui croit que sa haine est juste et louable et s’en console.²²⁰

Pero a quien habla aquí. Parece por un lado que se dice a sí mismo, pero por otro parece dirigirse de nuevo a los otros occidentales para, de manera indirecta, disculparles mientras les pone delante su realidad.

Pardoner de véritable pardon, c’est savoir que l’offenseur est mon frère en la mort...²²¹

En el capítulo XXI explica quién era ese niño.

²¹⁹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 24, 2003.

²²⁰ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 62, 2003.

²²¹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 62, 2003.

Imaginez- vous, mais ne manquez pas de faire de l'ironie, imaginez-vous que j'avais pieusement établi sur le rayon d'une armoire de ma chambre, un reposoir, une c^eche patriotique, une sorte de reliquaire des gloires de la France...²²²

Las reliquias eran los retratos de La Fontaine, Corneille, Racine, Molière, Napoleón, Víctor Hugo, Lamartine, Pasteur, el autor recuerda que ya lo ha contado, pero lo anteriormente escrito no es suficiente, el poder de decir de nuevo, el poder de lo dicho le obliga a repetir: amaba a Francia. Amaba a sus personajes, los pequeños detalles y basta unas palabras para cuestionarlo todo. La Francia de la Libertad, Igualdad y Fraternidad, pero "*Mince de conspiration juive*"²²³ Entonces hacia el final del capítulo escribe sobre ese amor infantil, Francia amada decía el niño, Francia amada dice ahora el hombre.

En el capítulo siguiente XXII dice que es a ese niño a quien condena a la extranjería el vendedor. Después de ese día el niño ya no deja de buscar la palabra que le designa. Ya hay una palabra que le encierra, le define para a partir de entonces ser eso sobre todo, busca la palabra primero y no deja de ver las cercanas. En el periódico, las busca por un efecto que se extiende en su vida. Ya es otro. Está del otro lado.

En el capítulo XXIII vuelve a lo francés, a Francia:

France aimée, disais-je en mon enfance, France aimée, redis -je pendant que j'écris, redis-je en mon vieil âge, redis-je si près de ma mort.²²⁴

Y continua relatando su amor a Francia, gritando su amor "*ta langue qui m'est aussi une patrie*"²²⁵ entonces aparece la lengua como espacio y lugar de donde no se puede sufrir la exclusión. Lengua como lugar. Me pregunto si la historia de Vivianne que se cuenta es invención de Cohen. Antes del vendedor, la mujer como invención, después crea el otro femenino como otro cercano, para conquistar aquello que le está vedado. Un tiempo antes y otro después. Olvida a Vivianne porque piensa que no va a poder amarle.

²²² Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 67, 2003.

²²³ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 70, 2003.

²²⁴ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 75, 2003.

²²⁵ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 76, 2003.

De alguna manera se une también la historia del vendedor a su relación con las mujeres, pierde su pertenencia a Francia y a la mujer francesa de su ficción.

En el Cap. XXVII vuelve la mirada a los padres. El autor después de cuestionarse así mismo, después de perder su seguridad y el amor de la mujer inventada y que continúa inventando durante toda su vida, mira a sus padres para decirse a sí mismo que los ama.

Ô, je le sais, je le sais Papa et Maman sont gentils, ils sont mes chéris, et moi aussi je suis gentil! Protestais-je soudain en ce cabinet de gare...c'est vous qui êtes méchants, c'est vous qui êtes des juifs;²²⁶

Luego, en la calle el niño aturdido y solo, se repetía “

Mort aux juif, me répétais-je dans la rue comme si désormais ces trois mots étaient les seuls mots naturels de mon âme.²²⁷

Dice que se vengará de una manera ilustrada y delicada. Pero hoy el adulto sabe que no es posible porque ese mismo hombre capaz de hacerle llorar es incapaz de dejar de odiar, es un hombre construido desde la ironía perversa y el culto al mal.

C'est pour tenir ma promesse à l'enfant de dix ans que morosement j'écris ces pages sans espoir. Car je sais que les hommes ne pleureront pas après m'avoir lu et qu'ils ne m'aimeront pas après m'avoir lu et qu'ils ne m'aimeront pas plus qu'avant. Au contraire, ils trouveront mon histoire assez antipathique, et certains feront de l'ironie.²²⁸

Cohen cuenta a continuación como se habla a sí mismo, cómo es su pensamiento, se da consejos sensatos, se hace gestos para reconfortarse. Aquí entramos en ese pensamiento.²²⁹ Quiere desearles cosas perversas pero se retracta, él no es así, no es

²²⁶ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 91, 2003.

²²⁷ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 93, 2003.

²²⁸ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 100, 2003.

²²⁹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 100, 2003.

como ellos, esa no será su venganza, pero el deseo está allí, su dolor también. El niño confundido grita viva los judíos malvados que aman el dinero, y que Dreyfus es su compañero.

Cette imbécillité de croire que si on était intelligent et tendre on ne pouvait pas ne pas être aimé. Je ne savais pas encore que les hommes n'aiment que la force qui est en fin de compte pouvoir de tuer.²³⁰

De repente en el capítulo XXXIV el escritor se dirige a un interlocutor fuera del otro, alejado del otro, se dirige a los que son como él, quizá al nosotros.

Oui, pensais-je, quand ils étaient dans leur église, ils se sentaient gentils...²³¹

Reflexiona sobre lo absurdo de la apariencia de bondad, porque después al salir de allí son capaces de escribir en los muros, muerte a los judíos. Pero cree que los verdaderos católicos no pueden ser así, deben ser buenos. Jesús era bueno y amaba incluso a los malos, él también los ama, pero solo un poco. Aquí desde aquí quiere convencerles de que desea amarlos, y ser amado por ellos. Entonces sabe que el mal está hecho, su discurso, su conocimiento ha variado y que ya no puede cambiar, así que suplica a Dios, expone el deseo de dar marcha atrás al tiempo y evitar el encuentro con el vendedor. Quiere borrar lo vivido. Es imposible pero así el autor expresa lo importante y trascendental de un hecho sobre el que va a girar su vida. A continuación el narrador continúa instalado en el pensamiento de ese niño. Hubiera sido tan simple no escucharle, se dice. Se repite, repite obsesivamente. Siempre solo y ahora sabe porqué, es por ser judío, ya Vivianne se acabó porque era cristiana. El niño en su desesperación mirando hacia lo alto a Dios le llama mentiroso. Existe pues el diálogo, el deseo la espera, el desengaño y lo hace desde la conciencia del niño y hace un movimiento que nos obliga a verle pequeño minúsculo observando hacia arriba., hacia el cielo²³². A partir de la soledad se dice que debe buscar amigos ¿Qué amigos? Amigos que se encuentran en la sinagoga. Es decir busca a los suyos, a quienes no puedan dañarle sino

²³⁰ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.102, 2003.

²³¹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.102, 2003.

²³² Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.112, 2003.

por sí mismo. Pero se da cuenta que no es suficiente, que estar con ellos porque no se puede estar con otros les unirá artificialmente. Decide estar sólo. Aquí encontramos en Cohen la lucidez del darse cuenta, en realidad solo desde lo individual sin obligaciones, sin falsas pertenencias desde lo humano es donde desea encontrar el contacto.²³³

Oui, vivre seul, décidais-je, assis sur une marche du somptueux escalier, vivre seul, être heureux tout seul...²³⁴

Decide compulsivamente encerrarse, vivir sólo y tal vez esa decisión es la que le acompaña siempre. Porque su obra da la sensación de un hombre encerrado. El dolor no se borra y así continua su nueva vida a los diez años.

Ô solitudes, ô attentes d'amour, ô juifs sourires, pauvres sourires excessifs qui espèrent par l'amour attirer l'amour...²³⁵

Ojos tristes que saben, ese descubrimiento el saber lleva a la tristeza. Pero el descubrimiento de su soledad le hace darse cuenta también de su igualdad, de su compañía con los otros, de su pueblo igual de solo.

En el capítulo XLV se descubre el proceso psicológico que desarrolla, el autor está sólo y no lo está, de repente aparece el concepto de pueblo.

Ô mon peuple et mon souffrant, je suis ton fils qui t'aime et te vénère, ton fils qui jamais ne se lassera décloquer son peuple...O mes héros ...²³⁶

Supone el encuentro con su pueblo, de repente se da cuenta de quién es ese pueblo, el niño francés que habla la lengua francesa y a sus artistas y artesano vuelve la mirada de niño asustado al pueblo judío y valora su fuerza, su persistencia. Tras Inocencio III, El Concilio de Viena, el pueblo continúa. Ellos con su paradójico amor al prójimo, y

²³³ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.126, 2003.

²³⁴ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 127, 2003.

²³⁵ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P. 137, 2003.

²³⁶ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.139, 2003.

nosotros sobreviviendo con la fe en Dios. El niño comprende y se enfrenta a sus propias emociones ambiguas que trata con total sinceridad, piensa que aunque cambiase de nombre, se dejara llevar y cambiar, aunque quisiera convertirse en otro, seguiría siendo judío y no le amarían. Eso es lo que continúa pensando y cuestionándose el niño.

El Capitulo XLVIII Comienza: “*Toujours errant...*” Siempre errante y aquí de una manera u otra ya se ha transformado, ya es otro. Tras la conciencia la aceptación, la sabiduría que supone el conocer el mecanismo.

El Capítulo XLIX: El niño va a la iglesia católica y saliendo reza de nuevo a Dios. Se dice que debió cantar bajo la canción del cabrito, y aparece la respuesta que el niño se da y que a su vez el da a su interlocutor, esa canción es también la que Jesús cantaba de niño, quiere que recuerden esa infancia. Muerte a los judíos, se dice, tal vez para matar no al judío sino la diferencia. Terrible lamento de soledad. Como dijo Paul Celan

Creo entender lo que puede ser la soledad judía.²³⁷

También Cohen la comprende y la padece.

Les juifs aiment les arachides parce que les arachides aiment les juifs,
proclamai-je idiotement. On n'est pas spirituel quand on souffre²³⁸.

Vuelta al niño, al grito inconsolable que llama a su madre.

El Capítulo LI De manera humorística surge de nuevo Francia, el niño insulta en su pensamiento al presidente de la república y se excusa, se siente mal por eso. Juego simbólico que manifiesta el deseo de pertenecer y cómo el niño a pesar de su experiencia, es un francés.

El Capítulo LII Compra un periódico y conecta con el mundo. Se cuestiona porque los otros son queridos, el mundo aprecia a otros pero no a él, él siempre va a ser judío.

²³⁷ Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Editorial Trotta, P. 511, 1999.

²³⁸ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. 157, 2003.

El Capítulo LIII Toma conciencia de los otros como grupo que ama y odia. Piensa que el hecho de que el vendedor no les ame, no significa que el resto del mundo cristiano les odie. Intenta convencerse de esa posibilidad.

El Capítulo LIV decide encontrarse en el territorio materno. Salir con su madre, recupera a su madre, no está solo. El niño piensa que puede así engañarse, sabiendo que se engaña.

Pero dice que ni los dulces sirven. Ni siquiera los dulces de chocolate.

Los capítulos: LV, LVI, LVII, LVIII, LIX, LX como algunos anteriores son breves, recuerda la inscripción que ve en un muro y dice: muerte a los judíos, se pregunta dónde está el amor al prójimo. Y comienza el adulto a increpar a quienes lo hicieron posible. Pero el niño se niega a odiarse y cuenta como delante de su reflejo busca su imagen Para quererla, para querer al judío que es.

LXI, LXII, LXIII, LXIV, LXV, LXVI

Comienza a construirse, vemos que se pregunta en los capítulos anteriores por cómo es amado el rey de Inglaterra, pues ahora se fabula así mismo como rey, rey de los judíos en el exilio. Se lo dice a un caballo :

J'étais le roi, le roi des juifs, le prince de l'exil, le seigneur humilié qui, plus tard, qui libérerait plus tard les hommes de leur méchanceté.²³⁹

Ya que es excluido, será el rey de los judíos, vuelve a los suyos, pero convertido en rey. Se prepara, busca la ropa, prepara los gestos. Las estrellas del cielo son su corona. Finalmente Se encuentra con Jesús, un Jesús judío de madre judía.

Et Jésus me souriait, tristement complice, et me murmurait Vie aux juifs.²⁴⁰

Los capítulos LXVII, LXVIII, LXIX, LXX

Describe el espacio externo, llueve, es el retorno, el niño vuelve. Después de su experiencia hay un cambio profundo en él. Sus padres le buscan, y se encuentran en la

²³⁹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 182, 2003.

²⁴⁰ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P.197, 2003.

calle, ellos vuelven de la comisaría. La tarta de cumpleaños está intacta. Cuenta lo sucedido, pero no todo. Un pudor intuitivo se lo impide. Y aparece su voz, el interlocutor a quien dirige a partir de ese día su obra,

Bien sûr, antisémites, âmes tendres, bien sûr, ce n'est pas une histoire de camp de concentration que j'ai contée, et je n'ai pas souffert dans mon corps en ce dixième anniversaire, en ce jour de mes dix ans.²⁴¹

En el último capítulo les pide piedad. Hermanos en la muerte.

En la *Ballade des pendus*, de Villon, hay una llamada a los humanos, que viven, también se pide piedad. Son los muertos que la reclaman y como argumento para conseguirlo dice que luego ellos recibirán misericordia. Para Cohen la piedad es con los vivos a quienes no se reconoce como hermanos. Pide ser visto como un hombre y recuerda que todos lo somos en la muerte.

Este texto de Cohen funciona como un mecanismo perfecto. Quiere convencer a través de su experiencia del dolor. Pero es una experiencia construida de nuevo con palabras, recordada para hacer cambiar al otro, para hacerle reflexionar, no es un texto inocente, ni es un relato de infancia, como dice el autor es el relato de una infancia judía. Es donde descubrimos quien es el otro de Cohen y qué sentido tiene su obra que es sobre todo diálogo. Ese otro es el antisemita descubierto en el vendedor ambulante. Hay dos aspectos importantes que destacar: por un lado la construcción del antisemitismo que hace en recuerdo a la herida que sufrió; y por otro las respuestas que busca para responder antes las acusaciones antisemitas. Se ve obligado a responder sobre la bondad de los judíos.

El niño es herido por el discurso del vendedor que se reproduce en el capítulo X y por unas pintadas en la calle. El discurso, tiene elementos interesantes del relato antisemita y de cómo se construye ese discurso.

Al principio aparece el Tú. Tú eres un judío, Youpin, la lengua francesa tiene palabras que la española no tiene para decir judío como insulto (aunque la palabra judiada en

²⁴¹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 201, 2003.

otro sentido se refiere a una mala acción). Le dice un tú y le llama judío de manera ofensiva. Le acusa de no comer cerdo, utiliza un argumento en contra de su religión, le asocia con la avaricia, es decir estereotipo y prejuicio social compartido por muchos. Así se inicia de manera en la que él no puede decir nada en realidad qué puede explicarse acerca del comer o no cerdo y acerca de un estereotipo determinado desde hacía siglos en la mentalidad antisemita con una base histórica en un desarrollo social impuesto. “Tu es encore un Français à la manque, hein?”²⁴², Francia, aparece el lugar a donde se quiere pertenecer pero de donde le van a excluir. Habla la Francia verdadera. Le acusa de pertenecer a la banca internacional, el judaísmo como complot mundial, como algo ajeno a Francia, otro lugar fuera poderoso y peligroso. Recuerda a Dreyfus, se define así como anti Dreyfus y le acusa de estar en Francia robando el pan. Hasta aquí le ha marcado su diferencia y le señala su pertenencia a otro lugar diferente a la nación francesa. Luego le dice que “nosotros” no amamos a los judíos. Ese nosotros es Europa, los franceses. Un nosotros muy amplio y terrible. Hay después como un giro en relación a su interlocutor en el que parece dirigirse a los que le escucha para convencerles, ya no habla con el niño sino que habla a su público para que le crean, es decir para intentar hacer la ley para la definitiva exclusión. Y vuelve al niño, al tú y le dice que no tiene nada que hacer con ellos. Hay un nosotros y se le pide que vuelva a Jerusalén. Un lugar mítico y en ese momento imposible. Un discurso muy interesante porque reproduce las vías de la exclusión sistemática e histórica. Ya en el Libro de Esther se reproduce el discurso de exclusión, el ministro Aman explica al Rey Auero porque hay que excluir, matar a los judíos. Estan dentro y fuera. Y por encimadle rey tienen su ley. Es decir son el otro.

Las respuestas que da a este discurso tienen varios tiempos.

Por un lado está el trauma psicológico del primer momento que deja al niño paralizado, los movimientos de conciencia que se producen en ese día. Por otro lado la respuesta que da de adulto. La obligación de responder al antisemitismo religioso en clave retórica, argumental se dio con mayor intensidad en la Edad Media (las respuestas dan argumentos religiosos). El diálogo de Cohen se produce en la modernidad, pero hay que señalar que lo peculiar es como mantiene esa proximidad con el pensamiento histórico judío. Los argumentos de Cohen principalmente son: la llamada a la humanidad común,

²⁴² Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard. P.38, 2003.

se dirige como ya se dijo a antisemita que no ha pasado aún por los campos, el recuerdo de Jesús, un judío que sufriría como él y la hermandad ante la muerte. Y para invocar a la humanidad común el otro al que se dirige es un hombre, alguien que es antisemita, pero lo es aún al modo del colonialista, pero que no es un nazi. Con el nazi tal vez Cohen hubiera elaborado otro discurso o simplemente no hubiera podido hablar. El silencio ante el nazismo es también característico de su obra. Cohen habla al mundo previo a la Shoah.

Capítulo 5.
Carnet 1978, libreta de apuntes.

Otro de los libros de Albert Cohen atendiendo a su carácter testimonial que hay que tener en cuenta es *Carnet 1978*.

Este libro de notas tiene interés como documento biográfico del autor, permite acercarnos a la voz del autor desde un pacto autobiográfico, conocer las emociones desde ese pacto permite después y a partir de aquí entender la voz del narrador ficticio de la narrativa de Cohen; También posibilita llegar a escuchar desde la distancia siendo el otro que oye desde fuera el diálogo que establece Cohen. Cohen en su obra pretende siempre un diálogo. Cohen es un escritor dialogante. Es escritor en la medida que dialoga. Desde este libro de nota aclama a varios interlocutores, a los que quiere seducir con sus palabras. Conocerlos es también fundamental para llegar a conocer el otro en Cohen.

Comienza las anotaciones un 3 de enero. En el nuevo año. Se sitúa en el año occidental. Desde aquí empieza sus anotaciones a modo de diario.

En mon vieil âge, je retourne vers toi, Maman morte, et c'est mon pauvre bonheur de te faire vivre un peu encore...²⁴³

Comienza dirigiéndose a su madre, su madre es aquí su interlocutor primero que a lo largo de los días va variando pero que determina el pacto primero marcado por el texto. En *le livre de ma mère*, dedicado a su madre su interlocutor son los otros, un otro concebido como un vosotros que a la vez hace hincapié en el nosotros. Mientras que aquí se dirige directamente a ella, al otro “mi madre” un tú directo y próximo.

Son anotaciones que el autor escribe cada día, viene señalada la fecha, no la hora. Esto es a lo largo de varios meses, textos intensos, melancólicos, alejados de lo cotidiano.

Escribe casi todos los días de **Enero**. No nombra acontecimientos cotidianos, ni reflexiones de situaciones temporales y concretas. El autor vuelve a su memoria, a las personas amadas y las situaciones pasadas.

En **Febrero** comienza a escribir la última quincena.

²⁴³ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 9, 1992.

Je me regarde dans la sempiternelle glace et je revois ma mère morte et mes amis morts et Marcel Pagnol, le plus aimé... Recuerda al amigo de infancia, rememora el primer día, su encuentro primero. “Son sauveur d’après le jour terrible, le jour terrible, le jour où je fus chassé de la communauté humaine.”²⁴⁴

Quiere creer y habla a quien no cree, extraña paradoja que recuerda que en el judaísmo lo que existe es el diálogo.

Ô Dieu, je te demande une fois encore, je Te demande de croire en Toi et que ce soit Ton affaire et non la mienne²⁴⁵

Je ne suis qu’un fils et qu’un ami.²⁴⁶

A propos, qui était le Premier ministre russe lorsque Dostoïevski publia les *Karamazov*.²⁴⁷

Y finalmente se lamenta porque no será mas un niño. El 20 de febrero habla de literatura:

Je crois que, parfois, un génie de la littérature est une sorte de fou qui a assez d’intelligence et de ruse pour dissimuler et utiliser sa folie...Le génie, c’est avoir le cœur plein d’amour et l’œil méchant.²⁴⁸

22 de febrero hasta el final hay diálogo y reconocimiento de la muerte. Existen esos muertos que el recuerda y es el inicio del conocimiento.

Dans ma chambre, je sais que je suis le seul de l’humaine nation à penser vraiment...Je suis la folle mère éphémère de ce population...²⁴⁹

²⁴⁴ Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, P. 49, 1992.

²⁴⁵ Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, P. 51, 1992.

²⁴⁶ Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, P. 52, 1992.

²⁴⁷ Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, P. 59, 1992.

²⁴⁸ Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, P. 50, 1992.

En **Marzo** escribe casi todos los días o días alternos. El 12 de marzo cambia el tono. “Envie subite d’écrire une scène conjugale”²⁵⁰ Describe la escena Recuerda a la relación teatral de *Belle du Seigneur*. Hay también el 17 una referencia a un señor en la radio. Sobre la religiosidad. Y el 25, se dirige a Dios.

El mes de **Abril** escribe también casi todos los días.

También el mes de **Mayo**. Y este mes parece como si cada día escribiese unas cuantas líneas, pocas pero a modo de oración. Su interlocutor se vuelve hacia Dios y se dirige a él no pide nada en concreto solo necesita ser oído por él, creer. El mes de junio escribe menos diariamente. En total ocho días. Aquí busca como interlocutor a los judíos y a los cristianos. A los judíos les pide que amen a su pueblo²⁵¹.

En el mes de **Julio** escribe dos días. Encontramos el recuerdo de la figura del abuelo. Se recrea y describe ese recuerdo.

El mes de **Agosto** comienza a escribir el 16, introduce fuera de lo común en su diario una referencia concreta al día “Aujourd’hui, jour de mon anniversaire” luego escribe el resto de los días, casi todos, en el tono exclamativo que utiliza en *Ô vous, frères humaines*, con el mismo interlocutor, hermanos humanos.

El diario termina el dos de septiembre. Si bien comienza el año según la manera de contar occidental, es decir en enero, termina, tal vez casualmente, pero quizá no, en septiembre cuando termina y comienza el año judío. Y ese día termina aclamando al Dios de Abraham, Isaac y Jacob... y termina diciendo:

Aie pitié de cet infidèle qui n’a pas eu la chance d’une foi transmise. Est-ce une faute de n’attendre que de toi?²⁵²

El autor reflexiona sobre los temas recurrentes en toda su obra. El hombre frente al amor, la mujer, la dualidad bíblica y el Occidente, hombre y Dios. Es un diálogo continuo con varios interlocutores, la madre, los judíos, los no judíos, Dios. Aquí el

²⁴⁹ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 56, 1992.

²⁵⁰ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 69, 1992.

²⁵¹ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 133, 1992.

²⁵² Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 190, 1992.

pacto es de verdad, y desde aquí observamos lo similar de esta voz con la que escuchamos en el narrador ficticio de *Belle du Seigneur*, es un autor con las mismas preocupaciones y el doble deseo de hacer ver a su pueblo que debe amarse a sí mismo y volverse hacia el Dios de Israel y pedir a los otros que les amen con sus diferencias porque ellos son además una parte de ellos mismos.

Como recoge Philippe Lejeune en una nota al pie de página de las *Memoires de Norbert Truquin*:

Es urgente que todos aquellos que trabajan y que son víctimas de la organización social cuenten sólo consigo mismo para salir adelante y crearse un presente y un porvenir mejores a través de la solidaridad. Lo importante es que cada uno de ellos aporte su piedra al edificio común publicando sus notas...en una palabra todos los documentos que puedan contribuir a destruir las iniquidades del viejo mundo y a iniciar la revolución social²⁵³

Como a lo largo de este trabajo y en resumen concluye Philippe Lejeune, además de fijar la vida, la autobiografía sirve para elaborar, reproducir y transformar una identidad colectiva, las formas de vida propias de las clases dominantes.

El relato de vida se convierte entonces en la vía de elaboración de la conciencia de clase, y sirve para inculcar modelos y valores más o menos revolucionarios...Pero el efecto de la autobiografía militante se ve obstaculizado por la exigüidad de los canales de difusión.”²⁵⁴

El deseo de cambiar o transformar, a la sociedad que tiene motivos sociales lo vemos en Cohen, su preocupación no es económica pero sí de mentalidad y lo hace creyendo que mostrando, haciendo que el otro se dé cuenta es suficiente, como en un discurso intenso con más relación con lo anterior mencionado es decir con la necesidad del cambio social.

²⁵³Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Editorial Megazul/ Edymion. P.342 cita de: Norbert Truquin, *Memoires et aventures d'un prolétaire à travers la révolution*, Maspero, P. 273. 1994.

²⁵⁴Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Editorial Megazul/ Edymion. 201, P. 343. 1994.

Capítulo 6.
Eco judaísmo.

Es importante señalar el vínculo y relación que tienen entre sí las obras con su entorno en el autor Albert Cohen. Hay una profunda conexión con el mundo judío y el francés, pero también es sorprendente la relación con la Biblia (Según María Cherro, Heine afirma que la Biblia es la patria judía portátil)²⁵⁵ y con diferentes manifestaciones judías, también con Stendhal. Todo ello cumple una necesidad en su obra. Su pensamiento, sus obsesiones y conflictos encuentran un lugar en la ficción literaria.

6.1. Mentalidad, mentalidades. Difícil unidad.

Para este capítulo, creo que es importante reflexionar sobre la idea de Mentalidad y de mentalidad y literatura, reflexionaré en torno a tres preguntas fundamentales: ¿Qué se entiende por mentalidad de grupo? ¿Rasgos fundamentales de la mentalidad judía en relación con la literatura? Y ¿Existe una mentalidad judía que se puedan deducir de las obras de Albert Cohen?

Como se sabe en la población la mayoría de la gente comparte ciertas motivaciones, creencias y valores generales de la que participan la mayoría del grupo a pesar de las características individuales. De ellas se encarga la psicología social y la antropología. Esto no significa que todos los franceses o todos los españoles sean iguales y diferentes a sus vecinos, sino que la geografía, la gastronomía, la historia común, el lenguaje entre otras influencia determinan una manera con características comunes de entender y actuar, también hay unas referencias y patrimonio del que participan una mayoría y que al ser compartido se vuelve general e incluso forma parte de lo normal. Los judíos por su peculiaridad social participan de esas influencias de sus países origen, países donde viven incluso antes que las cultura actuales, pero todos los judíos además, tienen influencias de su grupo, ya sea por la percepción que tienen los otros de él o bien por su determinación a pertenecer al grupo judío y de la elección que hace para actualizar esa pertenecía:

²⁵⁵ María Cherro de Azar, *Los caminos de la lengua... Los sefardíes Una comunidad en el exilio*, Buenos Aires, Revista CIDICSEF, P. 29, 2007.

En cierto modo, cada hombre es: A/ Como todos los demás hombres. B/Como algún otro hombre. C/ Como ningún otro hombre.²⁵⁶

Uno de los factores más importantes para la formación de la personalidad y la integración social de los individuos son las primeras experiencias:

Hay que decir que las técnicas que utilizan los miembros de cualquier sociedad en el cuidado y formación de los niños, están modeladas culturalmente y tenderán a ser parecidas, aunque no idénticas, en las distintas familias... Como resultado de lo anterior, poseerán en común muchos elementos de la personalidad... Puesto que las primeras experiencias de los individuos difieren de una sociedad a otra, también diferirán los rasgos de personalidad en sociedades distintas.²⁵⁷

Entiendo al grupo judío como un grupo minoritario dentro del grupo grande. Si se quisiera representar con una gráfica a la manera gráfica de Kurt Lewin, podría ser como una intersección de conjuntos dentro de otras, la pequeña tendría además relaciones con otras pequeñas insertas en los grupos grandes. La característica de este grupo es que a la vez tiene un origen común y tiene rasgos iguales que otros grupos judíos de otros países. Este grupo se mantiene a pesar de los problemas como grupo.

La separación es un concepto bíblico unido al de la creación, cuando se separa la luz de la oscuridad, se crea el día y la noche. Pareciera que el judío existe en función de su separación, esto que es una característica válida para cualquier grupo, existe siempre la diferencia como consecuencia de lo no igual (la diferenciación forma parte del proceso de la identidad). Esta es también una de las características de la identidad judía. Ahora bien lo peculiar del grupo judío es su diferenciación desde dentro, desde la igualdad. Eso produce en el grupo desconfianza y es fuente continua de conflictos, y lo es también para los propios judíos. En definitiva se observan mentalidades peculiares de los

²⁵⁶ Personality in Nature, Society and Culture, Capítulo de: Clyde Kluckohn y Henry Murray, *Personality Formation: The Determinants*. 2ª Ed. New York (traducción propia).

²⁵⁷ Jack H. Curtis. *Psicología social*, Barcelona, Ediciones Martinez Roca, P. 303, 1978.

distintos grupos que influyen entre otras circunstancias a su manera de desarrollar su creatividad.

6.2. Eco judaísmo, más allá de la mentalidad judía.

Es difícil determinar si existe o no una Mentalidad judía, porque en primer lugar los judíos han vivido en diferentes países adquiriendo sus características culturales, sin embargo, en todos los grupos se mantiene la conciencia de pertenencia al grupo judío. Esta pertenencia hoy en día varía en un continuo de diferentes posturas hacia las tradiciones religiosas y la inserción en el país donde se vive:

Los judíos es el pueblo más expuesto a las influencias externas.²⁵⁸

Aunque también hay otra dimensión que es el deseo de mantener su diferenciación situación de carácter bíblico, ya desde la antigüedad, el profeta pagano Balaam expresa su visión del mundo judío como a un otro separado, en Núm. 23:9.

Que desde la cúspide de las peñas le veo y desde la altura le estoy contemplando: he aquí que este pueblo habitará sólo y entre las demás naciones no será contado.

Si tenemos en cuenta por ejemplo a la familia de Cohen observamos en este sentido un comportamiento similar al de otras familias judías. Se mantiene unida a su grupo judío inserto en otra comunidad mayor. Como señalaba con anterioridad, cada grupo judío es además distinto al otro. Es decir mantienen características comunes a las del conjunto pero a su vez reciben las influencias culturales de su ambiente. Cohen pertenece al grupo de los sefardíes, las influencias recibidas son del judaísmo tradicional-religioso. En este sentido para la mayoría de las comunidades sefarditas el judaísmo es un todo, un conjunto de actitudes y comportamientos definidos en función de la pertenencia *Halájica* y del sentimiento y voluntad de pertenencia individual. En el caso askenazí en el mismo periodo histórico por diversos motivos, las posturas ante el judaísmo dejan de

²⁵⁸ Rafael Patai, *Mentalidad judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo cultural, P. 12, 1979.

ser individuales y se busca la definición del judío como grupo, así surgen movimientos distintos que buscan definirse en una amplia gama de diferentes actitudes religiosas y laicas.

En resumen, los grupos de judíos en todas las épocas han estado influenciados por distintas culturas, su actitud hacia ella varía entre dos polos opuestos:

En lo que toca a los rasgos de carácter, uno de dos mecanismos psicológicos pudo determinar la reacción judía. Si se encontraba que un rasgo gentil era atractivo, primero se lo imitaba desde la conducta (a pesar de la prohibición general bíblica – talmúdica de “caminar por los caminos de los gentiles) y luego se lo internalizaba, si no, se enfatizaba el rasgo opuesto tanto en la conducta como en el ethos judío. Un ejemplo de lo primero, lo constituye la adopción por parte de los judíos del orgullo español que continuó obsesionando a los Sefardíes durante los cuatrocientos años posteriores a su expulsión de España; y un ejemplo del segundo, es la insistencia del judío de Europa del Este en la sobriedad enfatizada adicionalmente por la reacción al alcoholismo endémico de los campesinos polacos y rusos.²⁵⁹

Según Finkelkraut cuando comenzó la guerra solo había en Europa:

Dos tipos de judíos: los occidentales, limpios, blancos, normales, que tenían el puro rostro lampiño... los judíos a la antigua, residuos medievales, pintorescos vestigios...²⁶⁰

En las novelas de Cohen encontramos estos dos tipos, exactamente expresados con estos matices.

Desde los tiempos bíblicos hasta la actualidad, se mantiene constante en la esencia del judaísmo los judíos participan de la conciencia de pertenencia a un pueblo vinculado a la historia de la Biblia con unas creencias y deberes específicas. Quiero destacar la influencia de la Biblia como fuente de pensamiento y de historias pero sobre todo en este caso como forma de ver y expresar la realidad.

²⁵⁹ Rafael Patai, *Mentalidad judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo cultural, P.13, 1979.

²⁶⁰ Alain Finkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 48, 1982.

6.3. Cohen y la Biblia.

Cohen, en cuanto Cohen, se sabe descendiente del hermano de Moisés. Desde ese conocimiento inicia una relación con varios personajes bíblicos que aparecen muy vivos en su obra. Su personaje de Solal es casi un príncipe, un príncipe bíblico. Hay en primer lugar un diálogo permanente, como un fluir involuntario con Dios. Ese Dios es el Dios bíblico como veremos, El Dios de sus padres:

O Dieu et Père, ô mon aimé muet, je me présente devant Toi et, les mains jointes, essayant de sourire pour trouver grâce, je Te demande de me parler enfin, de me dire Ta promesse de me donner Ton réconfort.²⁶¹

Presenta al hombre delante de Dios. Como una permanente búsqueda del diálogo, de la promesa, tal vez de la promesa hecha a Abraham, de la renovación del pacto. Un Dios que existe para él en la medida que lo nombra:

Las palabras primordiales no expresan algo que pudiera existir independientemente de ellas, sino que, una vez dichas, dan lugar a la existencia²⁶²

Si bien Cohen no se define como creyente de Dios, Dios es una realidad, es su interlocutor en su obra al menos:

Albert Cohen ne croit pas en Dieu, Il vénère son unicité, son “absoluité”. Il aimait m’apprendre à répéter, en hébreu, cette profession de foi: “Shema Israël, Adonai Elohenou, Adonai Ehad...” (Ecoute, Israël, l’Éternel est notre Dieu, l’Éternel est Un) Dans cette vénération de l’Un, on retrouve son culte de

²⁶¹ Albert Cohen, *Carnets 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 79, 1992.

²⁶² Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Fichas Ediciones, Nueva visión. 2002.

l'Absolu. Pour Albert Cohen, Adonai n'existe pas, il est. "Je suis Celui qui est, dit l'Éternel."²⁶³

Solal proclama la unidad de Dios:

...écoute Israël l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un, ô Dieu mon amour comme Tu me manques, si je T'oublie Jérusalem que ma droite m'oublie...²⁶⁴

Solal como Cohen deja que surja una querencia ancestral, aparece la llamada a Dios desde la soledad del hombre:

Te proclame Éternel Dieu de mes Pères, Dieu de la terre et Dieu des Mers...Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob²⁶⁵

En *Belle du Seigneur* Solal se une al pueblo para proclamar a su manera a Dios. Relación distinta al establecido con el Tú de *Le livre de ma mère*, un Tú en función de la madre en el que no se acepta la creencia del todo. Con el que a pesar de eso se establece un contacto a través de un intermediario:

C'est vers Toi que j'appelle, Dieu de ma mère, mon Dieu que j'aime malgré mes blasphèmes de désespoir. Je t'appelle au secours. Aie pitié de ce mendiant abandonné au coin du monde. Je n'ai plus de mère, je n'ai plus de maman, je suis tout seul et sans rien et j'appelle vers Toi qu'elle a tant prié! Donne-moi la foi en Toi donne-moi la croyance en une vie éternelle. Cette croyance, je l'achèterai au prix d'un milliard d'années en enfer.²⁶⁶

Dios de la madre que se transforma en propio. Porque la madre prueba de alguna manera su existencia:

²⁶³ Myriam Champigny Cohen, *Le livre de mon père suivi de Les lettres de ma mère*. París, Éditions Actes Sud. 1996. PP. 90-91, 1996.

²⁶⁴ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 983, 1998.

²⁶⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 988, 1998.

²⁶⁶ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 152, 1989.

C'est la maternité. C'est la majesté de l'amour, la loi sublime, un regard de Dieu. Soudain, elle m'apparaît comme la preuve de Dieu²⁶⁷

Pide el tener una fe que ya al ser proclamada surge presente. Un Dios bíblico, Uno. Esa manifestación de la unicidad como atributo de Dios, que es precisamente la base de la creencia judía. Es una característica que proclaman los judíos en sus oraciones.

Quien pronuncia la palabra Dios cuando está todo lleno del Tú, cualquiera que sea la ilusión que lo sostiene, se dirige al verdadero Tú de su vida al que ningún otro limita y con el cual está en una relación que envuelve todas las otras.²⁶⁸

El diálogo interior que descubre Cohen, tiene como interlocutor al Dios de Abraham. Cuando Moisés se encuentra con la zarza, ante la llamada, dice: "Heme aquí". Pregunta entonces al Eterno el nombre que debe decir a su pueblo:

Y le contestó (Dios) "Yo soy el que soy". Y agregó: "Así dirás a los hijos de Israel: El Eterno, Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, envíame a vosotros. Éste es mi nombre por siempre y para siempre y Esta es mi Memoria de generación en generación."²⁶⁹

También se ha traducido como *soy el que seré*, lo que indica además el inmovilismo, el ser en eternidad.

Ese es el Dios, primero identificado con la madre, con la figura de la maternidad que le hace creer: "...*mères qui parfois me faites croire en Dieu.*"²⁷⁰ Descubrimiento de Dios a través de la madre y que es a la vez el del padre, el de unos padres históricos, lejanos pero actualizados en una memoria que contemporaniza Cohen cuando proclama al Dios de esos padres bíblicos, lo hace a quién habla así:

²⁶⁷ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 167, 1989.

²⁶⁸ Martín Buber, *Yo y Tu*, Fichas Ediciones nueva visión, Buenos Aires, P. 68, 2002.

²⁶⁹ La Biblia Hebreo-Español Editorial, Tel Aviv, Sinaí Éxodo-Sh'mot III Volumen I, P. 92, 1991.

²⁷⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 172, 1989.

Yo soy el Eterno, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otros Dioses fuera de Mí.²⁷¹

El paisaje bíblico, el Dios del pueblo judío es un Dios presente:

Dieu Tu nous as sortis de la Maison de Servitude Tu as châtié Pharaon de Ta main puissante Tu as fait briller de grands prodiges...²⁷²

Albert Cohen dialoga con el Dios judío, un Dios en relación constante con el hombre:

La dualité Dieu-Homme se creuse en un osé, infranchissable dans les deux sens. Ni Dieu ne peut se faire homme...Ni l'homme ne peut se faire Dieu.²⁷³

Le livre de ma mère que comienza proclamando la soledad del hombre, acaba, justo en su última línea, con una frase de agradecimiento a Dios:

Dieu merci, les pécheurs vivants deviennent vite des morts offensés.²⁷⁴

Así desaparece esa soledad. Sin la madre el hijo dialoga con Dios, porque la madre es quien ve al hijo como al profeta Moisés quien trae al presente como ejemplo la historia bíblica:

Mon fils, explique moi ce plaisir que tu as à aller à la montagne...Qu'ils se cassent les jambes, si c'est leur plaisir, mais toi tu es un Cohen, de la race d'Aaron, le frère de Moïse notre Maître” Je lui rappelai alors que Moïse était allé sur le Mont Sinäi...Elle réfléchit un instant, puis elle m'expliqua...il n'y était pas allé pour son plaisir mais pour voir Dieu²⁷⁵

²⁷¹ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, Exodo – Itró XX, P. 122, 1991.

²⁷² Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 988, 1998.

²⁷³ André Neher, *Clefs Pour Le judaïsme*, París, Éditions Segher, P. 55, 1977.

²⁷⁴ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 175, 1989.

²⁷⁵ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 29, 1989.

Albert Cohen mantiene un diálogo continuo con Dios, es importante por lo tanto a partir de esto señalar que este Dios es el Dios del pueblo judío, el Dios de Abrahám, Isaac y Jaacob. Un Dios que es quien es. Durante siglos, proclamar su unidad ha sido la oración diaria del pueblo:

Escucha Israel Adona. Es nuestro Adona. Es Uno.²⁷⁶

Es el principio básico de la Fe religiosa. Este principio está presente permanentemente en la obra de Cohen. En ese sentido, *en Belle du Seigneur, en Le livre de ma mère* el autor actúa como ante la oración, se expresa ante Dios. Así, Cohen, creyente o no, nombra a Dios y al nombrarlo, adquiere existencia. Encontramos a Dios como personaje de su ficción o como interlocutor, es decir Dios como lector ficticio; pero de cualquier forma el Dios nombrado es real para Cohen, lo es en la medida que lo son sus personajes y de la misma manera que lo es la madre. Diálogo pues del judío Albert. Pero ¿Quién es ese hombre judío? El hombre judío es en primer lugar un hombre hebreo. Después de la creación, la historia comienza con Abraham. Un hombre con deseo del Dios único. La historia se recoge en la Biblia. Abraham es un hombre hebreo:

Et dont le premier acte humain fut de rompre avec Sumer, de rejeter la civilisation sumérienne, de protester contre les tours de Babel.²⁷⁷

La existencia de ese Dios es la que da existencia al hombre. Es esa dualidad del Yo-Tú la que hace posible el diálogo. Existe el hombre en tanto que lo hace posible:

Oh Dieu, Dieu Tu est et cependant Tu acceptes que cette douleur existe. Quel mal T'a fait ce vieil abandonné pour que Tu le châties si injustement? Que T'avons-nous fait pour que Tu sois aussi avec nous? De quel droit nous frapper ainsi pendant nos pauvres années de vie? À genoux devant Ton étincellement, je crie contre Toi et je demande justice pou mes frères de la terre, Nous sommes si

²⁷⁶ Oración judía que se dice por la mañana.

²⁷⁷ André Neher, *Clefs Pour Le judaïsme*, París, Éditions Segher, P. 19, 1977.

malheureux, Je porte leur malheur. S'il se passe trop de temps sans que tu écoutes, je me lèverai et je contesterai avec Toi. Car si Tu es Dieu, je suis homme.²⁷⁸

Auerbach en un interesante análisis sobre la Biblia y la Odisea consideradas como dos fuentes distintas de cultura escrita de gran influencia en nuestra cultura, señala que hay dos maneras de concebir la realidad que se evidencian en la narración:

La particularidad del estilo homérico se hace aún más clara si se confronta con un texto así mismo épico y antiguo, sacado de otro mundo de formas... “Y aconteció después de estas cosas, que tentó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí “... ¿Dónde están los interlocutores? No se dice... llega a escena, desde desconocidas alturas o abismos, y llama: ¡Abraham! Se dirá que esto se explica por la singular idea judía de DIOS. La Idea que de Dios se hacían los judíos no era tanto causa como síntoma de su modo de concebir y exponer.²⁷⁹

La pregunta que surge es: ¿Cuál es esa manera de exponer? ¿Y sí pudiésemos encontrar en el texto de Cohen rasgos de esa manera bíblica de concebir y exponer? Lo que considero fundamental en los dos casos es la concepción del relato no como desarrollo de la realidad sino de la verdad. El texto Bíblico es una historia que va más allá de la realidad: Dios dicta su orden, y da principio a la narración propiamente dicha, conocida por todos. Se va desarrollando sin interpelaciones de ningún género. La realidad existe como el transcurrir de los acontecimientos, hay hechos. No existe la descripción del paisaje ni de otros elementos de la realidad. Así que los que se nos cuentan son los hechos desde los mismos hechos. Además se establece un pacto con el lector. Lo que se nos cuenta es la verdad. No busca entretenernos, sino aportar conocimiento. El conocimiento de nosotros mismo. Del hombre:

En los relatos bíblicos... Su intención no es el encanto sensorial, y si a pesar de ello producen vigorosos efectos plásticos, es porque los sucesos éticos,

²⁷⁸ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard, PP. 226-227, 1998.

²⁷⁹ Auerbach, *Mímesis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, P. 14, 2006.

religiosos, íntimos que les interesan se concentran en materializaciones sensibles de la vida... el narrador bíblico, el Elohista, tenía que creer en la verdad objetiva... la relación entre el narrador bíblico y la verdad de su narración es mucho más apasionada y terminante que en Homero. Su producción tendía ante todo, no al realismo, que cuando lo conseguía, sólo era un medio y no un fin, sino a la verdad²⁸⁰

En el comienzo de *Ô vous, frères humains*, es en Cohen el deseo de sinceridad el que impulsa su obra, como si el decir la verdad de alguna manera le redimiera. Y deja de doler lo que duele:

Page blanche, ma consolation, mon amie intime lorsque je rentre du méchant dehors qui me saigne chaque jour sans qu'ils s'en doutent, je veux ce soir te raconter et me raconte dans le silence une histoire, hélas, vraie de mon enfance...²⁸¹

Pacto de verdad. No sólo de biografía. No nos cuenta una vida sino la verdad. Esta es la sensación que transmite su obra, incluso las novelas: sabemos que es una ficción, desde la verdad por extraño que nos resulte. En este sentido parece que la intención de Cohen se une a la del texto bíblico. No se busca el entretenimiento. No solo. Cohen mira para que veamos como él ve. Su verdad se descubre ante nosotros con extraordinaria lucidez.

Los personajes de Cohen tienen trasfondo como los personajes bíblicos, en el sentido que señala Auerbah:

Los hombres de los relatos bíblicos tienen más trasfondo que los homéricos, más profundidad en el tiempo, en el destino y en la conciencia...sus sentimientos e ideas presentan más capas, son más intrincados. La actuación de

²⁸⁰ Erich Auerbach, *Mímesis*, Madrid, Fondo de Cultura económica de España, P. 20, 2006.

²⁸¹ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Éditions Gallimard, P. 7, 2003.

Abraham...recuerda, tiene siempre en la conciencia lo que Dios le ha prometido y lo que ya le ha otorgado²⁸²

Solal, como otros personajes de Cohen, existen, tienen pasado, incluso futuro, su conciencia les dirige. Solal mantiene un diálogo con Dios, es consciente de su historia, participa de la desesperación del hombre de su tiempo. Es a la vez un hombre de su época y un ser humano del mundo descendiente de Moisés.

En cuanto a los personajes bíblicos y su presente en la obra, destacamos a Aarón, como vemos Cohen se siente descendiente de Aarón en cuanto Cohen y por otro lado la Saga de los Solal, es como una invención literaria símbolo de los Cohen. (Los Solal como los Cohen son “elegidos”. Solal es un apellido judío de familias al Norte de África. Hubo incluso un Maimón Solal en Mallorca).

Además de la presencia de Dios y de la diferencia entre el amor bíblico y el amor occidental como hemos visto, encontramos la presencia de ciertas referencias transtextuales a acontecimientos bíblicos. Así Solal como David, manda a una misión lejana al marido de su amada. Aquí acaba toda la similitud, pero es importante señalarlo. Porque Solal como David es un príncipe siempre enamorado y conocedor de cómo desaparece ese amor. Cuando habla del amor bíblico se refiere al de su madre, al amor que siente su madre, a esa manera de entregarse; pero los hombres de la Biblia son hombres que aman especialmente a una mujer pero que aman de otra manera a muchas mujeres y, solo en ocasiones, a una de manera especial. El relato bíblico no se detiene, cuenta, enuncia. El amor se siente como un hacer humano defectuoso en muchos casos, David ve desde su terraza una mujer bañándose y hace algo que no es bueno a los ojos de Dios:

Y aconteció una tarde que David levantóse de su cama, y caminó por la terraza de la casa del Rey, y desde la terraza vio una mujer bañándose, y la mujer era muy atractiva... y envió David mensajeros, y la tomó... Y ocurrió a la mañana, que David escribió una carta a Joab, y la mandó por manos de Urías (marido de

²⁸² Erich Auerbach, *Mímesis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España. P. 18, 2006.

la mujer) Y escribió en la carta: “Pon a Urías en la vanguardia de la batalla más dura, y retírate de él para que sea herido y muera”.²⁸³

En el segundo capítulo de *Belle du Seigneur* Solal observa escondido, el baño de su amada. Escondido mira a la mujer que se dispone a conquistar:

Entrée en fredonnant l’air de Mozart, elle s’approcha de la psyché, baisa sur la glace l’image de ses lèvres, s’y contempla. Après un soupir...elle se leva se dirigea vers la salle de bains attenante à la chambre...- J’adore l’eau trop chaude...²⁸⁴

Primera escena de la novela, en este caso, a diferencia de David, Solal ya conoce a su amada; aunque es interesante la similitud de la escena del baño. Pero mientras que David descubre la belleza de ella, Solal la descubre para nosotros, el lector. Es el principio del amor en el relato, pero no en su historia. Así que encontramos como conexión entre las dos historias la escena del baño por un lado y por otro también Solal manda a su contrincante, al marido de la amada, lejos:

Chéri, quel bonheur de t’avoir au bout du fil, j’avais peur que tu ne sois sortie! Chérie, un événement capital dans ma vie administrative ¡Mission de douze semaines! Mission politique demandant du doigté! Le hic, c’est que je dois partir déjà demain soir!²⁸⁵

Así surge un amor adúltero, además un amor entre un judío y una gentil que por eso, según el sentimiento de culpabilidad, debía ser castigado.

Hay que decir que el sentido del castigo en el judaísmo, tiene características especiales. Es un castigo en la tierra, no existe el infierno. El hombre judío no cree en el cielo o el infierno. Es la responsabilidad común, el bien y el cumplimiento de las leyes por todo el pueblo quien atraerá el Tiempo Mesiánico. La continuidad del tiempo como lo

²⁸³ La Biblia Hebreo Español, Tel Aviv, Editorial Sinaí, II Samuel XI, P. 516, 1991.

²⁸⁴ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 37, 1998.

²⁸⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 342, 1998.

entendemos hoy, es el castigo general, el otro, el individual es un castigo terrenal o tal vez como lo entiende la mística judía sería la repetición de la situación en otra “vida” para redimirse, la vuelta a nacer para cumplir un TIKUN, arreglo espiritual que permita hacer bien lo que antes se hizo mal. En ese sentido se cree en la reencarnación. No olvidemos que Solal es un personaje resucitado. Que nace de nuevo literariamente para continuar con su destino. Por otro lado, en esta novela como en otros textos de Cohen son numerosas las referencias a personajes bíblicos, como las referencias a David:

Tandis que de la cave voisine s'élevait un autre chant, chant à l'Éternel, grave chant d'amour, surgi du fond des siècles, chant de mon roi David.²⁸⁶

También encontramos referencia a Nathan:

Y el eterno envió a Nathan a David.²⁸⁷

Tal vez cuando nombra a Nathan se refiera al profeta de los tiempos de David o sea un guiño literario. Solal le enuncia a Nathan diez Trucos, leyes casi, de la seducción. Unos mandamientos para conquistar a la amada, pero no solo sino para que a ella le dure ese amor como el primer día. En ese concepto de la duración del amor es en lo que difiere según Cohen la mujer judía de la no judía. Es decir la mujer objetualizada es quien hace que sean diferentes las relaciones de pareja al desencadenar un tipo u otro de seducción. En el relato el hombre es hombre variable según a quien se enfrente. Las figuras bíblicas son un ejemplo de las relaciones que se establecen. Pero las mujeres judías son las que aman de otra manera. De la manera bíblica, un amor sin teatro:

Dès le premier jour du mariage, les Juives de stricte observance se rasiaient le crâne et mettaient perruque. J'aime. Plus de beauté, Dieu merci. Par contre, la plus belle vedette de cinéma, justement parce qu'elle se croit irrésistible et prend des poses de grande charmeuse ...et je ne veux plus d'elle...Mais une Juive à perruque ne perd jamais son prestige...²⁸⁸

²⁸⁶ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 574, 1998.

²⁸⁷ Biblia en español, Tomo 2, Tel Aviv- Israel: Editorial Sinaí, II Samuel XII P.517, 1991.

²⁸⁸ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 407, 1998.

Y en:

Ta femme, tu l'appelleras frère et sœur, dit le Talmud. (Il s'aperçut qu'il venait d'inventer cette citation et enchaîna en douce).²⁸⁹

Esa idea de la mujer judía que no basa su amor en el juego amoroso, en la belleza, es constante en su obra. Mujer según las normas del Talmud, mujer oriental de Cefalonia:

Évoquait ses décentes grand-mères aux cheveux chastement couverts d'une résille de jais, car les cheveux sont une nudité, disait le Talmud, louangeait la vertueuse incompétence sexuelle des juives de Céphalonie pour qui le bel homme était toujours un obèse imposant. Et toutes fidèles à leur seigneur mari!²⁹⁰

El amor bíblico nació en su madre al poco tiempo de casarse, como dice el autor, amor tan diferente a sus pasiones occidentales. Pasiones provocadas por esa mujer occidental que ama superficialmente, que hay que saber amar, y esa es su venganza. Cohen conoce el juego, sabe dominar las riendas de la pasión y ellas le aman porque él sabe mantener esa pasión; pero se burla a su vez, cansa amar así cuando en realidad siente nostalgia del amor con mayúsculas, del amor de su madre:

Amour de ma mère, à nul autre pareil. ²⁹¹

Así que, podemos concluir que hay una relación entre Cohen y el texto bíblico. Encontramos referencias a personajes bíblicos por un lado y por otro le asemeja a la Biblia su manera de expresar su discurso que trata de acercarse a la verdad. Cohen hace un pacto de verdad con sus libros próximos a la biografía y en su gran novela *Belle du Seigneur* mediante una estructura de collage, nos acercamos a la verdad de los personajes. Es también una construcción de varias piezas sueltas, como la Biblia, aunque en otro sentido:

²⁸⁹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P 408, 1998.

²⁹⁰ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 1050, 1998.

²⁹¹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P.105, 1989.

El Antiguo Testamento es en su composición incomparablemente menos unitario que los poemas homéricos; es, más obviamente que estos, una reunión de piezas sueltas; no obstante, todas estas piezas están dentro de una conexión histórico-universal, de una interpretación de la historia universal.²⁹²

No hay como elementos literario en le *Livre de ma Mère* ni en *Belle du Seigneur* referencias al paisaje, el paisaje existe como fondo secundario pero no pasa nunca al primer plano de la narración. El relato se detiene en el transcurrir del pensamiento de los personajes, pero no se detiene el narrador en ellos. Es más, para el narrador de *Belle du Seigneur*, esa es la clave de la diferencia cultural entre el pueblo judío y el alemán, el alemán considerado como el vértice más opuesto al judío, desde allí, además interpreta el enfrentamiento. Es decir, son dos culturas enfrentadas. La judía basada en el Talmud, es la cultura de la antinaturalidad, de la separación del hombre de la naturaleza, es decir el judío basa su existencia precisamente en la separación del hombre del animal, y sus leyes pretenden regular esa separación, incluso el acto de la comida o del amor adquiere una dimensión diferente al puro acto animal, reguladas por las leyes. Mientras que, según Cohen, los otros se inspiran precisamente en ella, desde allí se forma el hombre en perfecta armonía con la naturaleza, según sus leyes, incluso el dominio del más fuerte:

Vous aimerez mon peuple, vous aimerez Israël qui vous a donné Dieu, qui vous a donné le plus grand livre qui vous a donné le Prophète qui était amour en vérité quoi d'étonnant que les Allemands peuple de nature aient toujours détesté Israël peuple d'antinature...il s'agit avant tout de ressembler à une bête et il est sans doute exquis ...retourner à des notions animales que les loups mêmes comprennent qui ne se mangent pas entre eux...²⁹³

De cualquier forma el paisaje no forma parte del mundo descrito por Cohen. Esta característica la comparten muchos otros escritores, por ejemplo, en este sentido tampoco forma parte del de Stendhal que anotaba en los márgenes “añadir

²⁹² Erich Auerbach, *Mimesis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, P. 22, 2006.

²⁹³ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, PP.1003-1004, 1998.

descripciones”, pero en Cohen tiene un sentido distinto, el mismo autor lo señala cuando cita:

Anathème à celui que s’arrête pour regarder un bel arbre, disait le Talmud...²⁹⁴

La obra de Cohen por lo tanto parece que mantiene una relación profunda con la Biblia, libro básico del mundo judío, esta influencia se da en varios aspectos fundamentales:

- Relación con Dios bíblico, Dios de Abraham, Isaac y Jacob como interlocutor presente en su obra.
- Referencia a personajes bíblicos y relación con la historia de David.
- Percepción del mundo en base a dualidad: Mirada judía- Mirada Alemana como ejemplo del mundo occidental. Dualidad amor – mujer judía- Amor – mujer –occidental.

La obra de Cohen es además una obra relacionada con el exilio, un personaje que se exilia, que además viene del exilio. El exilio se convierte en el judaísmo un lugar metafísico, parte esencial de la identidad judía.

Sobre la base de las tradiciones bíblicas del pueblo de Israel, la religión judía propiamente dicha se fragua en la Gran crisis que supuso el exilio de Babilonia (587-538 a.c) Fue entonces cuando se efectuó de forma sistemática la compilación literaria de las antiguas tradiciones hebreas y se emprendió la tarea de edificar un nuevo templo.(El segundo Templo).²⁹⁵

Es decir: por un lado en la misma idea del judaísmo desde el exilio de Egipto al de Babilonia es una historia de exilios, por otro lado se puede decir que aparece la escritura del texto como sustitución del territorio.

Esta relación con la pérdida de la Patria con la escritura la señala a su vez Pedro Medina en su artículo *El exilio como identidad*.

²⁹⁴ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 837, 1998.

²⁹⁵ Luis Vegas Montaner, Conferencia durante el curso de verano de Segovia, Julio 2010, La comunidad de Qumran: un exilio buscado.

A diferencia de otros hebreos asimilados, aquellos que habitaron Centroeuropa ligaron su destino al de a “Patria alemana” y no lograron concebir su identidad alejada de ella. De alguna manera, sobrevivieron aquellos que reencontraron y aceptaron positivamente como una herencia lejana, aunque no del todo extraviada, la propia hebraicidad. Despertaron así personalidades como Kart Löwith, Hannah Arendt o la poetisa Lasker-Shüler, descubriendo al final del sueño que Alemania ya no era su patria y que lo único que cabía ya era la posibilidad de ser “ciudadanos del mundo”, pertenecientes a todas las patrias y quizás por ello a ninguna.²⁹⁶

Y más adelante añade:

Junto a una continua crítica, las alternativas parecen reducirse entonces a la asimilación o al sionismo, olvido y adquisición de otros valores, por un lado, o renuncia a la esencia de este pueblo encarnada en el exilio como identidad, por otro, Adorno encontró como la vía de salida en su *Mínima moralía* aquella postura que se resume en el siguiente lema: para quien no tiene patria, el escribir se coinvierte en un lugar donde vivir.²⁹⁷

Exilio y escritura como territorio, elementos que vemos también en Cohen, seña de identidad, pasaporte para refugiados: el libro.

²⁹⁶ Pedro Medina, *El exilio como identidad*. Microfisuras, nº 15 (“Exilios”), PP. 118-125, 2001.

²⁹⁷ Pedro Medina, *El exilio como identidad* en Microfisuras nº 15 (“Exilios”), PP. 118-125, 2001.

6. 4. Judío secreto.

La Biblia determina uno de los rasgos de la Mentalidad judía. Hay además como señalamos al principio rasgos y características determinadas por el flujo de relación con el mundo no judío que determina: por un lado el papel que desempeñan los otros en la vida y en la obra judía y, por otro, la percepción que se tiene de uno mismo frente a los otros. En el caso de Cohen, atendiendo a las influencias de su relación con los otros, me gustaría señalar las características y la relación con la Mentalidad Marrana, si es que se puede llamar así, que vemos en su manera de vivir por dentro una realidad judía y por fuera otra adaptada, esto le liga a la historia española especialmente donde se han sobrevivido multitud de familias que guardaban en secreto el vínculo con lo judío. Esta manera de vivir mantiene además características comunes con las posturas judías actuales:

Un opúsculo de título desarmante: Pour en finir avec l'antisémitisme. Tan preocupado por los judíos como por Francia el célebre cronista decidió gritar un día: ¡Cuidado!...exhortaba a la asimilación. Reclamaba de los judíos franceses lo que durante siglo y medio estos se exigieron a sí mismos: orden, fidelidad y discreción, (sé un judío por dentro, y un hombre por fuera). Esta máxima atribuida a Moses Mendelsohn fue hasta la fecha muy reciente el credo de todas las comunidades judías de la Europa liberal, su credo y su principal regla de vida: Dios es cosa tuya, una cosa privada... Pero fuera debes de ser como los demás...²⁹⁸

Este rasgo del judío oculto se expresa en Solal. Hay también un aspecto fundamental en la obra Coheniana, que es su percepción del antisemitismo y como profundiza mediante la corriente de conciencia de personajes secundarios en la mentalidad del antisemita.

²⁹⁸ Alain Finkielkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P.66, 1982.

Como hemos visto en el S.XIX surge una manera de ser judío desvinculada a la tradición y unida al sentimiento de pertenencia y vínculo cultural. Esta manera de ser no es nueva en la historia, de alguna manera se venía gestando con anterioridad, impulsada por los judíos marranos:

La posición de Spinoza era justificable. Contra el peso de la tradición, él pedía someter la tradición misma al examen del juicio individual y la razón, y rehusaba aceptar cualquier verdad- o cualquier mandamiento moral o práctico- incompatible con su conciencia subjetiva... En este sentido, la ruptura de Spinoza tanto con el judaísmo como con el cristianismo fue un preámbulo de la era moderna.²⁹⁹

Spinoza no era un judío marrano, es decir criptojudío, judío oculto, secreto, pero creció rodeado de judíos vueltos al judaísmo. Inicio este tema del pensamiento marrano con Spinoza, porque parece el inicio del conflicto del judío moderno, que nos permite entender mejor a Solal. En la obra de Cohen sobre todo en *Solal y Belle du Seigneur* se nombra en varias ocasiones a este pensador. Spinoza aparece nombrado en dos contextos principales: primero, la utilización que hacen de él algunos personajes porque quieren quedar bien socialmente pareciendo cultos; y por otro Solal le nombra como referencia de personaje judío. Me he detenido en Spinoza por cierta frase de Solal:

-Cette Léa est bête? Le sang qui est en elle est intelligent. Et n'est-tu pas intelligent pour deux? La Chrétienne à qui tu penses est moins intelligente, en vérité, que Nehounia ben Haccana ou que Baruch Spinoza, que ce dernier soit maudit d'ailleurs bien qu'il soit Solal par l'ascendance maternelle. Donc elle est bête, énonça-t-il avec mépris. Tais-toi. Léa est laide? Belle affaire! Est-ce une statue ou un cheval que tu épouses?³⁰⁰

Por un lado, la creación de los Solal como grupo familiar parece, que es una ficción acerca de la familia Cohen, una familia orgullosa de su nombre, le da gran valor

²⁹⁹ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya-Mario Muchnik, P. 31, 1994.

³⁰⁰ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard. P. 222, 1998.

simbólico. Esta frase dicha por Maimón, convierte a Spinoza en un Solal. ¿Cohen tal vez? Juego del autor, lo que hasta el momento no he podido encontrar en las fuentes consultadas es el apellido materno de Spinoza. El padre se casa primero con Raquel, hija de Abraham D'Espinoza y a la muerte de esta se casa con Débora, madre del filósofo. Solal es un apellido de origen sefardí. Así que emparentado al menos en la ficción con Spinoza le da a la obra una nueva lectura posible. Es importante señalar la referencia a esa cultura desarrollada en España a partir del S. XV para enriquecer la lectura de su obra. Durante medio milenio, España había sido un centro fundamental de la vida judía; pero varios hechos, como los sucesos que provocaron las matanzas de 1391, iniciaron una serie de persecuciones que acabaron, un siglo después, con la vida judía en la Península, al menos con la vivida hasta el momento.

El grupo de cristianos nuevos, surge como un fenómeno peculiar, muchos de ellos judaizaban para huir después, incluso generaciones después, a lugares más libres. Esto provocó una nueva influencia en el pensamiento judío. Durante unos años (1412-1414) se obligó a rabinos y personalidades influyentes a discutir con un renegado con la intención de obligar a los judíos al bautismo. Fueron estas presiones las que provocan el surgimiento de un grupo de judíos bautizados. Sucede entonces que lo que se discute no es ya solo el derecho a vivir de acuerdo con lo que se decida libremente, sino que de lo que se trata es de defender la verdad; de una verdad absoluta; de verdades que hoy solo se enuncian en términos científicos y demostrables. Por eso, esas discusiones adquirirían un carácter fundamental. Lo peculiar de estos judíos a pesar de las diferencias individuales, es que ambas religiones se unen. Aunque en algún momento se decida ser una cosa u otra, se es las dos, en mayor o en menor grado, al mismo tiempo. Lo que sí sucede es que la vida judía en el entorno cristiano necesariamente debía darse en los subterráneos y no solo del pensamiento sino también en los sótanos reales, físicos. Se vivía con una doble verdad:

Primero, la falta de libros, instrucción, hizo que el contenido ortodoxo del judaísmo clandestino se volviera con los años cada vez más magro. Segundo, el peligro mortal de la Inquisición restringía la práctica de las pocas leyes presentes en la memoria. Esta situación se resolvía en compromisos: cumplimiento de una parte de la Ley y olvido de otra; abandono de costumbres capitales a favor de las

fáciles de observar. Tercero, y acaso fundamental, el contexto de recepción del judaísmo residual de los marranos se había ido adulterando con categorías y símbolos cristianos... El judaísmo, esencia oculta del grupo, existía en un mundo dominado por la actitud y los símbolos del cristianismo.³⁰¹

Los judíos ocultaron sus costumbres y esto a su vez, se tradujo en una característica en el doble uso del lenguaje. Así destaca esta característica Yovel en Spinoza: " *capacidad para el equívoco y el doble lenguaje*"³⁰². Esta dualidad de los marranos no nació en el siglo XVII, Yovel encuentra paralelismos en la situación mental de Spinoza con otro escritor, un joven converso español que escribe: *La tragicomedia de Calisto y Melibea o Celestina* como se la conoce mayoritariamente por el nombre de la protagonista:

En 1499, el alma desesperada y evanescente de la España judaica se vertía en la inmortal Celestina, obra del judío converso Fernando de Rojas³⁰³

Así que se destaca en la creación conversa un doble sentido del lenguaje difícil de demostrar sin la confirmación del autor y, por otro, los textos escritos por judíos o marranos, que vuelven al judaísmo, con intención de defender la creencia judía. Estos textos provocados por las controversias, se dirigen en general, a un interlocutor al que se trata de convencer de la verdad del judaísmo. Quisiera señalar, que es posible la relación de Cohen con estas dos características, tanto de la mentalidad marrana, como de la judía influida y obligada por el mundo cristiano. Esta relación se ve mejor, sobre todo, al personaje de Solal, pero no solo al de *Belle du Seigneur* sino también al Solal de *Solal*. Además en esta última novela destacan, sobre todo, dos partes importantes: La primera que estudiaré más adelante en la que destaca una relación transtextual con Stendhal y la segunda en la que se percibe la intención de recrear mediante la ficción literaria esa doble verdad percibida por el judío Solal. Tenemos elementos que parecen simbólicos como el caballo. Desde el final de *Solal* en la que vemos a Solal sobre un caballo en

³⁰¹ Yirmihahu Yorvel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya-Mario Muchnik, P. 38, 1994.

³⁰² Yirmihahu Yorvel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya-Mario Muchnik, P. 46, 1994.

³⁰³ Americo Castro, *España en su Historia cristianos moros y judíos*, Barcelona, Editorial Crítica, P. 23, 1983.

Belle du Seigneur que se inicia con el caballo. El caballo en distintas culturas es símbolo del Sol en otras de la muerte, el caballo como símbolo guerrero, como el recuerdo del cruzado aparece para al menos evocarnos una bruma de imágenes. Y además destaca la construcción literaria del conflicto de la dualidad. En *Solal*, Solal, aún después de hacer la señal de la cruz delante de su padre, rabino de Cefalonia, mantiene una actitud triste y silenciosa con Aude su esposa cristiana. Ella extrañada, descubre el secreto de su nueva casa:

Elle descendit une cinquantaine de degrés, suivit un couloir sombre aune fond duquel un cierge allumé suscitait des ombres changeantes. Elle entrebâilla une porte cloutée et aperçut une salle aux voûtes étoilées que soutenaient de larges piliers. Au fond, les sept branches d'un chandelier brillaient devant un rideau de velours, brodé de lettres carrées et de triangles (...) Un peuple avait déployé ses tentes.³⁰⁴

Un mundo judío bajo un palacete francés. Un subterráneo poblado de judíos. Una imagen como de ensueño, sobre todo después de una primera parte pausada, de una realidad concreta y *estructurada*:

Christianisme, judaïsme, Europe, Allemagne, Moyen Age, Renaissance: si l'épisode de Saint- Germain tient une place si l'imaginaire spirituel de Cohen, dans une trame dont l'évident symbolisme ne se résout jamais dans l'univocité d'une allégorie. Ce qui donne ici cohésion à l'ensemble de ces questionnements n'est pas un discours idéologique, mais un mythe littéraire qui rend tous leurs droits aux ambiguïtés dont se nourrit la fiction: le motif du château permet en effet de tisser le lien entre les dimensions romanesque, psychologique et théologique de l'épisode...³⁰⁵

³⁰⁴ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard. P. 297-298, 1998.

³⁰⁵ Philippe Zard, "Dans ma demere d'Europe", *la cave de Saint-Germain et l'identité spiritual*

d'Europe, Cahiers Albert Cohen N°4, P. 80, 1994

De repente el relato se vuelve rápido, lleno de imágenes increíbles, se vuelve sobretodo, exagerado. Solal le explica a su esposa el porqué de esa ciudad oculta. De ese mundo escondido:

- Je suis allé me jeter aux genoux de mon seigneur père et cet homme miséricordieux m'a pardonné. Il m'a donné l'ordre de faire une demeure secrète dans ma demeure d'Europe. J'ai obéi.- Il est sage et il comprend que j'ai ma vie occidentale à continuer.- J'ai fait venir des Solal, ceux de Céphalonie et ceux d'ailleurs. Une ville biblique grouille sous la demeure de Son Excellence. (...) Ils vivent dans les caves...³⁰⁶

Dice Europa y no una ciudad en concreto, así Europa sugiere más un territorio mental que un territorio físico. El lenguaje no solo sugiere. La historia se manifiesta, se construye una realidad ficticia similar a la que sucede en el pensamiento del personaje. Esa parte del relato es una metáfora de la realidad interna de Solal. Este párrafo directamente se refiere al mundo judío subterráneo y oculto que convive con su vida occidental. En este sentido Solal participa de la ocultación de lo judío. El mundo occidental ya no se dice cristiano, se llama occidental, universal, abierto y tolerante, aun así es necesario mantener la apariencia de un ser como los otros, sin diferencias externas. Este primer Solal que después se convierte al cristianismo, es casi un judío marrano, prefiero decir un cripto-judío:

Solal, incapable de vivre simultanément son appartenance à l'Occident et ses attaches juives, choisit ainsi, littéralement, de déplacer le problème; en assignant un lieu clos (le souterrain) et une temporalité définie (la nuit) au judaïsme, il croit d'abord laisser ouvert la possibilité d'une vie pleinement accomplie dans ses deux dimensions...Non seulement il maintient le dualisme mais il l'exacerbe, ou plus exactement il ne fait que révéler l'insondable profondeur.³⁰⁷

Esta escena simbólica evoca la discriminación sufrida por los judíos medievales y la manera en que muchos de ellos resuelven su conflicto.

³⁰⁶ Albert Cohen, *Solal*, París, Éditions Gallimard. PP. 232-233, 1998.

³⁰⁷ Philippe Zard, Cahier Albert Cohen N°4, P. 86, 1994.

En España durante el periodo franquista algunas de las familias de origen judío continuaron su ocultación, incluso algunas familias recién llegadas.

6.5. Del amor en la celestina.

Encontrar relaciones entre *Belle du Seigneur* y la *Celestina* resulta atrayente aunque no deja de ser un estudio de lo probable, porque el autor no hace referencias directas. Sí se nombra algún vez a la *Celestina*, pero brevemente señalaré varios aspectos en común porque esta relación me permite acercarme mejor a la idea del amor en Cohen. La obra de la *Celestina* gira en torno al amor, a la pasión amorosa. Una pasión construida a través de un juego de máscaras. Hay en particular una frase que expresa ese amor-pasión. Me refiero a la respuesta de Calixto a la pregunta de Sempronio de si es cristiano, responde que él es Melibeo, que en Melibea creó³⁰⁸. Encontramos el amor como religión:

Calixto no es cristiano sino Melibeo: su amor terreno ocupa el lugar del salvador. Esto no es un chiste brillante. La idea está presente en el subtítulo de la obra, y en afirmaciones de Calixto como la de que Celestina mediará entre él y su “salvación”. (Incidentalmente una prueba más de que Celestina simboliza la iglesia, “la vieja puta”)³⁰⁹

Para Solal el amor es el desorden en el que gira su vida. Se lanza al vacío por el amor. Como en la *Celestina* hay abandono de lo propio, como si la mujer amada fuera también el símbolo del mundo de los otros, de Occidente:

Todos pasan, todos rompen, pungidos y esgarrochados como ligeros toros. Sin freno saltan por las barreras. Mandaste al hombre por la mujer dejar el padre y la madre; ahora no solo aquello, más a Ti y a tu ley desampanan...³¹⁰

³⁰⁸ Fernando de Rojas, *La celestina*, Editorial Espasa y Calpe, P. 22, 1979.

³⁰⁹ Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya-Mario Muchnik P. 132, 1994.

³¹⁰ Fernando de Rojas, *La celestina*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, P.22, 1979.

Pero Solal es un sabio. Tanto el narrador como Solal, conocen los trucos de la pasión, son expertos en dominarla, en hacer que la mujer amada caiga en la locura de amor. Trucos que se enuncian como decálogo religioso. Solal no ama como Calisto; para él el deseo amoroso consiste en conseguir ser amado como Melibea, que la amada proclame “Solariana soy”. Solal experto sacerdote de la pasión sabe que nunca es igual que esa primera vez, que esos días primeros que luego se empeña en revivir, esa es su desdicha, que se pierde ese instante en el que todo es hermoso:

En cette nuit, leur première nuit, dans le petit salon qu'elle avait voulu lui montrer, debout devant la fenêtre ouverte sur le jardin, ils respiraient la nuit diamantée d'étoiles...Il la regardait et il savait, et s'en voulait de savoir...et il savait que dès leur entrée dans ce salon elle avait confusément voulu un rachat. Rachat la contemplation du ciel, le toujours...Rachat, le choral, pour purifier cet amour surgi. ³¹¹

Solal es a la vez amante y aquel quien mediante trucos de Celestina y del tramposo criado de Calixto consigue adueñarse del amor de la amada:

Y no lo juzgues por eso por flaco, que el amor impervio (Si camino) todas las cosas vence. Y sabe, si no sabe, que dos conclusiones son verdaderas. La primera que es forzoso amar a la mujer y la mujer al hombre. La segunda, que el que verdaderamente ama es necesario que se turbe con la dulzura del soberano deleite...³¹²

Amor que en ambos casos es excesivo:

El amor arde con llama fría; más bien es pasión, casi obsesiva y enloquecedora. Todo lleva la marca de la pasión, la seducción, la conquista. Calixto lo padece como una enfermedad... A los dos los lleva al exceso, sin un instante de gracia o

³¹¹ Albert Cohen. *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, PP 453-454, 1998.

³¹² Fernando de Rojas, *La celestina*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, P. 34, 1979.

de regocijo. El acto sexual es más una conquista gratificante que una experiencia que una experiencia de placer gozoso.³¹³

También el amor de Solal es una enfermedad y salvo en los primeros momentos cuanto más llega a concretarse el amor, más sufren por él. Los dos amores tienen un final trágico. Acaba con la muerte de los amantes. Solal y Ariane mueren porque su amor se muere, mientras que Melibea se mata porque accidentalmente pierde al amado. En los dos textos los personajes bíblicos aparecen como referencias históricas. Pero mientras que Rojas:

Ni profeta judío ni creyente cristiano, Rojas retorna al mundo pagano sin alcanzarlo, y sobre todo por la negación. Pleberio no nombra a Dios, nadie menciona a Jesús ni hay en la obra un personaje auténticamente cristiano, con lo que la defensa del cristianismo corre a cargo de un bribón cínico como Sempronio. La visión del mundo que presenta Rojas niega las religiones históricas y, con ellas, toda transcendencia.³¹⁴

En Cohen no hay ocultación. Sí hay un profundo diálogo con el Dios judío. Cohen expresa, da forma a esa manera peculiar de ver y sentir. La imagen de Jesús es la de un hombre judío, la criada en su lenguaje menciona al Jesús judío, hay personajes cristianos, profundamente cristianos y sobre todo un pastor protestante que redime a su grupo de la hipocresía y señala que las creencias no determinan la bondad o maldad. No hay secreto, aunque las palabras van más allá de su significado. Hay, también, un lúcido análisis de la hipocresía pero no sólo religiosa sino la del mundo de este Siglo, un mundo capaz de grandes crueldades:

La Vierge allemande, la Vierge de Nuremberg! Annonça –t-elle avec grandiloquence. Elle est creuse, mon cher! Ils nous enfermaient dedans et les longs couteaux de la porte entraient dans le juif!³¹⁵

³¹³ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, El marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya- Mario Muchnik. P.136, 1994.

³¹⁴ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, El marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya- Mario Muchnik. P.136, 1994.

³¹⁵ Philippe Zard, *Dans ma demeure d'Europe*, Cahier Albert Cohen n.4, P. 104, 1994.

Qué representa esa Virgen de Núremberg sino el destino de un cristianismo enteramente des judaizado para estar totalmente germanizado.³¹⁶

En *Belle du Seigneur* hay un análisis de las mentalidades, una preocupación por mostrar aquello que ve que hace reír con tristeza, que duele. El mundo se presenta como una dualidad: realidad judía y la realidad de los no judíos, su obra gira en torno a cómo vivir a partir de allí, y cómo se construye el hombre a partir de allí. También hay un interés obsesivo por mostrarnos la hipocresía y lo vacío del mundo del Funcionariado de las Naciones Unidas que se limita a rellenar informes. Lo hace con un sentido cómico. Vemos como una historia de amor es mucho más, es todo un universo, una crítica social a partir de la obsesión de sus personajes. A modo de Stendhal, pero también a partir de unas imágenes de un lenguaje con intención de sugerir además otras imágenes. Así como lo veía su íntimo amigo el escritor Pagnol: “*Solal es un Julián Sorel mucho más loco*”. Yo no diría loco, Solal es en apariencia un Sorel, tal vez más expresivo, más exagerado, porque no es sólo Sorel, Sorel es su lado occidental, con todo lo que ha aprendido del amor y de sus juegos. Pero Solal es además un judío nacido con una memoria de enormes raíces, que le unen a la Biblia, a los Spinozas, un judío nuevo y antiguo que está naciendo y que descubre horrorizado que no basta con la conversión, que no hay conversión posible, porque finalmente, los judíos convertidos o no, son llevados por la gran Europa a los campos de exterminio.

Pero el horror de ese primer Solal tiene nombre de Edad Media, de galeras. Es el otro Solal el que ya sabe. En *Belle du Seigneur* si bien la historia transcurre antes de la Segunda Guerra Mundial, el narrador tiene un conocimiento proléptico de la historia, como su lector ya sabe; entonces, por eso, el sótano en Berlín ya no nos remite a los sótanos españoles, sino que nos evocan un tiempo más cercano y próximo: el horror de esos sótanos y la crueldad de los *campos*. Como argumento vuelve y da vueltas sobre la idea de un Jesús judío como “nosotros” un judío que celebra también el Pesah. Lo hace para que ellos vean lo absurdo de su odio. Porque tal vez también en la Edad Media o en la alemania nazi, podríamos encontrar a Jesús escondido en las profundidades de un sótano. Les habla a los cristianos convertidos en una mujer y les devuelve la idea de su

³¹⁶ Philippe Zard, *Dans ma demeure d'Europe*, Cahier Albert Cohen n.4, P. 104, 1994.

Dios judío. La idea de Jesús judío, esa necesidad de recordar su origen judío, también la expresa Jules Isaac:

Jésus, le Jésus de Evangiles, fils unique et incarnation de Dieu pour les chrétiens, fut ...un juif, un simple artisan juif.³¹⁷

En definitiva, las sugerencias del lenguaje de Cohen nos llevan a pensar en un sentido profundo de las palabras que dicen más de lo que parecen decir y puede encontrarse relaciones con otros textos. No se podría hablar de una sola obra, es de la literatura de la que se nutre Cohen desde Cervantes a Stendhal, y cada símbolo e imagen tiene un sentido, es una pequeña pieza fundamental en un puzle infinito:

As-tu lu l'histoire nommée Quichotte?" Demande Saltiel à son neveu, de passage a Céphalonie. L'oncle, cependant, ne s'appesantit pas sur l'allusion...L'intrusion inopinée de l'œuvre de Cervantès dans celle de Cohen n'est pas pour autant fortuite...La notation la plus brève se charge, après coup, d'un sens secret jamais explicité par l'écrivain.³¹⁸

Como Orobio, profesor que ejerció en Salamanca y Sevilla, nacido en Braganza en 1618, y que padeció la cárcel acusado de judaísmo, que escribía:

Más vos sabéis muy bien que no es verdad que las gentes tengan a Israel por bárbaro, supersticioso, abominable ciego y engañado en el Divino culto. Pues lo mismo dezian los Caldeos, Persas, Griegos y Romanos, en el tiempo q vos confesais q Israel era la Yglesia de Dios...Y entiende Israel q ahora padece injustam...por que tambien los Israelitas y justos son electos...³¹⁹

Cohen parece expresar opiniones similares a las eruditas controversias de Orobio, es un ejemplo de cómo el enfrentamiento con los otros, provoca una escritura determinada

³¹⁷ Jules Isaac, *Jesus e Israel*, Fasquelle, 2ª proposición. P. 157, 1948.

³¹⁸ Philippe Zard, Cahier Albert Cohen N°2, *De Cervantes a Cohen*, P. 46, 1992.

³¹⁹ Isaac Orobio de castro, *La observancia de la divina Ley de Mosseh*, Barcelona, Editorial Riopiedra, PP. 30-31, 1992.

por reflexiones que llevan a la defensa del judaísmo. En este sentido, Cohen mediante la escritura, busca la comunicación con el otro. Como él dice, escribe siempre para una mujer, para que su mujer cristiana (así comienza su primera obra), aprenda a amar a su pueblo. La escritura es el medio para establecer el diálogo, la manera para hacerse querer como judío. En Cohen es una mujer su interlocutor cristiano. A ella le escribe y para ella alaba a su pueblo. La mujer así se convierte en Cohen en el símbolo de los cristianos. Es a ella a quien le cuenta y es para ella por quien escribe. Como antes hicieran otros para establecer el diálogo, diálogo que en Cohen adopta forma de denuncia:

En vérité, je vous le dis, par pitié et fraternité de pitié et humble bonté de pitié, ne pas haïr importe plus que l'illusoire amour du prochain, imaginaire amour, mensonge à soi-même, amour dilué, esthétique amour tout d'apparat, léger amour à tous donné, et c'est-à-dire à personne, amour indifférent, angélique cantique, théâtrale déclaration, amour de soi et quête d'une présomptueuse sainteté, vanité et poursuite du vent, dangereux amour mainteneur d'injustice, d'injustice par ce trompeur, amour fardée et justifiée, ô affreuse coexistence de l'amour du prochain et de l'injustice, stérile amour qui au long de deux mille années n'a empêché ni les guerres et leurs tueries, ni les bûchers de l'Inquisition, ni les pogromes, ni l'énorme assassinat allemand ô affreuse coexistence de l'amour du prochain et de la haine.³²⁰

Este mensaje de Cohen no pretende convencer de la fe judía. El judío ya sabe que no es cuestión de creencia:

À propos de religion moi je dis qu'il faudrait qu'il y ait une seule, au fond les religions c'est tout pour la même cause, et à bien réfléchir le plus pratique ça serait la religion des Juifs parce que là il y a qu'un bon Dieu, un point c'est tout, et pas d'embrouilles de ci et de ça, sauf que c'est quand même des juifs...³²¹

³²⁰ Albert Cohen, *Ô vous, frères humains*, París, Éditions Gallimard, P. 212, 2003.

³²¹ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 558, 1998.

Cohen pretende que le quieran, pero el amor que se pide deja algo fuera, ante lo que es imposible, no pide amor, sino justicia. Que le amen sus mujeres como hombre y justicia para el judío, para todos los judíos. Este es su ideario. Su obsesión. Surge de la boca de Solal, del narrador de *Belle du Seigneur*, del hijo de *Le livre de ma mère* y se oye en toda su obra de una u otra manera con una voz u otra:

Que de souhaits de mort aux juifs dans ces villes de l'amour du prochain³²²

Un diálogo ininterrumpido con forma de monólogo, en ocasiones corriente de conciencia, como un flujo de emociones verdaderas. Finalmente la idea del doble sentido, de la construcción de una obra con muchas lecturas posibles es frecuente en el estudio Coheniano, Cohen se vincula así a un nuevo marranismo. Una existencia en muchos casos relacionada con el judío moderno. Pero que tiene que ver con su vínculo con España, una España medieval la de los judíos sefarditas que lleva al descubrimiento del vínculo cervantino, pero no sólo también con la obra del mundo francés de Stendhal y de Proust. Denise Goitein-Galpérin compara por ejemplo el pasaje de Saint-Germain que señalamos anteriormente con uno de Sodoma y Gomorra:

La coïncidence avec Proust est loin d'être un hasard. Ce dont Charlus accuse les Juifs, Solal les revendique comme un mérite digne de louange. La Commanderie, dont la salle des gardes est encore ornée des anciennes armures des chevaliers, a perdu sa destination. Elle n'attend que la création d'un microcosme juif pour recouvrir un sens et une vérité,...pour qu'une cité juive vivante restitue à la vieille demeure une existence réelle, dont la signification hautement symbolique s'abrite dans le secret lumineux de la nuit. Cet univers juif recrée dans les caves médiévales constitue, à la foi un défi et un appel à la chrétienté...³²³

Así vemos la riqueza del texto, con referencias históricas que van desde el pasado hasta la modernidad, como un todo del tiempo expresado en un momento. En el instante del

³²² Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 948, 1998.

³²³ Denise Goitein- Galperin, *Visage de Mon peuple Essai sur Albert Cohen*, París, Éditions Nizet. PP. 66-67, 1982.

pensamiento de un hombre surge no su infancia sino la de la humanidad. Preocupación Spinoziana por la multitud con intención educadora.³²⁴ Grito a sus hermanos humanos desde la inmediatez de un todo histórico y presente. Como un continuo expresivo que nos pasea la humanidad desde su ser “babuino” hasta su acercamiento con la divinidad, como un devenir histórico presente en la conciencia de un momento. Esta actualización de la historia es según Reyes Mate una característica de la visión judía del tiempo:

Están en juego, en efecto, dos visiones antagónicas del tiempo. Por un lado la judía para la que el pasado es determinante. Y ese pasado es actualizable. Más aún, el presente histórico vive de la esperanza que provoca ese pasado. Vivir es recordar.³²⁵

6.6. Julián Sorel-Solal.

De Henry Beyle, Stendhal, señala Valery:

Ese temperamento que le lleva a generar un perpetuo guión le hacía a su vez considerar lo humano como una comedia, sumamente sensible a la hipocresía, era capaz de oler a cien leguas la simulación y el disimulo en el ámbito social. Su fe en la mentira universal era firme y casi constitucional. Este artista del desdoblamiento se dedica a pintar sin descanso tipos de deliciosa sencillez... personas aún puras, valerosas, jóvenes y nuevas, sorprendidas en el momento en que entran en el mundo, y en un principio se mueven ingenuamente en medio de una compleja falsa.³²⁶

Por este escritor sentía Cohen gran admiración:

Albert Cohen aimait à citer Stendhal parmi ses maîtres et on peut à coup sûr le situer au nombre des auteurs qu’il fréquentait assidûment.³²⁷

³²⁴ Fernando de Rojas, *La celestina*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, P. 146, 1979.

³²⁵ Reyes Mate. *Memoria de Occidente*. Barcelona, Editorial Anthropos, P. 107, 1997.

³²⁶ Paul Valery, *Estudios literarios*, Madrid, Editorial Visor, P. 148, 1995.

³²⁷ Alain Schaffner, *La théorie de l’amour dans les romans d’Albert Cohen*. Cahier Albert Cohen N°5, P. 83, 1995.

Lo señaló en varias ocasiones, en entrevistas y en emisiones radiofónicas recogidas en su cronología de Gallimard. Cohen señala que de sus estudios secundarios retiene algunas lecturas de algunos autores como Stendhal. Su hija recuerda en una reciente conversación telefónica, que sostuvimos para el desarrollo de este trabajo, previo a mi visita, él era muy orgulloso para reconocer las influencias literarias. Pero a través de la lectura de su obra, basándome estrictamente en las referencias de autor o de personajes podemos encontrar repeticiones y similitudes que hacen pensar en algo más que algo casual. Así estos nombres se unen además a la temática de la dualidad judaísmo-cristianismo, Occidente-Oriente, que se simboliza en la manera de vivir y de amar de sus personajes. Los conflictos del autor encuentran un lugar en la ficción literaria, como Stendhal que influye indirectamente en su obra. Además Stendhal se ha convertido:

En uno de los semidioses de nuestras Letras, un maestro de esta literatura abstracta y ardiente, más seca y más ligera que cualquier otra, característica de Francia. Para él no cuentan más que los actos y las ideas, desprecia el decoro, se burla de la armonía y de equilibrio formal...No acabaría nunca con Stendhal. No se me ocurre mayor alabanza.³²⁸

Oriente aparece como un ser exagerado, mientras que Occidente es un juego de simulaciones de dobleces. En el amor occidental también existen estos juegos teatrales. Esa percepción del mundo occidental como comedia en continuo enfrentamiento con la concepción oriental-judía. El judaísmo como lo vive Solal, es el de los judíos sefardíes y orientales. Mientras que la cultura occidental surge desde la mirada Stendhaliana, sobre todo, aunque encontramos otra referencia, es la similitud entre la vida amorosa de Solal con la de Sorel la que permite esta interpretación. El autor busca así una manera literaria de expresar aquello que él ve. Como Beyle, Cohen tiene un lugar de observador privilegiado. Y es como él, capaz de despiezar el engranaje social para denunciar también la hipocresía. En cuanto al carácter de ambos escritores parece que existen ciertas características comunes. De las dobleces se declara Stendhal incapaz.

³²⁸ Paul Valery, *Estudios literarios*, Madrid, Editorial Visor, P, 157, 1995.

Stendhal en la vida de *Enrique Brulard* declara su carácter español. También Cohen, de otra manera se llama español, Sefardí, de Sefarad. Cohen no habla de su trabajo literario porque no se habla del acto amoroso, mientras que Stendhal dice que nunca ha hablado de literatura, porque no habla de lo que le apasiona. Así les une la literatura a su vez como pasión. Sus distintas ocupaciones le permiten un lugar para observar su sociedad. Pero mientras que Stendhal todo parece correcto, preciso, en Cohen es exagerado. Sorel actúa y actúa según las leyes del sentimiento. Que a su vez, como si de un tratado psicológico se tratara las descubrimos en el desarrollo del personaje. En cambio Solal ya conoce esas leyes, no se mueve inconscientemente movido por ese mecanismo sino, que lo hace dominando el propio mecanismo. Solal conoce a Sorel. El Solal de la primera novela comienza a vivir y al principio es más sosegado. No tiene más conflicto que el de la pasión en sí. Como Sorel siente primero una pasión por una dama mayor que él, aunque joven aún, y después de ser amado por ella, por diversos acontecimientos deben separarse y siente después una nueva pasión. Esta vez, como Sorel, por una joven, hija del hombre para quien trabajan. En las novelas de Stendhal parece que siempre podemos encontrar un origen basado en hechos reales en algunos casos, en la de Cohen la ficción parece hablar del propio autor. Sus personajes piensan y sienten como sabemos que siente el autor en las obras en las que hay un pacto de verdad. El amor es en todo caso el elemento que permite utilizar la novela como espejo. Los personajes se expresan para sorprendernos con la capacidad de denunciar, consiguen que sin decirlo, veamos como ellos ven. Solal es un Sorel, pero mucho más complejo, porque bajo ese mundo de aceite se mueven corrientes tormentosas, una búsqueda del ser, de encontrar un lugar. Mientras el conflicto de Sorel tiene que ver con las clases sociales, Solal además tiene otro conflicto: Los antisemitas le perdonan todo al judío, mientras no se empeñe en demostrar que es judío. Esto en situación de normalidad. Así el conflicto de Solal es su doble ser.

En un libro, *Del amor*, Stendhal expone su teoría acerca del sentimiento amoroso:

Me esfuerzo en comprender esta pasión cuyas fases sinceras son siempre bellas. Hay cuatro amores diferentes: 1ª El amor pasión... 2ª El amor placer... 3ª El amor físico... El amor vanidad...³²⁹

³²⁹ Stendhal, *Del amor*, Madrid, Obras completas tomo I Editorial Aguilar, P. 900, 2003.

Stendhal no habla del amor materno, mientras que para Cohen es la forma más pura de amor. Stendhal perdió a su madre de niño, así que no es extraño que no conociera esa manera de amor que para el mundo coheniano es el fundamental:

Amour de ma mère, à nul autre pareil³³⁰.

Un amor que para Cohen tiene los elementos más puros del amor, con elementos de la pasión amorosa. Pero Stendhal observa y analiza cómo nace el amor:

He aquí lo que pasa en el alma: 1. La admiración. 2. El admirador se dice que placer darle y recibir besos. 3° La esperanza... 4°Ha nacido el amor... 5°Comienza la primera cristalización... Un hombre apasionado ve en la mujer amada todas las perfecciones; sin embargo, la atención puede estar distraída aún, pues el alma se sacia de todo lo uniforme, incluso de la felicidad perfecta. 6°Nace la duda.7° Segunda cristalización....Se empieza a dudar de la cristalización misma.³³¹

Así tanto en Cohen como en Stendhal, hay voluntad de sistematizar el hecho amoroso como un fenómeno que cumple determinadas fases en un tiempo determinado:

Les classifications que l'on trouve dans le romans de Cohen relèvent, elles, beaucoup moins de la description d'une évolution psychologique (qui est l'objet même de la fiction) que d'une théorie de la séduction, qui emprunte son vocabulaire à celui de la guerre. On se situe ici, plus nettement encore que chez Stendhal, dans la droite ligne de l'Art d'aimer d'Ovide, recueil de techniques pour plaire et pour faire durer l'amour.³³²

³³⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 103, 1989.

³³¹ Stendhal, *Del Amor*, Madrid, Obras completas tomo I Editorial Aguilar, P. 900, 2003.

³³² Alain Schaffner, *La théorie de l'amour dans les romans d'Albert Cohen, un héritage stendhalien?*, Cahiers Albert Cohen.N° 5. P. 86, 1995.

Hay otro escritor judío actual que en su libro *Monógamo* habla de Stendhal y del fenómeno amoroso en los mismos términos que Cohen, Arnon Grunberg, quien además de reflexionar acerca del disfraz del amante, de la figura del Don Juan, dice:

Quien no siembre temor, no encontrará deseo y no cosechará amor: Y precisamente ahí me había equivocado yo: me había echado a los pies de muchas mujeres, pero dado que yo iba en serio, esa genuflexión era totalmente inocente. El que va en serio, el que no deja espacio para el juego y la mascarada, comete el error que todos cometemos, pero que no debemos repetir demasiadas veces.³³³

Hay relación con la obra de Stendhal sobre todo por su deseo de sistematizar la relación amorosa.

Le désis de soumettre l'expérience amoureuse à un modèle théorique constitue le point commun le plus manifeste entre le petit livre de Stendhal et les romans d'Albert Cohen³³⁴

En Cohen la teoría de Stendhal sobre la seducción se expresa principalmente en dos escenas: una de ellas en los *Valeureux* y la otra, una verdadera lección en *Belle du Seigneur*. Las maniobras de Solal que enuncia en el capítulo XXXV de *Belle du Seigneur* como parte de un rito casi religioso van desde: Advertir a la amada que va a ser seducida, hacer prueba de vulnerabilidad, a, por último, proceder a la declaración. Mientras que Stendhal analiza, Cohen juega. Para ambos es importante el tiempo. La aventura amorosa necesita construirse mediante un periodo necesario de tiempo para que sea firme. Para conseguir la cristalización:

Les autres mettent des semaines et des mois pour arriver à aimer, et à aimer peu, et il leur faut des entretiens et des goûts communs et des cristallisations...³³⁵

³³³ Arnon Grunberg, *Monógamo*, colección andanzas, Barcelona, Tusquets ediciones, P. 52. 2009

³³⁴ Alain Schaffner, *La théorie de l'amour dans les romans d'Albert Cohen, un héritage stendhalien?*, Cahiers Albert Cohen, N° 5. P. 84, 1995.

³³⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 48, 1998.

Pero Solal no necesita de ese proceso. Él se enamora de Ariane al verla, en cuestión de un parpadeo. Pero si necesita de las cristalizaciones porque cree que la mujer occidental solo puede amar de esa manera. Utiliza su técnica para seguir siendo amado. Por amor convierte el amor en un engaño.

La lucidez intelectual les hace a estos dos autores en distintos tiempos saber mirar y darse cuenta. Su construcción literaria es precisamente su testimonio. Su última carcajada sobre las menudencias humanas. El personaje de Deume preocupado por ocupar un buen asiento en la oficina y utilizar el baño de los elegidos, expresa, cómicamente, esa mirada.

Casi todo lo que oía le sonaba a mentira. Interpretaba a la gente como se puede leer en un libro abierto, o se figura que la interpretaba.³³⁶

La presencia de Stendhal en la obra de Cohen no es, creo, fruto de la casualidad ni de la influencia literaria, corresponde a una necesidad. Cohen construye un personaje cuyo conflicto es su doble verdad. Porque sabe que no se puede dejar de ser judío y porque la sociedad se pone un disfraz laico cuando en realidad se construye con unas verdades olvidando las otras. Solal no es un francés del todo, no puede, aunque quiera, porque debajo de su pensamiento subyace la judeidad. Sobre todo la comunidad de pertenencia con su pueblo que sufre. Pero necesita encontrar el lugar de su otra mentalidad. La elección de Sorel como personaje corresponde a esa intención de simbolizar su lado casi francés. Él es a la vez Solal y Sorel. Un judío y un francés. Y no parece posible ser las dos cosas. Esa es su angustia permanente, su conflicto interno junto a su deseo de amor a una cristiana que simboliza a la vez el mundo de los otros deseable y atractivo que permite ser uno más del grupo, para dejar de ser el eterno otro:

Desde la guerra los judíos han tenido que dividirse en dos categorías: los asimilados y los demás; en un lado los que quieren fundirse con la masa; frente a ellos los que reivindican orgullosamente su pertenencia,...³³⁷

³³⁶ Paul Valéry, *Estudios literarios*, Madrid, Editorial Visor, P. 149, 1995.

³³⁷ Alain Finkielkraut. *El judío imaginario*, Editorial Anagrama. P. 6, 1982.

En conclusión Solal elige ser aparentemente un asimilado, un Sorel por fuera mientras que por dentro no puede dejar de ser quien es. Ser un judío como lo ven los otros sería en realidad disfrazarse, porque un judío no es necesariamente un viejo con barba, se puede ser como lo es Solal, un hombre, un humano que mantiene su unidad de conciencia con su pueblo y a la vez con el resto de la humanidad. Este personaje dialoga entonces con un yo desdoblado que se acerca a Sorel por su tiempo a la vez que se liga a otro pasado.

6.7. De la madre.

Si como parece Solal representa la vivencia de una doble visión del mundo, aquél de la cultura francesa "Universal" y por eso atractiva y la cultura restrictiva, judía y familiar, su interior, su cultura familiar está simbolizada en la madre, para Cohen la madre es de alguna manera el pueblo, el origen, el pasado, la memoria:

Esta situación de separación es bastante corriente: llega a ser típico de los adolescentes sentirse dividido entre los valores familiares y la visión del mundo de sus compañeros" No existe frontera, todo es amor y al mismo tiempo todo es judeidad.³³⁸

La madre como representación de lo judío la encontramos en muchos otros, en incluso en el pasado como en Uriel D'Acosta, para quien la madre representa al judaísmo mientras que el padre el mundo cristiano y la autoridad.³³⁹ El rol fundamental de la mujer judía tradicionalmente es el hogar y la maternidad. La madre es además quien hace al hijo judío es decir es judío aquel de madre judía según *la halahá* la ley. Pero ¿Tiene la madre judía características que la diferencien de las demás?

Al carecer de contenido preciso, su judeidad no tiene frontera estable. No existe línea de división, en una familia judía, entre la esfera de los principios y el

³³⁸ Alain Finkielkraut. *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 112, 1982.

³³⁹ Uriel da Costa, *Espejo de una vida humana*. Madrid, Edición de Gabriel Albiac. Editorial Hiperion, P. 66. 1987.

terreno sentimental. Todo es amor y al mismo tiempo todo es judeidad. De esta confusión nacen a diario preciosísimas neurosis. A ella debemos este personaje sorprendente: la madre judía... La Madre judía no es más posesiva, abusiva o apasionada que las demás... Lo que la convierte en un caso especial, no es la naturaleza del vínculo que la encadena a su progenitura, sino el candor de esa la relación... La madre tradicional selecciona despiadadamente sus emociones y sacrifica las más desmesuradas a la santa imagen que tienen de sí misma... He aquí que vuestra madre es muda... La madre judía carece de esas precauciones... pertenece más al género locuaz... madre expansiva y exagerada... Pero esta madre espontánea, esta madre expansiva y exagerada, dispone de un recurso que no tienen las demás mujeres... Esta arma absoluta es el desplazamiento. A costa de una íntima modificación la madre judía tiene, en efecto, el poder de dejar hablar a su deseo... **el quédate con nosotros** se convierte en **sé fiel a tus orígenes.** ³⁴⁰

Aunque sí exagerada, en su amor Judith Ferro no parece excesivamente locuaz pero sí oímos el “quédate con nosotros”. Para Freud el hijo crece en función de la madre, pero también del padre. La figura de la madre aparece como fuente primera del amor y en consecuencia como origen del conflicto con el padre. En Cohen encontramos ese conflicto con la figura paterna, el padre le aparta de su madre, pero vemos como de lo que hay nostalgia no es del amor sentido por el hijo. No es el hijo quien ama profundamente a la madre sino la madre quien ama de esa manera al hijo. La madre se presenta como la imagen cinematográfica de Woody Allen, en historias de Nueva York. Una madre imaginaria que desaparece primero por arte de magia para aparecer después gigantesca. Un rostro omnipresente, irreal, que todo lo ve. Como un cielo. Para Philip Roth esa madre:

Estaba tan profundamente incrustada en mi conciencia que parece como si durante mi primer año de escuela yo hubiera creído que cada una de mis maestras era mi madre disfrazada. Tan pronto como sonaba la última campanada, yo corría hacia casa, preguntándome mientras tanto, si podría llegar

³⁴⁰ Alain Fienkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 113, 1982.

a nuestro apartamento antes de que ella hubiera podido transformarse en ella misma.³⁴¹

Es además la madre quien da contenido a las experiencias, quien de nuevo se une a la judeidad para llenarla del sentido:

Cuando yo era pequeño, me volví una vez de la ventana desde la que estaba contemplando una tormenta de nieve y pregunté esperanzadamente: “Mamá, ¿creemos en el invierno?”. ¿Comprende lo que estoy diciendo?...Ni siquiera podía imaginar beber un vaso de leche con mi bocadillo de salchicha sin inferir una grave ofensa a Dios todo poderoso.³⁴²

El “creemos” está cargado de sentido, expresa la realidad vivida por el niño judío en un mundo no judío. Lo exterior que parece tan verdadero como el mismo invierno se niega. La verdad de los otros no es la nuestra así que surge esa duda ante la ventana mientras nieva. Y es la madre la encargada de decir al niño el “nosotros...”. El nosotros se transforma en ocasiones en un “por mí”:

Va tout de même un peu à la synagogue, supplia-t-elle gentiment, fais –le pour moi.³⁴³

Una madre potente, todo lo puede para sus hijos:

Era mi madre, quien podía realizar cualquier cosa, quien, ella misma, tenía que admitir que podía suceder que fuera hasta demasiado buena. Y ¿podía un niño de mi inteligencia y de mi capacidad de observación dudar de que así era, en efecto? sabía cocer jalea, por ejemplo, con rodajas de melocotón colgando en ellas, simplemente suspendidas allí en desafío a la ley de la gravedad. Sabía preparar un pastel que sabía a plátano. Llorando, sufriendo, ella rallaba por sí misma los rábanos picantes, antes de comprar los pistachos que vendían en una

³⁴¹ Philip Roth, *El Lamento de Portnoy*, Madrid, Editorial Alfaguara Bolsillo, P. 15, 1997.

³⁴² Philip Roth, *El Lamento de Portnoy*. Madrid, Editorial Alfaguara Bolsillo, P. 47, 1997.

³⁴³ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard. P. 24, 1989.

botella de la tienda.... ¡Qué energía ¡ ¡Qué perfección! Revisaba mis sumas en busca de errores, mis calcetines en busca de agujeros, mis uñas, mi cuello, cada repliegue y recoveco en busca de suciedad. ³⁴⁴

En el caso de Canetti el escritor sefardí y premio Nobel, la madre cumple un doble rol. Esa madre, interesante como personaje, fue educada en un ambiente tradicionalista:

Mi madre inquebrantablemente fiel a su familia (nunca hubiera dejado de hacer esa visita oriental a su padre), se sentía también algo culpable... Me alzaba para que también yo pudiera oler las rosas y recogía para mí un poco de fruta, si estaba madura, de lo que no debía enterarse el abuelo porque era Shabat... ³⁴⁵

La madre de Elias canetti deja la judeidad a cargo del abuelo. Ella experimenta un enorme amor a la cultura europea, en especial a la alemana, el alemán es el idioma secreto de la pareja Canetti. Cuando muere el padre de Elías, la madre le enseña con autoridad el idioma alemán como algo precioso. En ese sentido es la madre de Canetti quien sería la que comienza con cierta ruptura y, por lo tanto, sin el sentimiento de traición hacia la madre continua el hijo:

Además la clase en la que se incluía mi madre era de origen hispano... Su inteligencia era penetrante, su conocimiento de la naturaleza humana provenía de las grandes obras de la literatura universal por un lado de su propia experiencia por otro. .. Mucho más tarde yo comprendí que en el ámbito de las relaciones humanas yo soy exactamente como ella... He investigado y analizado el poder tan despiadadamente como mi madre los procesos en los que se metía mi familia. Existen pocas cosas negativas que yo no haya dicho del hombre y de la humanidad. Y a pesar de todo me siento tan orgulloso de ambos que sólo odio realmente una cosa: su enemigo, la muerte... ³⁴⁶

Si bien no es el tema la presencia de la madre en la obra de autores judíos es interesante para relacionar a estos autores en relación con la madre. En principio parece que la

³⁴⁴ Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, Madrid, Editorial Alfaguara bolsillo, PP. 22-23, 1997.

³⁴⁵ Elias Canetti, *La lengua absuelta*, Barcelona, Editorial Muchnik, P. 31, 1980.

³⁴⁶ Elias Canetti, *La lengua Absuelta*, Barcelona, Editorial Muchnik, P. 15, 1980 .

presencia y el papel de la madre tiene un carácter diferente a la madre no judía porque el rol socializador de la familia exige un esfuerzo mayor. Pero hay autores que, como Montaigne, hijo de Antoniette de Louppes de Villeneuve, antes López de Villanueva:

No dedica ni una sola palabra en sus obras ni escritos a esta madre de sangre judía, con quien convive en la misma casa durante más de medio siglo.³⁴⁷

En Proust la memoria de lo judío tiene que ver más con una imagen fugaz, unida a una sensación temporal. Por ejemplo el sábado que en su familia tiene un carácter específico, no se une a lo judío, sin embargo es un día especial para su familia. Así ese tiempo judío no viene dado por la madre sino por una vivencia familiar desprovista de su contenido:

Me imaginaba amigo de ellas por anticipado diciéndoles: “Pero, ¿tal día no estuvisteis? -¡Ah! Sí, porque era sábado; los sábados no venimos nunca, porque...” Aunque fuese algo tan simple como saber que, los tristes sábados, era inútil molestarse...³⁴⁸

El autor nos da la idea de recurrencia, se detiene en los sábados. Expresa el carácter específico del sábado:

Una costumbre en segundo grado... y ello tanto más cuando la simetría regular del sábado, contrariamente a la del domingo, es específica y original, propia de la familia del protagonista y casi incomprensible para los demás.³⁴⁹

La familia ante la mesa cuando alguien llegaba en tono irónico decían “Pero, ¡si es sábado!”. Esta especificidad del sábado lo es en la medida que la familia participa así de una vivencia judía, aún desprovista de su contenido más profundamente religioso, y mantenida en cuanto dimensión temporal.

³⁴⁷ Stefan Zweig, *El Legado de Europa*, Barcelona, Editorial juventud, P. 22, 1998.

³⁴⁸ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen. P. 184, 1972.

³⁴⁹ Gérard Genette, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen, P. 184, 1972.

Desde la ausencia absoluta de la madre, olvido extraño en algunos casos, hasta la conciencia de Canetti, Roth o Cohen para quienes para hablar de sí mismos necesitan hablar también de ellas, sus madres. En cualquier caso la presencia de la madre judía se entiende por el rol de la madre que debe mostrar el mundo de lo propio mientras que el niño descubre a fuera una cultura sugerente y diferente:

Quedó confiada a la familia la tarea de perpetuar el sentimiento de judeidad.³⁵⁰

La otra madre generalmente no debe enseñar nada diferente a lo que su sociedad enseña al niño. Esta madre educadora se hace aún más necesaria cuando más se integra la familia en la sociedad y pierde su función en cuando es la familia quien tiene el deseo de asimilación:

No comas frituras francesas con Melvin Weiner a la salida de la escuela... –Ni hamburguesas -dice él... -Hamburguesas- dice ella amargamente, como podría decir Hitler.³⁵¹

Solal y en gran medida el autor ficticio de *Le livre de ma mère* tiene muchos de los rasgos observados por Finkielkraut:

En nuestros días se es judío más que nada por la madre... Tienen, de adultos, la vulnerabilidad y la mirada del niño que ha sido demasiado querido... Señal de identidad: Mamá.”

Hace una asombrosa descripción y curiosamente encaja nuestro personaje perfectamente en ella:

Asustados en la vida, martirizados en sueños, les encanta engañarse de época y confundir el mundo enguantado en que se mueven con el cataclismo que ha sufrido sus padres. Entre los judíos constituyen una categoría extraña pero extendida, y que todavía no ha recibido nombre. No son religiosos, al menos en

³⁵⁰ Alain Finkielkraut, *El Judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 115, 1982.

³⁵¹ Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, Madrid, Editorial Alfaguara, P. 45, 1997.

su mayoría; aunque dicen amar la cultura judía, solo poseen de ella unas pobres reliquias; no han hecho en la mirada del otro el aprendizaje de su judeidad. Ni la definición etnia, ni la definición confesional, ni el esquema sartriano acaban de convenirles... propongo denominar a esos habitantes de lo irreal, más numerosos de lo que se cree judíos imaginarios... Creo que el artista necesita pues desde su irrealidad crear un mundo real, propio que le justifique y le exprese de forma que desde ese ser imaginario su yo irreal se convierta en real³⁵².

³⁵² Alain Finkielkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama. P. 22, 1982.

Capítulo 7.
Pacto de judeidad. Literatura e identidad.

Sobre la relación entre determinadas características de la mentalidad judía y la obra literaria no hay textos ni trabajos amplios. La manera de aproximación elegida en este caso ha sido la de lecturas de estudios transversales generales de diversos autores judíos sobre autores que vienen reseñadas en la bibliografía general. También el encuentro con autores judíos me han permitido aproximarme al tema. Abraham Bengio, agregado Cultural de Lyon, quien es además un estudioso de Cohen y tuvo la oportunidad de encontrarse con el escritor en varias ocasiones es uno de los que más ha reflexionado sobre esta cuestión.

Para comenzar cualquier debate acerca de lo judío, de la obra de un judío, se suele comenzar por indagar en la cuestión de: ¿quién es judío? a pesar de que no existe una norma estricta de judeidad, ante la ley rabínica es judío quien es de madre judía. Pero hay autores que aun siendo ellos directamente judíos según esta norma, deciden convertirse o ignorarlo, asimilándose a su entorno. A pesar de eso creo que a estos autores hay que tenerlos en cuenta porque su obra viene directamente influenciada por el mundo que abandonan. Pero para entender una obra como creada por un autor judío, Bengio propone un término utilizado por Lejeune: **El pacto**. Es decir es necesario en primer lugar un *pacto de judeidad*, para interpretar la obra a partir de allí. Es necesario que el autor en algún momento de su vida o en algún lugar de su obra haya hecho constar ese origen o pertenencia. En el caso de Cohen está claro, y también en el de Canetti y Roth, citados anteriormente. En Cohen existe un pacto de judeidad que permite analizar su obra desde ese aspecto.

Siguiendo la idea de Bengio y añadiendo el análisis comparativo en lo que se encuentra en autores que han establecido el pacto de judeidad, en la obra literaria de ciertos autores judíos independientemente de su origen tiene en común ciertos rasgos fundamentales que descubrimos en su obra:

- La Herida: Llamaré así al momento de conciencia del antisemitismo, a la primera conciencia del judío como un aspecto diferenciador de los demás que es percibido según los grados como algo distorsionador.
- Nostalgia de la comunicación: A partir del momento que se descubre el antisemitismo, surge la necesidad del volver a ese paraíso del ser como los otros. A la comunicación desde la igualdad.

En Albert Cohen, como en muchos judíos hay un momento del descubrimiento, la revelación de ser otro. Puede o no producirse mediante una herida, pero si la hay esta estará siempre abierta, ampliándose cada vez que un niño grita al otro de manera desdeñosa, cuando caiga sobre uno la carga de un estereotipo.

En *Ô vous, frères humains* Cohen nos detalla minuciosamente ese momento. El día de su décimo cumpleaños, el dieciséis del mes de agosto a las tres y cinco del medio día. En su memoria guarda el autor incluso la hora porque en ese preciso momento comenzó a escribir su obra. Comencé esta Memoria con una de las frases que expresan esa ruptura porque en Cohen es fundamental. Una obsesión. Recuerda al “Camelot”, su rostro, sus gestos, la mirada de los otros, nadie dice nada, nunca dicen nada; recuerda su dolor y su soledad. Después, mucho después, recuerda y sufre de nuevo por la vergüenza del acento de su madre. Sigue siendo ese niño, injustamente tratado que a la vez de alguna manera odia lo que los otros odian. Se odia un poco a sí mismo.

Finkelkraut, se presenta como un personaje o inventa un personaje. Describe con realismo el patio de un colegio, dice que la humillación es el patio de escuela. Y recuerda el caso de Albert Cohen y la humillación de los diez años. Finkelkraut dice que así el judío se enfrenta en la escuela al odio. Cuando han agotado todas las injurias, uno de ellos exclama "Revienta cochino judío":

(Aquí señala el autor que es un término racista y vulgar para designar a un judío, el traductor dice que en español no hay palabra similar tal vez por la expulsión pero no recuerda que aún en muchos diccionarios españoles se recoge la acepción peyorativa de judío como igual a usurero o términos como judiada que implican la utilización de la palabra judío en un sentido peyorativo)...

Heredaba un sufrimiento que no sufría; Disfrutaba del personaje del perseguido sin tener que soportar la opresión... El judaísmo intervenía a mi favor como redención de lo cotidiano.³⁵³

³⁵³ Alain Finkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 14, 1982.

Con el tiempo, superada la herida trasciende a otro nivel y hace al niño en portavoz de lo humano:

He aquí la novela en la que transcurrió la mayor parte de mi vida... No necesitaba ninguna toma de conciencia o ningún encuentro con la realidad: .. Una solidaridad instintiva e incondicional me unía a todos los condenados de la tierra... ¿Quién hubiera sido capaz de resistir a un halago tan sutilmente persuasivo? Entre lo que yo creía ser y la existencia que llevaba en realidad, existía un foso que era colmado por la fascinación de la prosa Surtirían... Antes del relato de mis orígenes, yo no era más que un individuo; después un personaje increíble... Mi narcisismo se alimentaba sin moverse del sitio, y mi novela familiar siempre se desplegó en el seno de mi propia familia.³⁵⁴

El patio de la escuela puede transformarse en un pupitre señalado con la esvástica o en el grito de tu mejor amigo persiguiéndote por todo el colegio llamándote “Judío” y al decirlo así gritando se convierte en una acusación, en un insulto:

Nos marchamos de Jersey City por causa del antisemitismo. Poco antes de la guerra, los nazis solían celebrar sus reuniones en una cervecería situada a sólo unas manzanas de distancia de nuestra casa. Cuando pasábamos en coche por allí los domingos, mi padre los maldecía, en voz lo bastante alta para que yo lo oyese pero no para que lo oyesen ellos. Luego una noche fue pintada una esvástica tallada en el pupitre de uno de los niños judíos de la clase de Hannah. Y la misma Hannah fue perseguida una tarde desde la escuela hasta su casa por una pandilla de chicos, que se supuso eran alborotadores antisemitas. Mis padres estaban fuera de sí. Pero cuando tío Hymie supo lo ocurrido, se echó a reír: “¿Eso te sorprende? Vives rodeado de goyim...el único lugar para que viva un judío es entre judíos...”³⁵⁵

Una vez abierta la herida hay distintas reacciones, respuestas distintas, que van desde el renegar, disfrazarse del otro o de uno mismo, a la solución escritura, el: “se lo diré” de

³⁵⁴ Alain Finkielkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, PP. 16-17-19, 1982.

³⁵⁵ Philip Roth, *El lamento de Portnoy*, Madrid, Editorial Alfaguara bolsillo, PP. 66- 67, 1997.

la postura de Cohen del subir a lo alto de una montaña muy alta para que sepan “lo que me han hecho”, creyendo inocentemente que si lo saben sucede algo, pero no pasa nada. Lo que permanece son unas obras construidas como grito en lo alto de una montaña. Como el grito de Moisés es también el de Cohen.

Después de la herida el deseo de comunicar, de encontrar un interlocutor para establecer el contacto primero. En Cohen descubrimos el deseo de encontrar al hombre. Al humano. En Mizrahi su reflexión le lleva a un diálogo triangular:

Así pues, toda determinación es negación: si planteo a tal hombre como judío, el no-judío, forzosamente no se haya en esa categoría... me aparto... Se trata de afirmar, y se podrá encontrar una palabra en común; Somos tres, es verdad, pero después de todo, ¿no es ésa la realidad misma? El no-judío, el judío, fuera de discusión y el judío interrogador están dados al comienzo de esta reflexión, y hay que partir de allí, en efecto.³⁵⁶

En el escritor judío además de las influencias culturales del país, influyen por una lado la cultura judía que recibe, tradicional o no, en mayor o menor grado sentida y vivida; y por otro, la percepción del escritor de su ser judío frente al resto. Es decir un tejido de muchos hilos de relaciones entre parejas, amigos y familiares que tiene que ver con su condición. Ese conjunto de influencias dan al autor una percepción específica de lo real, lo real como un juego de voces diferentes que pueden verse siempre desde el otro lado del espejo, es como si de vez en cuando tuvieran que voltear el espejo que se pasea por el camino, el espejo del que hablaba Stendhal, para reflejar también al autor, el mundo, la tierra y el cielo. Aunque aún no tengo datos suficientes sospecho que esa mirada influye también a la realidad ficticia de la novela. En Cohen hay un primer nivel de la realidad. Hay rasgos descriptivos de la realidad. Pocas descripciones, pero de gran expresividad en el lenguaje. Sí hay un realismo psicológico, con métodos aparentemente realistas vuelve la mirada a una realidad interna. Para ello se sirve de monólogos. En *Carnets 78* su último escrito hay una realidad interna de la conciencia. Esa última palabra escrita vuelve la voz hacia el Tú y es al él a quien finalmente implora. Decía

³⁵⁶ Robert Mizrahi, *La Condición reflexiva del hombre judío*, Ediciones Siglo XX. Buenos Aires, Argentina. PP. 17-18, 1990.

Borges que la Biblia es como un inmenso espejo donde cada uno puede encontrarse. Para Stendhal es la novela, el espejo, que se pasea por el camino reflejando la realidad. Tal vez esa es la clave entre las dos maneras de enfrentarse al texto escrito y de expresarse. La obra de Cohen está un poco entre los dos, es a la vez un inmenso reflejo donde cada uno puede descubrirse, y son a la vez, las imágenes encontradas en el camino de un autor capaz de expresar un universo en cada palabra.

7.1. Contexto del otro.

Del ser otro a la atención del otro. Pensamiento judío a partir de la ilustración.

El judaísmo no es un asunto religioso que afecte meramente a los judíos. Es una cuestión europea que tiene que ver con toda nuestra cultura, con la filosofía y también con la política y con la historia.³⁵⁷

Este capítulo está relacionado con mi participación en el Círculo de reflexión formado por Reyes Mate en el consejo de Investigaciones científicas acerca del pensamiento después de la Shoah. Tanto el profesor Reyes Mate como su equipo y los participantes analizan el pensamiento después de la Shoah desde diferentes ámbitos. Esta reflexión es fruto de las lecturas y reflexiones de este equipo, por lo que no se me puede atribuir las conclusiones si no que son el resultado de una reflexión del equipo dirigido por el filósofo Reyes Mate.

Yo creo que el pensamiento judío constituye una especie de diálogo: un diálogo con el mundo exterior y un diálogo del judío consigo mismo.³⁵⁸

Esta cita del filósofo Israelí Shalom Rosenberg, indica desde donde se puede interpretar la judeidad de Cohen y la interpretación del diálogo que establece.

³⁵⁷ Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalem. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal ediciones. P. 5. 1999.

³⁵⁸ Shalom Rosenberg, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedras ediciones, P. 11, 1996.

Si bien Cohen no es un filósofo, es sorprendente como su obra se enmarca dentro de un peculiar contexto de pensamiento donde su ficción mantiene una relación íntima con varios pensadores, siguiendo los planteamientos teóricos de Harold Bloom, se trataría de influencias literarias.

Esta relación no es necesariamente el fruto de la lectura o el conocimiento de estas obras, sino la participación en un desencuentro y la necesidad de una nueva búsqueda determinada por el mundo en el que el judío está inserto. Cada uno a su modo, ciertos judíos europeos emprenden en Europa una nueva vía de conocimiento. Junto con ellos, Cohen reflexiona sobre la judeidad y su relación con los otros. Mientras que los pensadores buscan la formulación de un *Nuevo pensamiento*, Cohen lo hace con la literatura y desde la ficción.

Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamín, Gershom Sholem elaboran cada uno por su lado una nueva visión de la historia. En el centro de este pensamiento destaca la actualización del tiempo histórico. La idea de un tiempo presente está en el centro de la visión histórica de los tres pensadores. La concepción de una historia en progreso se cuestiona desde esta visión histórica, produce una crítica de la civilización europea y una búsqueda de nuevos sistemas de valores. A estos pensadores señalados por Stephane Mosès, hay que añadir a dos pensadores que continúan desde este pensamiento añadiendo la vía del otro, centrándose especialmente en el otro como núcleo fundamental de su pensamiento, Herman Cohen, Lévinas Y Martin Buber.

En la obra de Albert Cohen el tiempo presente se vive en relación a un tiempo actualizado, el narrador de *Belle du Seigneur* actualiza el exilio sefardí junto al exilio personal de Solal dentro del mismo instante narrativo. El sufrimiento es el mismo y la concepción de un yo que salió de Egipto forma el núcleo de su tiempo.

La pretendida universalidad occidental no sólo excluye teóricamente sino que margina existencialmente³⁵⁹

³⁵⁹ Reyes mate, *Memoria de Occidente, actualidad de pensadores judíos contemporáneos*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 88, 1997.

Ese convencimiento es el impulsor de una nueva vía para pensar Occidente. Mendelssohn en el S.XVIII inicia un ámbito de reflexión y marca ciertos aspectos de la relación de lo judío con la cultura occidental en especial con la filosofía alemana.

Mendelssohn personifica un difícil equilibrio entre el ideal de asimilación de la primera generación ilustrada y el judío que no renuncia al “contenido Eterno” del judaísmo.³⁶⁰

En este sentido el personaje de Solal tiene ese aspecto de mantenerse en ese difícil equilibrio que le lleva a una especie de exilio. Hermann Cohen (1848-1918) que nace en una ciudad pequeña en Coswig donde su padre era Hazan, cantor de sinagoga, uno de los representantes principales de la escuela de Marburgo fue quien a partir de su obra *La Religión de la Razón* extraída de las Fuentes del judaísmo (1919), inicia una manera nueva de traer el judaísmo a Occidente, en una obra de publicación póstuma, en la que tiene como punto de partida filosófica el judaísmo. Y sobre todo supone una ruptura de la razón ilustrada.

Franz Rosenzweig a risqué une image au contenu fortement évocateur pour caractériser la signification de ce moment dans l'existence de Hermann Cohen : celle d'une « grande Teshuvah »³⁶¹

La idea de **Teshuváh** marca en hebreo la idea de retorno, retorno y restauración de la vía judía de vivir, en este sentido es la idea según Bouretz que representa para una generación Hermann Cohen cuestiona el comportamiento de sus padres cara a la sociedad alemana. Esa idea de la **Teshuváh**, la idea del retorno tiene además de un sentido de arrepentimiento y una relación con el perdón muy interesante, que indica una especial relación con el tiempo, se da una idea del tiempo no lineal sino que en cada instante se contiene el futuro. Ese retorno supone volver al mismo lugar que se ha estado y ante la misma situación responder de forma adecuada. En la Biblia se dan

³⁶⁰ Reyes mate, *Memoria de Occidente, actualidad de pensadores judíos contemporáneos*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 99, 1997.

³⁶¹ Pierre Bouretz, *Témoins du futur Philosophie et messianisme*, París, Éditions Essais Gallimard, P. 31, 2003.

historias que se repiten con otros protagonistas pero que finalmente se resuelven de una forma adecuada (la historia de Abraham y Sara y la de El libro de Esther tienen relación temática y en ellas se usan incluso las mismas palabras). También Solal tiene un primer amor y una historia previa, un primer libro y es en el segundo donde la historia se concreta y acaba.

Pero más que la idea del tiempo, quiero incidir en la idea del otro. Reyes Mate en una reciente entrevista personal en la que me aclaró algunos temas sobre estos autores me respondió a la pregunta de cuándo aparece la idea del otro en la filosofía occidental. El cree que aparece con Hermann Cohen, probablemente: “Y uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un *Él* y se transforma en un *Tú*.”³⁶²

La idea del otro no es extraño que aparezca en un pensador judío que es además asimilado a la cultura occidental, y hay dos razones principales, una es la idea que responde a la pregunta de: ¿No ha sido el judío de forma particular el otro de Occidente? Favorecido por la peculiar condición judía, Europa se ha formado frente a la judeidad desde su exclusión o inserción. Los judíos han mantenido una identidad, dentro de una sociedad cuyos poderes tienen una identidad diferente. A lo largo de la historia la tolerancia hacia los judíos mantuvo un complejo equilibrio. Para entender nuestra situación actual es importante comprender la historia y el cómo se entiende la Tolerancia en nuestra sociedad. Por otro lado la construcción de la identidad judía que le convierte en un otro. Se le dice que es quien salió de Egipto y se le pide que no olvide que fue extranjero en Egipto. Es decir que fue y es otro.

A finales del SXVIII, la Ilustración, un movimiento de pensadores y políticos que convierten a todos los hombres en ciudadanos, la situación judía sufre un importante cambio. Se deshacen las estructuras medievales y la sociedad adquiere una nueva organización. Se recurre a la razón y a la capacidad humana para pensar el mundo. A los judíos se les invita a participar de esta emancipación, se les ofrece un mundo que se dice universal a condición que lo sean ellos también. Lo paradójico era que participar de lo universal la condición era que tenían que dejar de ser judíos. El hombre encuentra la luz y es necesario seguir esa vía. Occidente busca una sociedad tolerante y la forma es la no identidad, así se soluciona el problema. Pero esta dinámica confunde igualdad

³⁶² Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Pensamiento crítico. Pensamiento utópico, Editorial Anthropos. P. 13. 2004.

de derecho con renuncia a la singularidad. Y desgraciadamente es en esta exigencia de homogeneidad es donde se constituye el totalitarismo. De aquí surgen movimientos fundamentales, para entender nuestro mundo. Muchos judíos renunciaron a su identidad y cultura pero el proyecto fracasa. Se descubre a grandes rasgos que la Europa que se plantea es un desarrollo de una de sus identidades. Y se deja otras abandonadas como la judía. Posteriormente el resultado termina o comienza siendo Auschwitz. Auschwitz es la prueba del fracaso. Por otro lado como una respuesta a la identidad nacional surge el movimiento sionista. Hoy la filosofía actual vuelve a pensadores como Walter Benjamín, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Franz Kafka, Gershom Sholem, muchos de ellos, como Kafka capaces de avisar y profetizar la ley del absurdo y el desastre.

“La Europa moderna contiene el germen negativo del exterminio.” Se dice en el curso de CSIC. Pero ya estaba probablemente en la misma concepción de Europa. ¿Cómo es posible que precisamente en un contexto de búsqueda de la igualdad y de los derechos surja el movimiento totalitario contrario? Para ello, por un lado se requiere una base de pensamiento que se gesta durante años. Una mentalidad formada desde el inicio de Europa en la posibilidad de excluir a judío como grupo social diferenciado. Esto trae entonces como ahora la inversión de derecho desde la formación de un contexto legal que lo permita. Hay una mantenida relación verdugo-víctima, un acuerdo legal con el contexto y la incapacidad para romper el círculo de violencia y dolor. El cómo ha afectado esta relación a la identidad europea y a la judía es una pregunta esencial de difícil respuesta. La respuesta la dan estos pensadores que entienden lo esencial de esta relación.

No es nuevo, ya Maimónides crea el soporte para un pensamiento en diálogo abierto de lo judío con lo occidental, aunque determinado por un tiempo diferente en el que aún no existe la verdad del ser europeo y en él no se excluyen un pensamiento al otro.

Shemuel Trigano plantea el judaísmo como el otro absolutamente otro de Occidente³⁶³

7.2. Del Nathan de Lessing al Nathan de Cohen.

³⁶³ Shmuel Trigano, *La nouvelle question juive*, París, Éditions Gallimard, P.94, 2002.

La dualidad, el diálogo entre Occidente y el mundo judío en el contexto literario, no es una cuestión planteada únicamente por Albert Cohen. Precisamente Albert Cohen es una manifestación literaria de este encuentro con una nueva perspectiva que se establece en la modernidad. Hay otros escritores actuales, en especial Singer, que reflexionan sobre los dos mundos. Si bien lo particular de Cohen es la singular pulsión entre estos mundos y la forma del diálogo que adquiere. Hay otras referencias y otros personajes que plantean esta dualidad desde otros ámbitos. Me referiré a algunos de ellos que mantienen explícitamente este encuentro.

En una conferencia en el Consejo de Investigaciones científicas por Reyes Mate, de Abril del año 2002, reflexiona entorno a la obra de Lessing fundamental para entender y comprender un movimiento que pretende dar el pasaporte de hombre a toda la humanidad, como de alguna manera pretende Cohen, pero veremos que la necesidad de convertir al judío en humano es nuevo en la historia del pensamiento, y Cohen parte desde la modernidad, mientras que Lessing no es la cuestión que quiere plantear.

Explica Reyes Mate que se da un fracaso del proyecto ilustrado. Este fracaso no se da en la Edad Media porque allí cada uno vivía según su propia ley. El S.XIX supone un camino en el que se convierte a todos iguales pero desde lo más básico, desde *abajo*. La Emancipación política supone en realidad una gran asimilación cultural que trae la pérdida de identidad. Pero a su vez la paradoja es que aunque quisieran asimilarse los judíos no lo conseguían. Tanto si eran demasiado diferentes como demasiado iguales eran percibidos como sospechosos. Hay una constante denuncia de los otros. Hay varias respuestas a esta situación como la de Marx que responde a Bruno Bauer y dice que la solución es integrarse en un estado laico-cristiano, espiritualmente cristiano a condición de renunciar a su particularidad judía. Bruno Bauer señala un punto clave en el reproche que se le hace al judío, “La historia pide una evolución, nuevas frases, progresos y transformaciones: los judíos quisieron siempre seguir siendo los mismos”.³⁶⁴ Así la opresión sufrida corresponde a su *cabazonería*. Marx responde que el estado burgués es particular, que solo da libertad al burgués de la esclavitud Medieval. El antisemitismo le lleva a decir que la esencia judía es la letra de cambio. Por lo tanto no hay que cambiar al judío, sino cambiar al estado.

³⁶⁴ Carl Marx, *Texto completo inédito en castellano de la célebre polémica Marx-Bauer La cuestión judía*, Buenos Aires, Editorial Coyoacan, P. 12. 1931.

Por otro lado, Nathan Rosenberg entiende la situación. Es un discípulo de Herman Cohen, judío alemán educado en las Tesis de Hegel, señala que ser judío y ser moderno a la vez no se puede. La Primera Guerra Mundial supone una reflexión sobre la ilustración y su fracaso.

La Estrella de redención de Franz Rosenzweig una obra compleja advierte del error de este planteamiento y entiende el movimiento como una unidad con la inmovilidad judía. Del encuentro entre Lessing Y Mendelssohn aparecen dos obras fundamentales para entender este conflicto: *Nathan el Sabio* y *Jerusalén*.

Sin embargo, Franz Rosenzweig, como señala Reyes Mate está irritado contra ellos porque piensa que en el personaje del judío de esta obra no existe la memoria que es fundamental precisamente para comprender el judaísmo.

El hombre (es) más que su casa. Pero no un sin techo. No el “mero” hombre, es decir, el hombre al desnudo, el des-prendido, el jarrón de flores, sino sólo el que tiene la casa.³⁶⁵

En su comentario del Nathan el sabio reflexiona en torno a la Tolerancia y a la humanidad común, su discurso se dirige a los judíos y termina diciendo:

No olvidemos las palabras que yo quiero darles como despedida, para que les acompañe: “los miles y miles de años no han pasado aún.”³⁶⁶

Señala la tragedia del judaísmo y que a Lessing y Mendelssohn les falta el reconocimiento de un pasado doloroso. Dice Reyes Mate que mientras que para Lessing lo fundamental es la Tolerancia, para Rosenzweig es la Responsabilidad. De esa responsabilidad del responder es de donde surge el nuevo pensamiento judío, y es respuesta es la que solicita Albert Cohen. El testigo guarda la memoria para suscitar una respuesta, aunque esta sea únicamente de asombro.

En la escena segunda del Nathan:

³⁶⁵ Reyes Mate, *Religión y Tolerancia En torno a Nathan el sabio de E. Lessing*, Barcelona, Editorial Anthropos. P. 122, 2003.

³⁶⁶ Reyes Mate, *Religión y Tolerancia En torno a Nathán el sabio de E. Lessing*, Barcelona, Editorial Anthropos. P. 125, 2003.

Acto primero

Se dice:

Daya...pero también dicen que Saladino amnistió al templario porque se parece mucho a su hermano por quien sintiera un especial cariño.”³⁶⁷ Encuentra en el rostro del otro al hermano. Pero a la vez: “Nathan -. Al-Hafi, procura volverte pronto a tu yermo. Me temo que, entre los hombres precisamente, llegues a desaprender a ser hombre.”³⁶⁸

Lessing mantiene una estrecha relación con Mendelssohn. El mundo cree aún que la razón puede traer un mundo razonable. Lessing sienta la base de su concepción de la tolerancia en el relato de Nathan el sabio.

No es posible determinar si Cohen conoció el texto, no he encontrado referencias sobre él. A pesar de que en la obra de Cohen hay un Nathan con el que dialoga Solal, también lo hay en el relato bíblico en la época de David. Es el profeta Nathan. El Nathan de Lessing nada tiene que ver, como señala Reyes Mate, con el profeta bíblico. Este capítulo sin embargo trata de analizar la concepción de tolerancia de ambos textos.

En *Nathan el sabio*, los personajes de Nathan, el templario y Saladino son tratados con el mismo respeto. El autor muestra su tolerancia con los tres personajes fundamentales. No es así el Patriarca que es mostrado como un personaje envuelto en el lujo que necesita, en lo aparente. Saladino ejerce el poder. Por lo tanto en último término quien puede ser o no tolerante es Saladino, mientras que la obra intenta mostrar la verdad compartida de las tres culturas, mediante la fábula del anillo, lo cierto es que es una sociedad musulmana, los demás, el otro, no es ni no es, porque está en estado de inferioridad. Así vemos que se plantea indirectamente, una cuestión, la convivencia y el poder. Aunque se plantee la verdad por otro lado hay un plano de la convivencia real, sobre la verdad pueden acordar y encontrar la verdad del otro, mientras que en la realidad asumir los derechos del otro como propios a pesar de su verdad es un ejercicio diferente.

³⁶⁷ Reyes Mate, *Religión y Tolerancia En torno a Nathán el sabio de E. Lessing*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 113, 2003.

³⁶⁸ Reyes Mate, *Religión y Tolerancia En torno a Nathán el sabio de E. Lessing*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 121, 2003.

En *Nathan el sabio* se habla de verdades, no de la consecución política que implicaría el asumir la verdad del otro. En la sociedad descrita por Cohen el judío de nuevo es no tolerado, la sociedad es una sociedad racional, la sociedad de la ilustración, que se supone laica. Sin embargo, hay una continua presencia de las referencias cristianas y la herencia de los antiguos prejuicios. Los argumentos de Cohen sin embargo, vuelven al plano de la verdad y pide mantener con los otros hombres un mismo rango de igualdad por la misma pertenencia a la especie humana. Como Lessing construye un discurso para quienes consideran que hay varios rangos. El argumento central de Cohen es la judeidad de Jesús.

En resumen la fábula del anillo pretende impulsar la reflexión sobre la verdad³⁶⁹.

En el Acto 3 escena 7 leemos el argumento siguiente que se puede resumir como sigue: Un rey tenía un anillo que hacía apto a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevaba. Se pasaba de hijo predilecto a hijo predilecto. Hasta que un rey, que siente el mismo amor por sus tres hijos, hace que hagan dos anillos exactos. Cuando muere les deja a los tres el anillo. Estos al conocer la existencia de tres anillos y uno solo verdadero, se pelean pretendiendo cada uno que el suyo es el verdadero. Pero dice el texto:

Es imposible demostrar cuál es el verdadero anillo;- casi tan indemostrable como nos resulta ser-la fe verdadera.³⁷⁰

El juez al que se pide que decida la cuestión, les pide que se esfuercen por miles de años por sus obras hacer verdadero su anillo y después al volver que otro juez vea cual es el verdadero. Es decir es la elección de dar al otro, no el anillo en sí, quien va a otorgar la verdad del discurso. Nathan le pregunta a Saladino si es el juez. Saladino emocionado dice que no. Esta alegoría se relaciona directamente textualmente con la verdad religiosa. Aquí se nos muestra como en la disputa religiosa se trata de resguardar la verdad propia. En el mundo de Cohen sin embargo no hay verdad que demostrar. No es esa ahora la cuestión de la intolerancia como lo fue en la España Medieval. Así, si

³⁶⁹ Lessing. *Natán el sabio*, Barcelona, selección austral. Editorial Espasa-Calpe, P. 172, 1985.

³⁷⁰ Lessing. *Natán el sabio*, Barcelona, selección austral. Editorial Espasa-Calpe, P. 174, 1985.

por un lado participan del deseo de expresar al otro un argumento, las premisas de las que se parten ya no son las mismas.

Para entender a quienes habla hoy Albert Cohen, hay que detenerse en el texto de Primo Levi, *Si esto es un hombre*.³⁷¹

Todo estaba silencioso como en un acuario, como en algunas escenas de los sueños.”³⁷²

Esto es el infierno. Hoy en nuestro tiempo el infierno debe ser así, una sala grande y vacía y nosotros cansados teniendo que estar de pie, y hay un grifo que gotea y el agua no se puede beber.³⁷³

El discurso de Cohen se establece desde aquí. No es el judío Nathan que habla a sus hermanos herederos de anillos falsos o verdaderos. No, desgraciadamente Cohen sabe que ha sucedido algo grave en la humanidad. Y aunque no sitúa su obra en el contexto de los años después de la Shoah, su discurso quiere que esos ojos separados por la pecera, (Levi describe la mirada entre el guardián y él como si se produjera entre dos hombres de distintas especies a través de una pecera) le devuelvan la mirada de hombre. Pero sabe que es inútil, así que a quien habla es a quien aún no ha pasado ese umbral.

Nathan el sabio es una obra escrita desde una ideología y un pensamiento, más que una obra literaria es una tesis para sostener ese pensamiento. Por eso no voy a hacer una valoración literaria. Desde esa intención construye personajes que pueden representar sus respectivas religiones. Los tres protagonistas Saladino, Nathan y el joven Templario, viven en Jerusalén.

La obra comienza con la llegada de Nathan después de una larga ausencia, y descubre que su casa se incendió y que su hija, que es adoptiva y de origen cristiano, fue salvada por el templario. Allí comienza la acción. Apenas existe un conflicto, si no que se desarrolla la obra armoniosamente hacia una reflexión final. Sin entrar en interpretaciones quiero señalar que resulta inquietante la imagen del fuego del que la joven es salvada, como consecuencia de eso se da su vuelta a su propia fe. Aunque parece que toda fe es verdadera, podría interpretarse que cada uno permanezca con la

³⁷¹ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik editores, 2001.

³⁷² Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik editores. P. 20, 2001.

³⁷³ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik editores. P. 23, 2001.

propia. Como si se dijera hay lenguajes diferentes, distintos idiomas, pero hay que permanecer en la propia lengua. Hay un tema importante que como señala el profesor Manuel Reyes Mate ya se indicó antes. ¿Qué hace Nathan con la propia memoria? De todos Nathan es quien tiene una herida profunda y viva, es un judío que ha perdido a toda su familia. En su lamento, cuando aparece la historia hay narración pero no verdadera memoria. Aunque ese acontecimiento debía estar ahí desde el inicio. Finalmente tanto Saladino como el cruzado descubren que comparten lazos de sangre, y es Nathan el único que permanece en su fe y en su soledad.

Pero también sabe que hay un límite y que en el contar no se puede soportar el dolor del otro hasta un determinado grado. Hay un texto de Herman Merville que refleja el umbral de la posibilidad de soportar el dolor de los otros. Ya desde el *Decamerón*, ante el dolor de la Peste dejan de aceptar el sufrimiento. Precisamente entonces se reúnen para relatar historias y la primera es la que sirve a Lessing de texto para el que escribiría después.

Mis primeras emociones habían sido de melancolía pura y de piedad sincerísima; pero, a medida que la soledad de Bartleby fue creciendo en mi imaginación, esa misma melancolía se fundió en temor y la piedad en repulsión. Es cierto y a la vez terrible, que, hasta cierto punto, el pensamiento o la contemplación de la miseria despierta en nosotros los mejores sentimientos; pero, en ciertos casos especiales, una vez rebasado ese punto, ya no es así. Se equivocan los que afirman que, invariablemente, esto se debe al egoísmo inherente al corazón del hombre. Más bien procede de una cierta ausencia de esperanza para remediar un mal orgánico y excesivo.³⁷⁴

Así, por eso la humanidad prefiere olvidar, no mirar el exceso de mal, demasiado dolor convierte el dolor en ofensa, en agresión.

Moses Mendelssohn frente a Solal. La lectura de Jerusalén o Acerca de poder religioso y judaísmo mantiene una inquietante actualidad, permitiendo un diálogo entre

³⁷⁴ Herman Melville, *Bartleby, the scrivener- Bartleby, el escribiente*. Textos Paralelos 2, cuentos americanos, Madrid, Editorial Turner. P. 67,1984.

dos épocas y dos textos. Hay un paralelismo entre este y el texto de Albert Cohen *Ô vous, Frères Humaines* que se da en dos sentidos principalmente. Por un lado son textos dirigidos a “el otro” no judío que se enfrenta al autor y por otro pretenden enfrentar a Occidente con sus propias contradicciones, especialmente a su descrédito del judaísmo.

Mendelssohn es fundamental para entender el desarrollo de las ideas ilustradas. Amigo íntimo de Lessing se le ha considerado el inspirador del personaje *Nathan el sabio*³⁷⁵. Distante en el tiempo de Cohen, nace también en el seno de una familia judía el 6 de Septiembre de 1729. Fue en su tiempo un pensador de gran importancia. El contexto judío es el de judíos que se habían visto obligados a huir a distintos países europeos en el S. XII que ahora han consolidado su permanencia, aunque hay una base endeble que impide un desarrollo pleno. Mientras que Occidente se forma y se piensa como estado, el mundo judío debe encontrar su lugar en estos nuevos espacios. José Monter Pérez, en el prólogo de *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo* habla de la diversidad y la integración como fuerzas que imposible equilibrio:

El miedo a la diferencia no es sólo el miedo propio de la libertad, sino también, y sobre todo, el miedo a ser condenado por la diferencia³⁷⁶

Y comenta el texto de *toleranzpatent* de 1782 otorgado por José II a los judíos de Viena:

Desde el comienzo de nuestro reinado nos hemos propuesto, como uno de nuestros más importantes objetivos, que todos nuestros súbditos, de cualquier nacionalidad o religión, compartan, puesto que son aceptados y tolerados en nuestros Estados, el bienestar público que estamos empeñados en promover, que gocen de libertad de acuerdo con la ley...³⁷⁷

³⁷⁵ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación, 1991.

³⁷⁶ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. IX, 1991.

³⁷⁷ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. IX, 1991.

Hay que recordar que dentro de lo considerado como nación judía, evaluada como se señala en el texto anterior en función de la utilidad pública, por otro lado similar a los sucedido en Francia tiempo después, la nación judía, pues, está dividida en seis grupos, del que sólo el primero, y sólo algunos de sus miembros, tendrían derecho a ciudadanía. Mendelssohn no tendría estos derechos.

Lo importante del movimiento de *la Haskalá* o como también se le conoce de la Ilustración judía es que propugnaba la integración social y cultural de los judíos en la sociedad.

Mendelssohn cayó bien pronto en la cuenta de la importancia de la lengua en este esfuerzo de integración.³⁷⁸

Así también como Cohen que encuentra en la lengua francesa su patria, Mendelssohn aprende que ese debe ser su espacio. Ese encuentro con la lengua parece que se sostiene en la memoria judía, también el encuentro del pueblo judío con su propia lengua el hebreo, la lengua y el texto había sido durante siglos el único territorio, la patria judía que podía desarrollarse en cualquier territorio. Con Mendelssohn se inicia un encuentro con el otro en el plano del pensamiento, en la carta coloquial que le envía a una amiga. Sophie Becker, explica que:

Una filosofía que pretenda hacerme aburrido, indiferente hacia los demás o hacia mí mismo...no es la mía³⁷⁹

El libro *Jerusalén* que escribió a principios de 1783, según Kant:

Es la proclamación de una gran reforma³⁸⁰

³⁷⁸ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Anthropos- ministerio de educación. P.XII, 1991.

³⁷⁹ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P.XVIII, 1991.

³⁸⁰ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. XIX, 1991.

En realidad no es tanto una gran reforma pero abre la vía que inicia y continúan pensadores como Herman Cohen y Franz Rosenweig, comienzo de un nuevo diálogo. Una ruptura del cómo concebirse como judíos impuesta casi desde el otro, el judaísmo puede vivirse en plena libertad y desde los mismos derechos de la ciudadanía porque nada en su concepción interna lo impide. Es el mundo quien segrega al judío. Según Reyes Mate.

Es como si se reconociera el principio de igualdad pero no de identidad, pues esto significaría reconocer el derecho a la diferencia, a la diferenciación cultural y social.³⁸¹

Da así un paso adelante no sólo abriendo los ojos de la sociedad sino dando seguridad al mismo judío heredero de una gran cultura que no tiene que impedirle entrar en la modernidad. Como señala Reyes Mate:

El judío ilustrado estaba abocado a plantearse, en un momento u otro de su vida la fatal disyuntiva: o ser hombre de su tiempo y aceptar todo el paquete (emancipación-asimilación-integración) o ser judío con todas sus consecuencias y exponerse a no ser moderno.³⁸²

Su libro tiene dos partes bien diferenciadas, la primera analiza la relación entre poder civil y religioso de la sociedad.

Estado y religión – constitución civil y religiosa- prestigio mundano y eclesiástico- contraponer estos pilares de la vida social de forma que se equilibren.³⁸³

Esta primera parte indirectamente señala el cómo Occidente esta mediado por lo religioso y que aunque parezca incluido dentro de esquemas racionales no deja de ser

³⁸¹ Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalem*, Madrid, Editorial Akal ediciones, P. 13.1999.

³⁸² Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalem*, Madrid, Editorial Akal ediciones, P. 16.1999.

³⁸³ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 3, 1991.

una religión como otras que impone ciertas normas. Y a su vez el poder religioso es necesario para imponer ciertos principios a los hombres:

Una de las preocupaciones principales del Estado debe de ser, pues, gobernar a los hombres mediante costumbres y creencias.³⁸⁴

Y añade que las leyes no cambian ninguna creencia, que el premio y el castigo arbitrarios no producen ningún principio, ni perfeccionan ninguna costumbre. Para asegurar que temor y esperanza no son ningún criterio de verdad.

Esto es fundamental para entender el desarrollo posterior de su tesis, la verdad de la religión es la clave para entender a dónde conduce su discurso y así lo entendió Lessing que construye su obra para fundamentar literariamente esa idea. La idea de la humanidad común. Reflexiona sobre los atributos de Dios en el sentido de su necesidad de recibir el reconocimiento de los hombres. Los hombres piensan que así como ellos necesitan ciertos servicios, también Dios los necesita y esta idea es la que contamina las diversas manifestaciones de ese encuentro del hombre con Dios.

Toda violencia y persecución que han ejercido, toda controversia y división, insurrección y revuelta, que han maquinado y todo el mal que, siempre al amparo de la religión, han ejercido sus más enconados enemigos, la hipocresía y la misantropía, son sólo y únicamente fruto de ese mezquino sofisma: un simulado conflicto entre Dios y los hombres, entre derechos de la divinidad y derechos de los hombres.³⁸⁵

Y continúa reflexionando en torno a ese amor y dice que debemos por ese amor a Dios amar a sus criaturas. Pero el papel del estado debe matizarse en su inclusión en aspectos íntimos del hombre como es su religiosidad, su sentido de la salvación. Y se cuestiona en el derecho del estado y a obligarle a confesiones que no aportan ningún bien a la sociedad. Es decir si esta confesiones se refieren como lo hacen al ámbito privado no

³⁸⁴ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 31, 1991.

³⁸⁵ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 75, 1991.

deberían ser impuestas. El autor se dirige a un lector, que llama *estimado lector*, y le dice que no quiere convertirle en un escéptico.³⁸⁶

Y vosotros, ¡hombres como yo³⁸⁷ (Recordemos: *Ô vous, frères humaines*)

Y relata cómo su amigo y él buscan mediante el diálogo la verdad. Pregunta a los hombres si se puede culpar a alguien de que una vez conocidas proposiciones metafísicas y la religión, si después de ese conocimiento piensa diferente, si se le culpa de este delito, ¿La culpa no es la misma por ambas partes?³⁸⁸ El discurso continúa y concluye que “el estado puede obligar a acciones de utilidad pública”.

En la segunda parte responde a la pregunta planteada después de la lectura del libro del Sr. Dohn. Sobre el derecho de una colonia a su exclusión en aspectos civiles, responde que ni el estado ni la iglesia pueden ni deben interferir en los asuntos de fe de manera coercitiva más que para educar. Y señala que esta idea no es ajena al lugar donde vive ya que el monarca ha sido el primero en conferir a la humanidad su pleno derecho en cuestiones de fe. Al autor se le pide que reniegue del judaísmo en base a la imposibilidad de unir esta fe con razón, sin embargo, continua en su texto casi con una plegaria, no quiere traicionar su corazón. Corazón.

El judaísmo está construido sobre el judaísmo.³⁸⁹

Sobre las disputas teológicas aludiendo a la búsqueda de la verdad que obligaba a interminables diálogos en busca de la verdadera fe, señala que nada nuevo que añadir:

Ya es tiempo de dar por terminadas las actas, pues las partes ya no tienen nada nuevo que aducir³⁹⁰.

³⁸⁶ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 97, 1991.

³⁸⁷ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 99, 1991.

³⁸⁸ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 99, 1991.

³⁸⁹ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 145, 1991.

³⁹⁰ Moses Mendelssohn, *Jerusalen o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 149, 1991.

Explica que el judaísmo no es en sí una religión revelada basada en verdades sino que es una ley revelada.

Los israelitas tienen una legislación divina.³⁹¹

El judío como pueblo testigo. En este sentido es la misma idea que pone Cohen en palabras de su madre, de ahí que posibilita una ley de la que nace la idea del otro como prójimo y la imposibilidad de su alteración, hay comentarios que la explican, pero la ley está por encima del cambio.

Sobre la idea de que hay un avance de la humanidad en su totalidad, de la idea de que el cristianismo es en de alguna manera continuador y superación dice, que el judaísmo se basa en verdades históricas.

Ahora bien, respecto al género humano en conjunto, no encontráis ningún progreso constante en la formación que se acerque más a la plenitud...Las leyes y enseñanzas se relacionan entre sí como cuerpo y alma.³⁹²

Y dice escucha, recuerda, escucha Israel, el señor nuestro Dios es solamente uno. Para hablar del común origen, del vínculo histórico recuerda los patriarcas comunes.

Los padres fundadores de nuestra nación, Abraham, Isaac y Jacob se mantuvieron fieles al eterno y trataron de mantener, en sus familias y en su descendencia conceptos claros alejados de la idolatría.³⁹³

Señala varios puntos³⁹⁴ en los que el judaísmo consiste:

³⁹¹ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- ministerio de educación. P. 151, 1991.

³⁹² Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 177, 1991.

³⁹³ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 225, 1991.

³⁹⁴ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 245, 1991.

Primero, doctrinas religiosas sin las que el hombre no puede ser ilustrado y feliz, no son impuestas sino recomendadas al conocimiento racional. En segundo lugar se aportan informaciones históricas. Las leyes estado y religión eran lo mismo y señala que no se castiga la *increencia*.

Por último inicia lo que tuvo una influencia fundamental en el mundo judío:

Y aun hoy no se puede dar a la casa de Jacob un consejo más sabio que este. Adaptaos a las costumbres y a la constitución del país al que os hayáis trasladado, pero perseverar en la religión de vuestros padres.³⁹⁵

Por último como Cohen recuerda la absoluta judeidad de Jesús de la que no reniega.”Jesús de Nazaret mismo no sólo ha observado la ley de Moisés, sino también los preceptos de los rabinos;³⁹⁶ En el final hace un llamamiento a los hombres para que aprendan a evitar los prejuicios,

¡Allanad al menos para una feliz descendencia el camino hacia ese grado de cultura, hacia esa tolerancia humana general, por la que en balde sigue suspirando la razón ¡³⁹⁷

Como vemos se establece la humanidad común, la idea de irracionalidad en la discriminación religiosa, la humanidad común y la judeidad de Jesús.

Se considera a Mendelssohn erróneamente el impulsor de la asimilación, se le atribuye la idea de *ser hombre por fuera y judío por dentro* que no refleja exactamente su idea; más bien se refiere a que hay que ser hombre en una sociedad en la que se pueda ser hombre judío y cristiano. Considera que lo que se considera hombre en Occidente no es en realidad hombre sino hombre cristiano de alguna manera impuesto por la sociedad. Esa es la Europa que descubre Mendelssohn y de donde parte el error de proyecto.

³⁹⁵ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 263, 1991.

³⁹⁶ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 267, 1991.

³⁹⁷ Moses Mendelssohn, *Jerusalén o acerca de poder religioso y judaísmo*, introducción y notas de José Monter Pérez, Barcelona, Editorial Anthropos- Ministerio de Educación. P. 279, 1991.

Perversamente lo humano en lo judío es siempre cuestionado, recordemos el discurso de Shylock:

Se ha reído de mis pérdidas, se ha burlado de mis ganancias, ha menospreciado mi nación, ha dificultado mis negocios, enfriado a mis amigos, exacerbado a mis enemigos, ¿y qué razón tiene para hacer todo esto? Soy un judío. ¿Es que un judío no tiene ojos?...Si nos pincháis, ¿no sangramos?...Y si nos ultrajáis, ¿no nos vengaremos?³⁹⁸

Así, esta idea de la judeidad de Jesús y la humanidad común se repite en Albert Cohen. Que va mas allá y no dice que se es hermano en la vida o por nacimiento sino por el dolor ante la muerte.

Uno de los participantes al grupo de reflexión de CSIC, Mauricio Pilatowsky señala en la conclusión de su tesis que:

Los pensadores judíos que continúan la H'aSHK'aLaH' participan y afirman su compromiso en la defensa de los principios ilustrados que posibilitan la Emancipación. Pero creen que para conseguirlo se necesita reconocer el papel de lo singular en la constitución de una auténtica universalidad. "Consecuentes con su solicitud, recurrieron a sus fuentes."³⁹⁹

"La "razón práctica", vista desde el matiz que le imprime el hebreo, solo puede concebirse en el espacio de las relaciones humanas. Desde esta perspectiva surge la figura del prójimo que constituye, para la conciencia, el otro extremo del encuentro. La "revelación" se entiende como este anuncio de la presencia del semejante que no permite "perderse" en la ficción solipsista.

³⁹⁸ William Shakespear, *El mercader de Venecia*, Editorial Cátedra, Letras Universales, PP.106-107, 2006.

³⁹⁹ Mauricio Pilatowsky, *El concepto de "autoridad" en el encuentro del judaísmo con el espíritu alemán; análisis de un diálogo truncado*. Tesis de doctorado de LA Universidad Nacional Autónoma de México UNAM se publicó en México D.F. en el 2001. P. 201, 2001.

El pensamiento de los nuevos pensadores, y especialmente de Martín Buber y de Lévinas está marcado por la figura del otro. “Este ‘otro’, que marca el sentido y la legitimidad de toda autoridad, exige la constitución de relaciones basadas en la *HeMuNaH*’; en donde confluyan la confianza, la lealtad, la seguridad y la inmediatez. Una situación que se defina por su coherencia y su permanencia.”⁴⁰⁰

Sin embargo, lo que supuso la Ilustración, la idea del judío y la Tolerancia fue un nuevo modo de concebir lo judío. Para Finkelkraut fue la misma idea de asimilación ese intento lo que condujo al genocidio. Cuanto más se desjudaizaban más miedo infundían.

Para los antisemitas siempre estaremos equivocados. Culpables de ser el otro, culpables de ser el mismo. Dejaremos de pleitear porque nuestros enemigos nos han condenado de antemano, y porque ninguna jurisdicción superior puede decidir por nosotros nuestra identidad colectiva.⁴⁰¹

Este autor recuerda que:

El antisemitismo se convirtió en racismo aquel día funesto en que, debido a la emancipación, ya no fue posible reconocer a un judío en el primer golpe de vista.⁴⁰²

Porque si bien: El precio de la modernidad es el olvido del pasado⁴⁰³, esa modernidad encontró otros argumentos para rechazar de su totalidad lo judío.

7.3. Yo-Tu: Ô vous, frères humains.

Tanto el antisemitismo como el equilibrio integrador son parte de cómo se ha formulado el diálogo de lo judío con Europa, es decir la idea del otro y el diálogo con otro ha

⁴⁰⁰ Mauricio Pilatowsky, *El concepto de “autoridad” en el encuentro del judaísmo con el espíritu alemán*; análisis de un diálogo truncado. Tesis de doctorado de LA Universidad Nacional Autónoma de México UNAM se publicó en México D.F. en el 2001. P. 201., 2001

⁴⁰¹ Alain Finkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama. P. 86, 1982.

⁴⁰² Alain Finkelkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama. P. 88, 1982.

⁴⁰³ Reyes Mate, *De Atenas a Jerusalén*, Madrid, Editorial Akal ediciones. P. 13. 1999.

marcado el pensamiento y el discurso judío. Uno de los pensadores que más han influido en la manera de entender el pensamiento judío en relación con el otro es Mordechai Martín Buber (1878) es quien incorpora al otro en su sistema de pensamiento y lo convierte en la base central de su tesis. Es importante recordar algunos aspectos de su vida y obra en relación con este trabajo. Nacido en Viena sufre en su infancia el abandono de su madre cuando tenía tres años, es acogido en casa de sus abuelos Buber a Lemberg Galitzia donde permanece hasta los catorce años. Salomón Buber fue un gran erudito y conocedor de judaísmo, hizo estudios destacados sobre el "midrash". Y de ahí pasó a estudiar en una escuela Polaca. Estudió en la universidad de Viena, Leipzig y Zurich. Estudió Filosofía, Literatura e Historia del Arte, en 1899 conoció a Paula Winkler, la que sería su esposa, una joven alemana católica que se convirtió al judaísmo. Con veinte años es delegado del III Congreso Sionista, participando en 1901 Buber el Primer Congreso Sionista en Basilea, tenía sólo 23 años, representaba "La Fracción Democrática" por lo que se enfrentó a Teodoro Herzl, quien marca un momento fundamental en la historia judía, periodista austriaco, que aparentemente vivió sin conciencia de su judaísmo hasta 1895 que conmocionado por el caso Dreyfus, se conmueve profundamente y se reintegra al judaísmo seguramente como fruto de una larga evolución personal. Como vemos al igual que Cohen su vida se ve afectada por el tratamiento a sus iguales judíos en un entorno al que no pertenecen del todo. Él es uno de los pilares básicos del sionismo moderno. A partir de entonces y hasta su muerte Buber representaría la oposición democrática y pacifista dentro del movimiento sionista y el Estado de Israel. Muy activo dentro de la comunidad judía de Alemania. De 1916 a 1924 editó "Der Jude" la revista judía más importante. En 1920 fundó junto con Franz Rosenzweig, autor de la Estrella de la redención, *La Academia Judía Libre*, por la que pasaron durante el período de entre guerras alrededor de mil cien estudiantes. Cuando acontece el nazismo es una figura importante del judaísmo alemán, se queda en Berlín para organizar una resistencia espiritual. Pero ya en 1939 a los 60 años de edad Buber emigró a Israel junto con su familia. Fue profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Murió el 13 de junio de 1965 en la ciudad de Jerusalén.

Entre sus obras se encuentran; *Caminos de Utopía, Cuentos Jasídicos, Dos Modos de Fe, Eclipse de Dios; Estudios sobre las Relaciones entre Religión y Filosofía, Bien y Mal; Dos Interpretaciones, Yo-Tu*, entre otras. La obra de su vida y su interés trata de la

restitución del universo jasídico⁴⁰⁴ y la recomposición de una imagen espiritual del judaísmo inspirado en esta traducción. Además de una gran cantidad de artículos y conferencias. Tradujo, junto con Franz Rosenzweig, la Biblia al alemán, en una nueva versión. Hay un dialéctica en el Talmud entre el mundo judío y el Griego, diálogo que vemos en *Belle du Seigneur*. Según Rosenzweig Mendelssohn comete un error nefasto para el judaísmo con su traducción de la Biblia. Buber propone imaginar la Biblia. Propone imaginar el hecho de que la Biblia está compuesta como forma de Midrash, forma literaria en la que el sentido de un texto se aclara por otro texto, o la significación de una imagen por otra imagen, mientras que la función de una palabra puede aparecer en su repetición o en el significado de su raíz. Lo que manifiesta la importancia del texto como realidad viva. El tema de la repetición en la Biblia es importante, en ese sentido señalar simplemente que también en el texto de Albert Cohen se dan algunas repeticiones y que precisamente es el conocimiento de la repetición desde donde hay que entender el drama del amor que sienten los personajes. Pierre Bouretz⁴⁰⁵ comenta en su obra la breve relación de Kafka con Buber, y como ya a sus treinta y seis años Buber ya tenía dos obras importantes consagradas, *Los cuentos de Rabbi Nahman* contados por el mismo y *La leyenda del Baal-Shem*, vivió tres grandes momentos de su tiempo ya que fue muy longevo. La primera Guerra Mundial y la destrucción del Imperio, la Segunda con la destrucción de los judíos de Europa, y la fundación del Estado de Israel. Mantuvo siempre un pensamiento sionista, pero se preocupó de la canalización del estado de Israel, en este sentido como Sholem que se plantea las consecuencias de que el idioma hebreo, hasta ahora utilizado como una palabra sagrada se utilice para la vida cotidiana, un idioma que tiene un valor interno, cada letra, cada palabra tiene un significado detrás de su significado, por eso se pregunta qué puede suceder en un mundo del idioma hebreo en profano. Es una generación que está en un cruce muy interesante entre lo sagrado y lo profano en cuanto a la construcción judía. Y perciben los peligros y riesgos de la normalización. También uno de los puntos interesantes de su pensamiento es la reflexión en torno a la propuesta del judaísmo de amar y temer a Dios, hay una importante literatura respecto a la utilización de estas dos palabras de estos dos conceptos.

⁴⁰⁴ Pierre Bouretz, *Témoins du futur Philosophie et messianisme*, París, Essai Gallimard.P. 473, 2003

⁴⁰⁵ Pierre Bouretz, *Témoins du futur Philosophie et messianisme*, París, Essai Gallimard., 2003.

Amor y temor son dos emociones distintas; difíciles de conciliar, dos formas de relación con el otro. Martín Buber reflexiona sobre el amor y el temor, sobre la cercanía y la distancia con el prójimo desde el judaísmo, en la Torah:

Ahora pues, Israel, ¿qué es lo que el Eterno tu Dios, pide de ti? Solamente que temas al Eterno tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y que sirvas al Eterno, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma cumpliendo Sus mandatos y preceptos que hoy te prescribo para tu bien.⁴⁰⁶

Buber presenta el diálogo del hombre con Dios el más sublime, guía y ejemplo de todas las relaciones humanas. Para llegar al verdadero amor, según el autor, se debe atravesar el umbral del temor. De otra manera caemos en la idolatría. La idolatría, la creación del objeto al que se le rendirá culto, como una ficción donde se inventa a un Dios para luego adorarlo. Es una proyección del `Yo´ que se inventa un `Tu´ para simular una relación. Como señala Mauricio Pilatovski⁴⁰⁷, en el amor que se siente por este ídolo no existe temor porque hay la certeza de que es una invención. Para Buber es el temor quien permite llegar al amor real y no a la idolatría, cuando se ama se teme perder al amado, se teme su indiferencia o desilusionarle, ese temor está íntimamente ligado al amor. Ese amor que se convierte en idolatría nos recuerda al amor occidental que describe Albert Cohen. El otro es idolatrado, se convierte pues en objeto adorado. Esta misma experiencia frente a Dios se tiene frente al otro, se puede uno encontrar y tener relaciones con quienes sean unos iguales y sepamos cómo nos van a responder, relaciones sin riesgos, o nos podemos relacionar con personas diferentes ahí es donde se produce el verdadero encuentro y el amor permite ese encuentro.

Lo humano y la humanidad se encuentran en los encuentros verdaderos (entre un hombre y otro)⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Biblia en hebreo-español, Editorial Sinaí, Jerusalen. TomoI. Deuteronomio-Ekev, P.307, 1991.

⁴⁰⁷ Pilatowsky Bravernan, Mauricio, *El concepto de Autoridad en el encuentro de judaísmo con el espíritu alemán; análisis de un diálogo truncado*. Tesis de doctorado de LA Universidad Nacional Autónoma de México UNAM se publicó en México D.F. 2001

⁴⁰⁸ Martin Buber, *Diálogo y otros*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 105, 1997.

También en Cohen existe esta certeza, lo humano se establece en el diálogo y lo humano y el amor se debe producir entre un yo tu muy distintos, entre Atenas Y Jerusalén, dos mundos uno frente al otro. El amor a una mujer y el temor a la certeza de lo efímero del amor.

También en Cohen existe la imagen de Dios, un Dios relatado y sentido por la madre.

Mères qui parfois me faites croire en Dieu.⁴⁰⁹

Hay una llamada a Dios, un diálogo pero igual que en el judaísmo se apela al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, en Cohen este Dios es apelado a través de un segundo intermediario, la madre:

C'est vers Toi que j'appelle, Dieu de ma mère, mon Dieu que j'aime malgré mes blasphèmes de désespoir.⁴¹⁰

La obra de Cohen es la manifestación de este encuentro, ya Hanna Arendt se refería al judaísmo como la "tradición oculta de Occidente", el judaísmo sería su otra alma porque Europa no tiene sólo a Atenas sino también de Jerusalén. Este aspecto de los nuevos pensadores que aparece en la obra literaria se une al encuentro con el otro, el Tú de la obra de Albert Cohen es un Tú muy definido, es una búsqueda de un Tú que se considera siempre un Yo, es decir es la respuesta de Tú, el otro quien habla.

Yo creo que el pensamiento judío constituye una especie de diálogo: un diálogo con el mundo exterior y un diálogo del judío consigo mismo⁴¹¹

Pero además en la obra de Cohen hay otro diálogo, un diálogo con el pasado, con un tiempo anterior:

⁴⁰⁹ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 173, 1989.

⁴¹⁰ Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, París, Éditions Gallimard, P. 152, 1989.

⁴¹¹ Shalom Rosenberg, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 11, 1996.

El judío es alguien que acepta la autoridad de la Sagrada escritura y de las fuentes del judaísmo, pero que a la vez acepta la autoridad de la razón humana y de sus propias facultades racionales, y cree que puede llegar a sintetizar esas dos fuentes de sus puntos de vista.⁴¹²

Walter Benjamín es otro de los importantes pensadores de la modernidad judía, nacido el 15 de julio de 1892 en Berlín, en una familia que pertenece a la alta burguesía berlinesa apartada de la ortodoxia judía. En 1912 comenzó sus estudios de filosofía en Friburgo, y luego volvió a Berlín. En 1915 conoció a Gershom Scholem, nacido en Berlín también en una familia judía asimilada, Scholem estudió matemáticas, filosofía y lenguas orientales, se graduó con una tesis dedicada a la traducción y comentario de un texto cabalístico, se dedicó en Jerusalén a estudiar la mística judía. Mantiene una relación intensa con él y dedica un libro a recordar esa amistad.⁴¹³

Antes de llegar a conocerle personalmente, pude ver a Benjamín por vez primera un día de otoño de 1913, durante la celebración de una reunión que tenía lugar en una sala del café Tiergarten, en Berlín...⁴¹⁴

Benjamín ya había conocido antes a Strauss también mantuvo con él una relación personal y por correspondencia. En 1917 se casó con Dora Pollak y se trasladó a Berna, un año después nació su hijo Stefan. Ese mismo año conoció a Ernst Bloch. Se doctora con una tesis "*El Concepto de la Crítica de Arte en el Romanticismo. Alemán*". En 1920 regresó a Berlín. Benjamín escribió el trabajo sobre *Las Afinidades Electivas de Goethe*, entre 1921 y 1922. En 1923 tuvo su primer encuentro con Teodoro W. Adorno⁴¹⁵ y mantuvieron una interesante correspondencia acerca sobretodo de sus respectivas obras, gracias a esa correspondencia intuimos la influencia de Benjamín sobre Adorno y la

⁴¹² Shalom Rosenberg, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 11, 1996.

⁴¹³ Gershom Scholem, *Walter Benjamín Historia de una amistad*, Barcelona, Ediciones Península historia/ ciencia/ sociedad, 1987.

⁴¹⁴ Gershom Scholem, *Walter Benjamín Historia de una amistad*, Barcelona, Ediciones Península historia/ ciencia/ sociedad. P. 19, 1987.

⁴¹⁵ Theodor W. Adorno, *correspondencia*, Walter Benjamín (1928-1940), Madrid, Editorial Trotta. 1998.

personalidad de Benjamín que tenía muchas dificultades económicas y al que no se le dio el reconocimiento del que ahora es objeto.

Parece como si hubieran dos Benjamín, el de Sholem, más alegre y divertido y el de Adorno trascendente y opaco. Es precisamente Adorno que siempre señaló su importancia quien ayudó a la publicación *Suhrkamp* los dos tomos de sus *Escritos*. Benjamín en 1930 se divorcia de Dora con quien mantiene desde hacía tiempo una complicada relación. Había mantenido simultáneamente otras relaciones intensas.

Exiliado en 1933 salió a París. Viajó a España, residió en Ibiza donde escribe algunos textos. También en el treinta y cuatro viajó a Dinamarca donde visitó a Brecht. Luego se trasladó a San Remo ahí es nombrado miembro del Instituto de Investigaciones Sociales que dirigía Horkheimer. En 1939 es internado en un Campo de Trabajadores Voluntarios en Francia. En 1940, En este año escribió *Las Tesis de Filosofía de la Historia*. Por mediación de Horkheimer, consiguió el visado para viajar a los Estados Unidos. También Sholem le había invitado en varias ocasiones a visitar Israel y le buscó contactos para posibilitar su llegada. Pero ese viaje no se produjo. Para salir de Francia se dirigió a Lourdes y buscó huir a España por los Pirineos, pero entonces los guardias españoles detuvieron al grupo y no le permitieron el paso, les dejaron la noche en espera de unos visados. Durante la noche del 27 de septiembre se quitó la vida en un cuarto de hotel en Port-Bou; cuenta una de las que viajaban con él que le entregó una dolorosa carta que destruyó, así lo recoge Sholem en su libro. Justo al día siguiente los otros exiliados y fugitivos consiguieron pasar la frontera.

Hay un texto de Walter benjamín que expresa su idea del tiempo.

Hay un cuadro de Klee que se llama *Ángelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que contempla fijamente. Sus ojos están desencajados, su boca permanece abierta y sus alas se encuentran desplegadas. El Ángel de la historia debe tener este aspecto... Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Allí donde para *nosotros* aparece una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única que sin cesar acumula ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Quisiera quedarse, despertar a los muertos y

recomponer lo despedazado. Pero una tempestad sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta Tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras que el montón de ruinas crece delante de él hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es *esa* tempestad.⁴¹⁶

Benjamín amaba la contemplación de este cuadro. Lo compró porque le permitía hacer una reflexión sobre el tiempo y la historia. El tiempo que señala benjamín es un tiempo en el que se une el presente y el pasado hacia un futuro, un tiempo que actualiza cada catástrofe haciéndolos presente, frente a eso la historia que viene determinada por un huracán que llama progreso, un huracán que empuja devastando la memoria. La memoria judía participa de esa actualización.

Esta idea de tiempo no es extraña a la obra de Albert Cohen, donde el tiempo narrado es a la vez un pasado y presente que habla del futuro, como este *ángel del tiempo*. Nos permite fijar literariamente esa pertenencia a un tiempo continua en el que el pasado y el presente son uno, un tiempo que permite que el narrador hable del nosotros, igual que en el texto que se narra de la salida de Egipto, nosotros salimos de Egipto. Ese ángel que como Mesías quiere resucitar a los muertos es impedido por el progreso. Dice su amigo Gershom Scholem:

Si puede hablarse de un genio de Walter Benjamín, está concentrado en este ángel, bajo cuya luz saturnina transcurrió toda su vida, que estuvo hecha también de “victorias en lo pequeño” y “derrotas en lo grande”, como me escribió con honda melancolía en una carta del 26 de Julio d 1932, un día antes de su proyectado, pero entonces no ejecutado, suicidio.⁴¹⁷

El suicidio que describe Cohen en su obra pareciera un homenaje al de tantos autores, Benjamín, Celan, Estefan Zweig que se suicida después de la tormenta, pero vinculado a ella.

⁴¹⁶ Gershom Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamín*, Madrid, Editorial Mínima Trotta, P. 98, 2004.

⁴¹⁷ Gershom Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamín*, Madrid, Editorial Mínima Trotta P. 103, 2004.

Como conclusión y para finalizar este apartado señalar unos apuntes sobre aspectos de la visión de pertenencia judía de Albert Cohen

Me baso en los *Cahier Albert Cohen "Albert Cohen face à l'histoire" N°9 de Septembre 1999* Especialmente porque ese número reproduce un documento de gran interés y valor. El texto integral de la declaración de Albert Cohen que abre el primer número de la revista en enero de 1925 pág. 5 a 13 del número.

La revue Juive est fondée par des hommes qui ont conscience d'appartenir à une race vivante dont l'œuvre spirituelle n'est pas encore achevée qui a une tâche à remplir et qui doit travailler à la reconnaître.⁴¹⁸

En este texto escrito por el joven Cohen encontramos la preocupación fundamental del autor que será el punto esencial sobre el que gira su obra. *El Nosotros* es un nosotros de los que no- somos. Un nosotros profundo y primitivo al que se dirige, tal vez es aquí donde cuenta lo que luego será su motivo, la construcción de un discurso para los otros que son los que no somos nosotros. La revista se propone dar cuenta del pensamiento total de Israel. La totalidad frente a lo disperso, la búsqueda del elemento unificador frente a lo diferente que aún siéndolo pertenece a lo mismo. Esa es la realidad de Israel que Cohen pretende compartir.

La revue Juive aura sans doute des préférences. Elle estimera toutefois que sa tâche principale est de faire respecter par les juifs, de faire aimer par les hommes de bonne foi, un peuple longtemps méconnu.⁴¹⁹

La revista judía y Cohen en su nombre se dispone a cumplir dos objetivos:

Hacer respetar por los judíos y por los hombres de buena voluntad. Es decir sus interlocutores eran aquellos que aún no aman al pueblo judío, tanto judío como no. Este objetivo lo mantiene en su obra tal vez incidiendo en aquellos no judíos.

⁴¹⁸ Cahiers D' Albert Cohen N°9 "*Albert Cohen face à l'histoire*" Septembre 1999, Albert Cohen, texto integral del primer número La revue Juive, PP. 5 – 13, 1999.

⁴¹⁹ Cahiers D' Albert Cohen N°9 "*Albert Cohen face à l'histoire*", Septembre 1999, Albert Cohen, texto integral del primer número La revue Juive, PP 5 – 13, 1999.

Moins profondément juifs que nos pères, plus amoureux qu'eux des trésors de l'occident adorable, nous nous voulons plus juifs qu'eux.

"L'Europe nous a beaucoup donné ou nous a laissé beaucoup prendre, nous lui avons aussi apporté quelques offrandes.

"La Revue Juive sera l'occasion d'une reprise de conscience; pour tous les esprits libres, de voir enfin l'âme d'Israël. ⁴²⁰

Cohen escribe durante unos años en los que se acaba de vivir una guerra y espera con optimismo un orden nuevo. También el mundo judío dice está en decadencia y en resurrección, incluso de manera sorprendente promete desde allí decidir que va a vivir y que no.

Acerca de Israel, del Estado de Israel dice:

Nous nous intéresserons avec d'autant plus de sympathie au sionisme...

Il ne nous demande pas l'exode, mais notre seule sympathie...

Elle estime en effet que c'est par la création d'une résidence nationale que pourra être résolu le problème juif dans le monde entier; et sinon prendre fin, du moins diminuer, l'antisémitisme.

Nous sommes fiers d'annoncer aujourd'hui l'ouverture, dans deux mois, jour pour jour, de l'université de Jérusalem où enseigneront certains de nos collaborateurs. Seule forteresse hébraïque en Palestine, dominant et protégeant la terre sur laquelle nos patriarches élurent Dieu.

Nous n'oublierons pas dans ces pages notre destinée de voyageurs en humanité.

Attentif aux douleurs d'un vieux peuple offensé, mais décidés à juger avec justice, et avides d'aimer tous événements humains, nous commençons, en ce premier jour d'une nouvelle jeunesse, des pages de foi, où viendront lentement s'inscrire nos efforts, nos espoirs et nos patiences, pages de vie qui consacrent la bonne nouvelle: Israël revient à Israël.

"Après quelques siècles de vie parfois délicieuse, parfois moins délicieuse...nous sommes venus en l'an 1799 rejoindre en l'île grecque de Céphalonie la branche

⁴²⁰ Cahiers D' Albert Cohen N°9 "*Albert Cohen face à l'histoire*", Septembre 1999, Albert Cohen, texto integral del primer número La revue Juive, PP. 5 – 13, 1999.

aînée qui s'y était réfugiée en 1492 à la suite de l'expulsion des Israélites d'Espagne!... ⁴²¹

Los temas de la memoria, del tiempo compartido y el sionismo que viene a cumplir un destino histórico del pueblo judío aparecen de manera espontánea en este texto que quiere fundamentar y suponer un espacio para su pueblo.

Cher Finkestein, inoffensif et si prêt à aimer, Juif de mon cœur, je t'espère en Israël maintenant, parmi les tiens, parmi les nôtres, désirables enfin. ⁴²²

En *Belle du seigneur* en la escena de una fiesta, como metáfora de un mundo de apariencia este personaje esta sin lugar, se siente desplazado en busca, de grupo en grupo, de quien decida hablarle, igual que los grupos de judíos fueron de país en país en busca de quien les acogiera, así Israel aparece como único lugar posible de desembarco. ¿En qué consiste, en efecto, esta sublimación de lo real que hace de ello una obra de arte?

Escribir sería regresar al lenguaje esencial que consiste en separar las cosas en las palabras y en hacerse eco del ser. ⁴²³

Así Cohen se hace eco del ser judío, de un pensamiento nuevo que busca el complejo equilibrio, la tensión de aunar diferentes tiempos haciendo posible que en la herencia Griega, en Occidente se deje también existir al pensamiento judío, a una manera de concebir el tiempo y el diálogo basadas en otra tradición que forma también parte de Europa.

Si los pensadores judíos traen al pensamiento occidental la idea del otro, Cohen desde la literatura descubre en su obra la sombra del otro, un personaje presente en su obra, alguien al que se quiere descubrir y seducir para cambiarle, no hay diálogo, es un monólogo sin embargo, un monologo que responde a la historia y al tiempo.

⁴²¹ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 151, 1998.

⁴²² Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 312, 1998.

⁴²³ Emanuel Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Edición de José M. Cuesta Abad, Madrid, Editorial Mínima Trotta. P. 35, 2000.

La esencia del arte consistiría en pasar del lenguaje a lo indecible que se dice, en hacer visible por medio de la obra la oscuridad elemental.⁴²⁴

Como señala Kundera:

La novela no es más que una larga interrogación⁴²⁵

Y añade que en Kafka todo está claro: el mundo kafkiano no se parece a ninguna realidad conocida, es una posibilidad extrema y no realizada del mundo humano.⁴²⁶ En Cohen la realidad que se conoce se presenta como delante de una mesa de operaciones, de tal manera que queda detrás su sombra. Y en lo judío e Israel se mantiene el diálogo que forma a Europa.

En efecto son las grandes personalidades judías quienes alejadas de su tierra de origen formadas al margen de las pasiones nacionalistas han demostrado siempre una sensibilidad excepcional por una Europa supranacional, una Europa concebida no como territorio sino como cultura. Israel...se muestra a mis ojos como el auténtico corazón de Europa, extraño corazón situado fuera del cuerpo.

⁴²⁷

El narrador profético que anuncia la llegada de una nueva tierra, es el profeta Cohen que se sitúa antes de la catástrofe para hacer de su obra una obra con presente pasado y futuro, un diálogo con los diversos pensadores judíos de su tiempo, una obra que responde y se hace responsable. Un testimonio de su tiempo. Albert Cohen es testigo.

7.4. La idea de Dios en el judaísmo.

⁴²⁴ Emanuel Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Edición de José M. Cuesta Abad. Madrid, Editorial Mínima Trotta. P. 38, 2000.

⁴²⁵ Milan Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquet editores.P. 54, 2006.

⁴²⁶ Milan Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquet editores.P. 54, 2006.

⁴²⁷ Milan Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Editorial Tusquet editores. P. 171, 2006.

L'Être Suprême, Créateur du monde, Seigneur de l'univers.⁴²⁸

D. est Un. (Dt. 4,35; 6.4)

Dieu, comme Dieu était grand! Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob!⁴²⁹

En estos capítulos pretendo acercarme a la tesis de que cuando en los textos de Albert Cohen se lee la palabra Dios, cuando se le interroga o implora, se refiere al Dios de la Biblia, al Dios de Abraham de Isaac y Jacob. Esta certeza viene no únicamente por la pertenencia de Cohen al mundo judío, sino por las referencias y explicaciones que añade acerca de Dios. Considerando este planteamiento es importante entender primero quien es Dios para el judaísmo a partir sobretodo de los textos bíblicos.

Lo primero que sabemos desde la realidad del texto es que en la obra de Albert Cohen aparece la palabra Dios. Un Dios que se nombra y con quien se dialoga. Parece que hay en el texto de Cohen una relación con Dios, un diálogo con Dios, determinado por el judaísmo, un diálogo con un Dios judío en relación con el *nosotros* que marca su texto. Para entender e indagar en el Dios de Cohen, en primer lugar hay que señalar y responder a la pregunta de quién es Dios en el judaísmo para comprender mejor esa relación.

En la Torah, La Biblia, el libro principal del judaísmo, origen de la historia, de su creencia aparece Dios en la primera página.

En el principio Dios creó el cielo y la tierra.⁴³⁰

En el texto hebreo puede leerse:

Bereshit Bará Elohim

Elohim, es la tercera palabra, plural del que es uno, Dios es uno, así se presenta en la Biblia.

Atendiendo a la voz del texto, no es Dios quien dice: *yo creé*, sino que se habla de él.

⁴²⁸ Geoffrey Wigoder Sylvie Anne Goldberg , *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Editions, Cerf/Robert Laffont, P. 278, 1997.

⁴²⁹ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 80, 1998.

⁴³⁰ La Biblia Hebreo Español, Tel Aviv, Editorial Sinaí, Tel Aviv, P.1, 1991.

Aparece como el creador del cielo y la tierra. En la acción, es decir sabemos que es la acción del todo. Es el Acontecimiento creador.

Después a continuación leemos que para su acción de crear, dice:

Y dijo Dios, haya luz y hubo luz.

Y vio que la luz era buena e hizo separar la luz de la oscuridad.

Es decir el Dios bíblico es el creador del cielo y la tierra y quien con su palabra crea la luz y separa la oscuridad (la oscuridad no es creada). Es una creación desde la palabra y la separación. Es un decir, *dijo*, en el que la escucha se produce desde el silencio de lo creado. No se explica quien es, en el principio, se habla del principio, pero ¿del inicio de qué? Esa es la pregunta, del tiempo, del hombre, del universo. Hay un narrador que relata los acontecimientos. Lo que sabemos de Dios al comienzo es que es creador y que crea con la palabra. En el Zohar, una lectura de la Torah desde un aspecto místico, se dice:

En la iniciación, la decisión del rey hizo un trazo en el fulgor superior, una lámpara del centelleo, y allí surgió en los nichos impenetrables del misterioso ilimitado un núcleo informe incluido en un anillo, ni blanco, ni negro, ni rojo, ni verde, ni de color alguno. Cuando tomó las medidas, modeló colores para mostrar adentro, y dentro de la lámpara surgió cierto efluvio que abajo llevaba impreso colores. El poder más misterioso envuelto en lo ilimitado, sin hendir su vacío, permaneció totalmente incognoscible hasta que de la fuerza de los golpes brilló un punto supremo y misterioso. Más allá de ese punto nada es cognoscible, y por eso se llama Reshit (comienzo), la expresión creadora que es el punto de partida de todo.⁴³¹

Este texto místico explica así la creación y aparece el creador como Rey. Pero es la Biblia el texto básico para la reflexión acerca del Dios Judío.

⁴³¹ *El Zohar*, Editorial Segal, edición castellana. Vol. I. P. 55, 1977.

Acerca de Dios como acontecimiento, se da por un lado la creación a través de la palabra y por otro un aspecto muy importante, en la creación del hombre se da en el diálogo. Desde el principio se establece una relación del hombre con Dios desde el diálogo.

Hay un diálogo en el que se posibilita la seducción de Dios por el hombre; es decir, no hay un castigo implacable sino que el hombre negocia con Dios. Este es el verdadero diálogo que puede traer el cambio. Y es precisamente la creación en unión con la palabra por lo que la palabra adquiere un lugar central en el judaísmo, ya que mantiene un vínculo con Dios y la creación. Al principio cuando el hombre es creado la misma palabra se completa en sí misma. Es decir *el decir*, pronunciar en comunión. Dios les dice en Génesis 1, al hombre (que es ser humano concebido como un todo, varón y hembra), les dice: en Génesis 1, 26 “Procread y multiplicaos” Hay con el hombre, con lo humano un diálogo que le diferencia del resto de lo creado, el hombre escucha. Hay al principio un regalo de Dios al hombre.

En Génesis II (16) ⁴³² Hay sin embargo una orden, en realidad una prohibición, “*pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no podrás comer*”. Dios ordena no comer del árbol al hombre antes de la separación de la mujer, es a esa unidad, a lo humano como hombre, que Dios ordena, y sólo se oye la voz del interlocutor frente a Dios cuando le dice en el paraíso “*esta es por fin hueso de mis huesos y carne de mi carne.*” Es la primera voz que se oye y es la voz del hombre que se separa de la mujer para ser hombre y mujer. Pero después el primer diálogo es el de la mujer con la serpiente. La serpiente seduce a la mujer para que transgreda la orden dada. Después el hombre se sabe desnudo, la desnudez anterior no era conocida, era con ausencia de vergüenza, ahora el hombre se sabe desnudo y Dios le pregunta ¿Dónde estás? Esa es la primera pregunta que hace Dios al hombre el primer diálogo es el que lleva a la expulsión. Hasta entonces hay una unidad del hombre con Dios.

⁴³² La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), Israel. libro Deuteronomio. Nitzavim P.4, 1991

Génesis II 25⁴³³ Vemos que el diálogo considerado como un Tú y Yo que se relacionan aparece en primer lugar entre la serpiente y la mujer. Cuando Dios llama al hombre, cuando dialoga por primera vez con él, es desde la trasgresión del hombre, no es el hombre quien le llama para agradecerle, para preguntarle, es Dios quien busca al hombre para saber dónde está, una interrogación existencial que invoca la cuestión de un lugar en el mundo y en un lugar frente al mismo Dios. Entonces parece que El diálogo entre dios y el hombre se da en la trasgresión. En la ocultación aparece la palabra que busca y encuentra al otro, es en ese espacio donde se produce el diálogo. Buber señala y reflexiona sobre el diálogo interhumano, pero ¿este diálogo con un Dios dialogante podemos considerarlo interhumano? Sí lo es en la medida que se produce un acercamiento al otro desde lo humano, un conocimiento y descubrimiento. Dios en el judaísmo es un diálogo del hombre frente a acontecimiento creador que se le revela.

De Dios no sabemos nada. Pero este no saber es no saber de Dios.⁴³⁴

No sabemos nada de Dios, pero el hombre le habla.

Los pensadores judíos contemporáneos que se deciden pensar acerca de Dios, de alguna manera lo hacen a modo de diálogo, como Albert Cohen. Desde el testimonio y la aceptación de una responsabilidad por el otro:

La palabra Dios desciende ante mis ojos como una estrella que cae –cuyo fuego evidenciará el meteorito- sin cegarme, y yo mismo sólo puedo atestiguar la luz, pero no sacar la piedra y decir: eso es.⁴³⁵

Se testimonia de Dios a quien se conoce desde su acción creadora y sabemos únicamente la idea de que el hombre es a su imagen lo que es importante para volver a la idea de humanidad común a la que invoca el autor Albert Cohen en su obra.

⁴³³ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), Israel. libro Deuteronomio. Nitzavim P.4, 1991

⁴³⁴ Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Editorial Sígueme, P. 81, 1997.

⁴³⁵ Buber, Martin. *Diálogos y otros escritos*, Barcelona, Editorial Riepiedra. P. 25, 1997.

El hombre ha sido privilegiado pues Dios le creó a su imagen y además se lo hizo saber.⁴³⁶

7.4.1. Diálogo con y de Dios.

La tradición judía recoge ese diálogo la voz de Dios a través de las voces de sus profetas. Este diálogo se da en varios planos pero podemos señalar dos centrales, uno es ese Tú y Yo entre el hombre y Dios en el que hay un intercambio verdadero de voluntades y por otro es el lado profético, la revelación.

Cuando se refiere a en el principio el tiempo aparece como lugar, el lugar de la creación y de la revelación y la revelación de Dios se da en el diálogo, lo vemos en Noe y en Abram (que después sería Abraham) pero mientras en Noe se revela para salvarle, consigue su salvación física, en Abraham se revela, para dar a conocer su ser y ser conocido en la separación de los otros dioses, en Noe hay ayuda, intervención en la historia mientras en Abraham se le pide creencia y conocimiento, exilio y a su vez reflexión y abstracción; comienza el exilio de Abraham en el camino trazado por la palabra de Dios. Su revelación impulsa a conocerle, separarse, marchar y dejar, abandonar la creencia falsa para encontrar la palabra única.

Lej Lejá, vete de tu tierra y de tu familia y de la casa paterna a la tierra que te señalaré.⁴³⁷

¿Por qué se da el comienzo en el abandono? Comienza un exilio que no acaba. Tal vez porque únicamente desde el exilio es posible el encuentro, el diálogo es a su vez exilio de uno mismo para entrar en la palabra del otro. Comienza el diálogo con Dios.

Abram tiene noventa y nueve años cuando Dios hace un pacto con él:

Anda ante mí y se integro le pide Y yo estableceré mi pacto contigo y te multiplicaré sobre manera.⁴³⁸

⁴³⁶ Pirke Avot, versión del Rabino Lehmann, Edición del Rab Amselem. USA. P. 364.

⁴³⁷ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), libro Genesis. Tel Aviv, Israel. P. 17, 1991.

Y le anuncia que será padre de numerosas generaciones y establece su pacto con él que deja de llamarse Abram para llamarse Abraham. Y dice

Yo seré Dios Para ti Y TU DESCENDENCIA...y a Saray tu mujer ya no la llamarás Saray porque será Sara Y la bendeciré y haré que también ella te de un hijo.⁴³⁹

El pacto que establece con Abraham, se renueva cuando hace al pueblo testigo, así no es únicamente la herencia de un pensamiento sino que se adquiere el conocimiento directo.

Todos **vosotros estáis hoy presentes ante el Eterno**, vuestro Dios: Vuestros jefes, vuestros ancianos y vuestros oficiales de justicia, con todos los hombres de Israel, vuestros pequeños, vuestras mujeres y los extranjeros que están en tu campamento...**Pero no solamente con vosotros celebro este Pacto (dice el Eterno), 14 sino también con los que no están presentes hoy aquí (las generaciones venideras)**⁴⁴⁰

Hay dos elementos fundamentales, por un lado la palabra, el diálogo, la voz que habla y el pueblo que escucha, por otro es el tiempo. Ahí quienes escuchan hacen un pacto en un instante lleno de futuro. Se dialoga y se pacta también con el futuro, así en ese tiempo se actualiza el pasado el presente y futuro. Un soplo a histórico que determina para siempre la conciencia del pueblo.

7.4.2. ¿Quién es Dios en Cohen?

Del silencio de Dios a su huella

⁴³⁸ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), Israel. Libro Génesis. Lej Leja, P.17, 1991.

⁴³⁹ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), Israel. Libro Génesis. Lej Leja P. 23, 1991.

⁴⁴⁰ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), Israel. libro Deuteronomio. Nitzavim P.339, 1991

Albert Cohen vivió dos tiempos. Uno tiene que ver con el mundo antes de Auschwitz y otro el mundo de después. Para fundamentar esta idea de la nueva experiencia judía hay algunas tesis importantes de señalar.

Che fai tu qui, di fronte a questa porta Dove venivo a pianger nel vento?⁴⁴¹

Primo Levi en estos versos habla de llorar al viento. Llorar al viento cuando la memoria no consigue restituir a la memoria y el acontecimiento de Auschwitz, siendo un hecho único en la historia, sigue aún sin pensarse suficientemente, sólo sería válido un pensamiento que pueda rompernos. Y es así porque se mantienen encubiertas aún ciertas posturas y palabras que lo hicieron posible. La pregunta es como pensar lo inefable. ¿Qué muere en Auschwitz? También es importante preguntarse si el debate posterior ha posibilitado el re-conocimiento de las señales de fuego.

Auschwitz marca el final y la ruina de toda ética de la dignidad de la adecuación a una norma.⁴⁴²

Y en *Lo que queda de Auschwitz* explica que hoy experimentamos el derrumbamiento del techo protector de Auschwitz. Pero si Auschwitz es hoy el único lugar posible desde donde pensar lo humano y lo no humano, su derrumbamiento es peligroso y marca un periodo de caos y desesperanza.

En *La presencia de Dios en la Historia*.⁴⁴³ De L. Fackenheim con un prólogo de García Baró, se cuestiona Auschwitz desde otro lugar, desde la presencia de Dios y el cómo pensarlo después de la catástrofe. ¿Llora el hombre al viento o está Dios escuchando? Descubre la presencia de Dios en la historia, en la historia del pensamiento judío que es la otra memoria del pensamiento occidental. Por un lado, reflexiona sobre esa presencia y su significado. Dios se manifiesta al pueblo judío el acontecimiento del mar rojo. Emil Ludwig Fackenheim Plantea una serie de preguntas actuales sobre Dios y su relación con el pueblo. Especialmente ante el que llama silencio de Dios.

⁴⁴¹ Primo Levi, *Ad ora incerta*, Milano, Dati editore Garzanti libri. P. 15, 1998.

⁴⁴² Giorgi Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Editorial Pre-textos. P. 71, 2000 .

⁴⁴³ L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la Historia*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2002.

¿Cómo puede la alabanza humana incrementar la gloria divina, siendo así que la omisión de esa alabanza por parte del hombre no la disminuye?⁴⁴⁴

Esta pregunta es clave para entender la relación del pueblo de Dios, la oración como diálogo.

Sois mis testigos, dice el Señor, y yo soy Dios, y cuando no sois mis testigos, Yo, por así decir, no soy Dios. Midrás Rabbá, Salmos sobre sal 123,1 Ser testigo. Es el pueblo que es testigo. Testimonia sobre Dios, y habla a Dios.

Pero delante del dolor supremo, de la gran herida y brecha en la humanidad que supuso Auschwitz, se pregunta: Después de Auschwitz, ¿sigue siendo el judío testigo ante las naciones? Y de ser así, ¿Cuál es su testimonio?⁴⁴⁵ Y responde a su vez que:

El judío posterior a Auschwitz, da testimonio de resistencia.⁴⁴⁶

Enseña que lo que posibilita el encuentro es precisamente el diálogo, se es aunque se sea quien se es, en la medida del reconocimiento del otro.

Fackenheim plantea un nuevo testimonio. Testimoniar la presencia divina aumentar un nuevo mandamiento. La tradición judía cuenta con 613 mitzbot, es decir mandamientos, dados en el Sinaí. Según Fackenheim hay que añadir uno más que obligaría a recordar. Según Reyes Mate el hombre universal que plantea nuestra ilustración viene del cristianismo secularizado, por eso el verdadero hombre universal sería el judío que es quien abandonaría su religión. Este ensayo plantea que abandonar esa tradición, ese pensamiento sería de alguna manera dar una victoria póstuma a Hitler, el autentico judío de hoy tiene prohibido facilitar a Hitler una nueva victoria póstuma.

Establece un debate que requiere mayor profundización. No podemos caer en la simplificación, pero son importantes las preguntas que se formulan y permite comprender el hecho religioso en muchos sentidos. Si bien las respuestas que se sugieren vienen planteadas desde la judeidad y en la necesidad judía es también una

⁴⁴⁴ L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la Historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, P. 49, 2002.

⁴⁴⁵ L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la Historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, P.124, 2002.

⁴⁴⁶ L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la Historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, P.125, 2002.

reflexión acerca del hombre moderno y su relación con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Es un nuevo grito del Shema Israel, escucha Israel, pero también sobre el Dios del hombre. El planteamiento se formula en tres aspectos fundamentales.

1. La estructura de la experiencia judía.
2. El desafío del laicismo moderno.
3. La voz imperativa de Auschwitz.

Y finalmente apunta su asombro ante la postura antisemita contra Israel. Israel y su relación con la catástrofe.

Analiza la fe judía y señala como momento culminante de la revelación el éxodo de Egipto, es decir el paso del pueblo recién constituido como pueblo y su paso por el mar rojo en su huida del pueblo de Egipto que le esclaviza. Egipto se convierte entonces en metáfora de las esclavitudes que someten al hombre. Esta es la medida. Cuando se legisla sobre los otros y se protege al extranjero se le dice que esclavo fuiste en Egipto. Se construye la identidad desde el dolor del ser otro. Y el pueblo en su totalidad es testigo. Señala el testimonio de esa presencia, la memoria continua de este testimonio se actualizada por los judíos cada año. Por otro lado la reflexión sobre el mal y Dios no es nueva, ya Maimónides en la Guía para Perplejos o descarriados según las traducciones (hoy más descarriados que perplejos) apunta a la creación del bien, la luz como acto de creación voluntaria, mientras que la oscuridad no es creada, no hay voluntad sino que es en ausencia.

¿Cómo entender este mensaje hoy que se busca a su vez la liberación de la memoria? Mantener el diálogo al menos, seguir recordando, testimoniando y pensando porque como dice Franz Rosenzweig,

Dios el Señor es a la vez para su pueblo el Dios de la retribución y el Dios del amor; se le invoca sin transición como “dios nuestro” y como “rey del mundo”.

447

Ese vínculo de Dios / Hombre / Mundo son los vértices de la idea de F. Rosembreg y a la que se vuelve para mantener el sentido del pueblo judío como testigo. Es un pueblo

⁴⁴⁷ Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sigueme, P. 364, 1997.

testigo. Y aunque se enfrente ante el silencio de Dios, el mismo pueblo es su huella. Así se convierte en la existencia de Dios en la misma existencia y victoria del pueblo.

Hay una autora, Simón Weil, que mantiene rasgos interesantes entre la dualidad cultural, su acercamiento desde lo judío al mundo cristiano está marcado por su época.

Simón Weil dice que “*el amor al orden del mundo y a su belleza es el complemento del amor al prójimo*”.⁴⁴⁸ Esta idea de amor a Dios vinculado con el prójimo se da también en Lévinas y Buber, así como en Herman Cohen quien es el primero en crear el otro a partir de quien piensa el mundo.

En Weil vemos una tensión constante con la Iglesia, no en el sentido de Cohen que se enfrenta a ella, se pone del otro lado, Weil cruza la frontera y se acerca. En sus cartas a J. M. Perin se encuentra su actitud ante la iglesia católica, ella en ningún momento se sitúa en su diálogo como judía. Sin embargo, reconoce su imposibilidad de pertenecer a la iglesia. Dice que hay en ella una fuerte tendencia gregaria. Que es por disposición natural extremadamente propensa a dejarse influir, sobre todo por las cosas colectivas. Y lo que más inquieta es que añade que sabe que si en ese momento tuviera ante sí una veintena de jóvenes alemanes cantando himnos nazis a coro, una parte de su alma se haría inmediatamente nazi. Como Elías Canetti se sorprende de la masa, del poder de la multitud.

Su postura individualista la aleja de las posturas grupales.

Hubo santos que aprobaron las cruzadas. No puedo sino pensar que estaban equivocados. ..Si creo ver con mayor claridad que aquellos santos respecto a algunas circunstancia concreta, yo que tan por debajo estoy, debo pensar que tuvieron que estar cegados por algo muy poderoso.⁴⁴⁹ Y uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del otro por lo que este otro deja de ser un Él y se transforma en un Tú.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Simone Weil, *A la espera de Dios*, Prólogo de Carlos Ortega. Madrid, Editorial Trotta, P. 98, 1996.

⁴⁴⁹ Simone Weil, *A la espera de Dios*, Prólogo de Carlos Ortega. Madrid, Editorial Trotta, P. 98, 1996.

⁴⁵⁰ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos. P. 13, 2004.

Herman Cohen señala que el Dios único del monoteísmo que se señala en el decálogo y se cuestiona sobre la unicidad.

La unicidad consiste pues en la incomparabilidad” y añade que la unicidad también “significa la distinción entre ser y existir.⁴⁵¹

Y un aspecto fundamental que señala este pensador que se deduce del Dios único es la igualdad del hombre antes dios.

El Dios único es invocado por Job como creador tanto del esclavo como del amo. Y el cuerpo y la matriz son invocados a la vez como pertenecientes a la misma creación.⁴⁵²

Así el Dios único es el techo, el lugar desde donde construir una ética que comprenda lo humano sin distinciones. La garantía de una conciencia desde donde comprender al otro.

Partiendo del forastero llegamos a descubrir que el monoteísmo comenzó con el amor al ser humano.⁴⁵³

Porque “*lo que no consigue la ética, lo consigue la religión.*”⁴⁵⁴ El Dios judío da una ley que marca un lugar, que es una ética. Esa ética viene determinada por años de diálogos que se recogen en el Talmud.

El Talmud continúa hasta hoy. Es un diálogo sin tiempo, en el que Lévinas mantiene abierta la discusión con Rashi y así sucesivamente. Las opiniones se recogen aún cuando son rechazadas. Es un testimonio fundamental y rico.

⁴⁵¹ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 33, 2004.

⁴⁵² Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 119, 2004.

⁴⁵³ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 112, 2004.

⁴⁵⁴ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos P. 113, 2004.

Oui, personne avant toi, personne après toi, je le jure sur la Sainte Loi que je baise lorsque solennelle à la synagogue devant moi elle passe, d'ors et de velours vêtue, saints commandements de ce Dieu en qui je ne crois pas mais que je révère, follement fier de mon Dieu, Dieu d'Israël, et je frissonne en mes os lorsque j'entends Son Nom et Ses Paroles.⁴⁵⁵

En esta frase encontramos varios elementos. Por un lado la ley de la que hablamos y es la base de la creencia en Dios, por otro lado el personaje Solal habla del Dios de Israel, es un Dios definido, el Dios de su pueblo, no es otro, es el Dios venerado por los padres de Israel. Un Dios en el que es posible no creer y a la vez se le puede venerar. Esa es la paradoja. Esa es la respuesta de Cohen al silencio de Dios, el diálogo constante, desde la permanencia del pueblo, desde su voz. Cohen es el testigo, no asume el mandamiento de recordar Auschwitz, pero si es testigo, asume una memoria, dialoga con el Dios del pueblo al que hay que recordar aunque no se crea en él, es un Dios en diálogo, y Cohen es testigo de su tiempo, de su pueblo. Elige serlo del tiempo anterior a Auschwitz, del momento en el que aun la catástrofe no ha sido. Como uno de los avisadores del fuego anuncia una Europa abonada de silencios y contradicciones.

No es lo mismo la autobiografía que el testimonio, ser testigo supone un algo que decir más allá de lo propio, es querer vincularse al futuro mediante la transmisión, para que lo que se trasmite perdure, cuando alguien habla de sí mismo quiere que su yo perviva, pero ser testigo es hacer pervivir algo más que un yo. En esta frágil diferenciación se mueve la obra de Cohen.

7. 5 El Mundo literario judío como paradigma del exilio ¿Literatura judía?

Hablar del Mundo literario judío como paradigma del exilio, supone en primer lugar considerar que hay una literatura judía, y que esta, además se relaciona con la idea de exilio. Cuando se habla de judaísmo hay que reflexionar sobre la identidad, la pertenencia, pero como sucede con lo complejo es difícil acotar, además las definiciones son diversas. No hay un área de estudio por ahora que se llame *literatura judía* que sea

⁴⁵⁵ Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, París, Éditions Gallimard, P. 445. 1998.

globalizadora. Los estudios literarios habitualmente se relacionan con lenguas, países, con épocas o temas para su clasificación. Cada vez es, sin embargo, más habitual los encuentros multidisciplinares que escogen un tema concreto o la especificidad del autor para encontrar influencias y desarrollar un estudio relacionado. Como por ejemplo cuando se trabaja con la literatura de mujeres. Es en ese sentido que se podría relacionar a un grupo amplio de autores judíos para estudiar las relaciones e influencias, del modo que lo hace Harold Bloom. En este trabajo para hablar de autores pertenecientes a algo así como literatura judía propongo tener en cuenta como eje su relación con el judaísmo. Para Abraham Bengio, habría que incorporar la idea de *Pacto* para saber cómo definir a los autores como judíos o no. Si el autor ha realizado en su obra un *Pacto de judeidad*, es decir, si se define en textos, conferencias etc. como judío o no, esta sería una manera adecuada de abordar al autor desde esa identidad, sabiendo que se es judío de diversas maneras. Aunque es por ahora una de las formulas más interesantes de estudio, surgirían dudas, como si incluir o no a quienes sin serlo se quieran incluir a sí mismos, o de quienes siéndolo y habiendo una producción en un determinado momento relacionada con su identidad, puedan excluirse por diversos motivos, desde personales a políticos.

En varios estudios consultados en busca de una definición adecuada, siguiendo la clasificación de la Enciclopedia judaica se señala que "Literatura judía" se debe usar en un sentido amplio, que incluya las obras escritas por judíos sobre temas judíos, yo añadiría que aunque sea en diversas lenguas fuera del hebreo, para las obras escritas por judíos o no judíos sobre temas judíos, debe hablarse de "Judaica". Las obras escritas por judíos, pero no sobre temas judíos y no en hebreo se sitúan en literatura Judeo-Española, yidish etc.

Es necesario por ahora dedicar debates y encuentros para desarrollar una estrategia común que pueda servir a los distintos estudiosos del judaísmo, en especial centrados en el cultural y contemporáneo.

Por mi parte creo que el judaísmo puede ser también un elemento transversal de estudios culturales y que si bien en distintos idiomas, hay relación entre Albert Cohen y Elías Canetti, simplemente aunque sea por su vínculo con España, con un pasado común, con lo judío, la relación familiar etc. Hay un idioma silencioso que no se construye con palabras y que sin embargo se expresa con ellas. Y si una de las características de lo judío así como se su literatura es el exilio.

Hay un pueblo judío y un territorio, pero la idea de la pertenencia al territorio surge en el exilio del territorio. Desde un punto de vista metafísico el judaísmo trata de explicar que no hay manera de ser humano si uno no se entiende como extranjero.

Esta literatura participa de influencias comunes, la base del pensamiento judío, la cultura, la religión y por lo tanto la literatura está influida por un primer libro esencial, La Biblia, la Torah. También por el talmud, Mishna y Guemara esencialmente, y por los comentarios historias que generan.

Para Auerbach, autor de *Mimesis y realidad*, un libro iluminado, en Occidente hay dos tradiciones, Atenas y Jerusalén, lo singular de Auerbach es que habla de la influencia en la literatura, Explica el significado de personajes como Abraham y el Ulises. Y como cada uno aporta una vía de crecimiento y de explicación del mundo. Considero la literatura precisamente una vía de conocimiento, de análisis y ensayo, la cristalización de los personajes supone la explicación del mundo. La Biblia es un referente de la humanidad pero tiene especial influencia en pensadores y escritores judíos, así al exilio reflejado como identidad se le une el exilio real y personal de cada uno de los escritores que escriben en diferentes lenguas y se ven sometido a los caprichos de cada nación.

Hay en Europa una tensión permanente entre una creencia en la humanidad compartida, en los derechos humanos, la convivencia como necesidad esencial etc., con la idea radical de la exclusión al extranjero, siendo el antisemitismo un desorden crónico de la sociedad europea. Por eso, se quiera o no los judíos se han visto forzados a relacionarse con esta realidad.

¿Cómo habría que llamar a esta literatura?

Antes de nada y para evitar confusiones, conviene precisar al máximo el lenguaje. Por eso, basándome en las definiciones que en su Diccionario ofrece la real Academia Española, y teniendo también en cuenta el intrincado proceso histórico, nos será de utilidad conocer desde ahora el significado de una serie de términos⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Pedro Caverio Coll, *Juan, breve historia de los judíos*, Madrid, Editorial Nowtilus. PP 14.15, 2011.

Hebreo...se dice del pueblo semítico de procedencia mesopotámica que conquistó y habitó Canaán; ancestro de los judíos...

Israelita...era todo antiguo habitante del antiguo reino de Israel, a diferencia de israelí, que es el gentilicio del moderno Estado de Israel.

Judío...todo descendiente de Judá (uno de los hijos del patriarca Jacob) y originario, por tanto, del territorio que a Judá le correspondió y que poblaron sus hijos y los hijos de sus hijos.

Llamarle literatura judía se ajusta a clasificaciones que se hacen en otros ámbitos, literatura española, literatura de mujeres...En este caso había que decir que la literatura judía se refiere a autores judíos, muchos de ellos sí se definen como judíos, es decir como diría Abraham Bengio, hacen una *pacto de judeidad*, otros no lo hacen y no se sienten como judíos, aunque se les debería incluir explicando su vínculo y cómo no se da, pero pertenecen indirectamente a un cuerpo literario en el que participa de su influencia. Hoy hay una literatura judía en hebreo moderno que se da en Israel y una literatura judía en distintas lenguas, así hay literatura judía Europea, dentro de Europa francesa, española etc. y una de EEUU y Canada.

7.5.1. La Biblia y su influencia literaria.

La Biblia es historia, se narra una genealogía que se desarrolla esencialmente en el exilio. El libro está compuesto por narraciones basadas en personajes que no son exactamente héroes, nacen y mueren, se caracterizan por mantener los principales una relación dialógica con Dios. Se viene de una humanidad común, de un exilio del paraíso. Los personajes están en tensión entre el mundo y la ley, entre las pasiones y la santidad. No hay descripciones muy detalladas, se sigue un orden cronológico, aunque en ocasiones aparecen historias que completan la principal. La geografía es del camino. En la batalla se da el enfrentamiento con el adversario y siempre la presencia de Dios, de modo que Dios es esencial como presencia y voz. La voz de Dios, es el elemento en el que se soporta la narración, los hechos son narrados directamente por un narrador no identificado, distante que en ocasiones se va apoyando en uno u otro personaje. Se da valor a las genealogías. Y quienes entienden y estudian el hebreo señalan que el valor de las palabras es esencial. A parte de su valor numérico, que influye en las ideas

cabalísticas, también hay una constantes de un texto a otro que relaciona aparentemente historias que no parecen vinculadas pero que si lo están si atenemos a las palabras que se usan en uno u otro relato y a su valor oculto. La Biblia pues es una fuente inagotable de historias, ideas y vínculos, la matriz de donde surge la interpretación y la ley, donde se recoge los diez mandamientos la base de los derechos humanos y reglas de la vida judía esenciales. Además no es únicamente el texto sino cómo se lee, a quien va dirigido, dónde y cuándo, la marcación del tiempo, su estructura...cada sábado por ejemplo se lee una parte de la Biblia dividida para que los cinco libros sean leídos a lo largo del año. Además está la celebración particular en la que se incluye a su vez el libro. Como la narración del éxodo y su actualización en el hogar donde el *yo* y el *nosotros* es esencial para entender la configuración identitaria como un proyecto de futuro, también el *vosotros*. Se habla del que pertenece y del que se excluye así mismo. Y se lee en familia. O en el libro de Esther, donde la historia se lee en comunidad de manera obligatoria para cumplir con el mandato del recuerdo.

Una literatura como espejo de espejos, de modo que los judíos se podrían considerar como una comunidad de lectores, por lo que una obligación es la de no ser analfabeto, y estos desde hace miles de años, sorprendente en su momento. La diáspora, el exilio es la que marca el modo de la lectura, y su desarrollo.

Según el origen de los escritores, la lengua que usan, judeo español, Yidish hay dos grupos diferenciados a la hora de hablar de literatura judía, pero muchos sefarditas como veremos no han escrito en judeo español sin embargo son sefarditas; como tampoco lo han hacen en yidish otros judíos que escriben no en yidish sino en alemán o polaco. También se puede decir hoy que hay una literatura de la shoah muy marcada por el periodo de la catástrofe europea, escrita por judíos y no judíos, y hay una nueva literatura en Israel en hebreo, así que tenemos por un lado el Judeo español, el yidish, el hebreo, junto con los escritores judíos en otras lenguas y los que han realizado una obra marcada por la shoah.

Sobre Sefarad ya hemos visto anteriormente su significado y producción, añadir que lo importante es que la obra realizada forma parte de una literatura judía, pero también de la literatura española. En la península se desarrolló una importante obra en árabe y en hebreo, hay una literatura hebreo en Al-Andalus, con personajes fundamentales como

Hasday Ibn Saprut (910- 970) promotor y mecenas que impulso la cultura en su tiempo. Destaca la poesía religiosa y se da también un importante comienzo de la poesía secular. En los reinos de los Taifas, los poetas hebreos dominan la técnica desarrollada anteriormente y surgen poetas como Semu'el ibn Nagrella ha-Nagid (993-1056) y Selomh ibn Gabirol (1022-1057). En la época de los almorávides destacan Moiseh ibn Ezra, Yosef ibn Saddiq, Yehudah ha-Levi. Posteriormente Abraham ibn Daud, Maimon ben Yosef, Moiseh ben Maimon y Se Adyah ibn Danan. En la España cristiana permanece la obra de Benjamin de Tudela, que sigue siendo estudiado, recientemente se ha realizado un encuentro que recuerda esta figura y su libros de viajes. Seria interesante una comparativa entre los dos mundos desde la perspectiva judía, en la España Cristiana tuvo mucho impacto el desarrollo de obras religiosas, el pensamiento y la cábala.

Queda en España un gran número de conversos, simplemente señalar la gran influencia en obras claves de la literatura española como el Quijote, en la Celestina, como señala Yovel. Según el profesor de la Universidad israelí de Bar Ilam, Shemuel Refaeli, Iacob Yona, Elia Carmona, Abraham Capon, Isaac Ben Rubi, Shlomo Reuben, Shlomo Shalem, Seadi Halevy son los escritores más relevantes de los últimos siglos. Y además de pensadores como Spinoza tenemos en la literatura contemporánea autores como Elías Canetti y Albert Cohen, que hay que considerar españoles en otro idioma, judíos sefarditas.

Sobre el yidish o yidico y su influencia de una relación con la modernidad hay que decir que el yidish ha sido durante años una de las principales lenguas de comunicación del mundo ashkenazí (se refiere a las comunidades establecidas al principio de la edad Media al Nor Oeste de Europa), la palabra yidish aparece en el S.XVII, sin embargo el uso del idioma es mucho anterior, se puede decir que es una de las lenguas de la literatura judía. Sobre su origen hay varias hipótesis, la más aceptada es la del lingüista Max Weinreich, que señala que las emigraciones son una de las causas de su aparición, como lengua de fusión con el alemán, polaco... Hay quienes la relacionan también con las lenguas eslavas, y con fenómenos similares al de otras lenguas judías. Hay varios momentos históricos, el primero tendría que ver con la llegada de los judíos al valle del Rin, un periodo que iría de 1250 al año 1500 cuando se desplaza el centro del las

comunidades judías a Moravia, Polonia y Lituania. De este periodo a 1700 hay una época de difusión, de manera que la lengua se compone de arameo, hebreo y las lenguas de los países donde se establecieron las comunidades. La producción era variada, centrándose sobre todo en aspectos relacionados en textos didácticos y populares, libros dedicados a las mujeres, prensa etc. Este mundo azkenazita está en contacto con una sociedad en proceso de cambio en contacto con nuevas corrientes ideológicas que influyeron a los judíos, creándose movimientos que repercuten en la literatura y en el pensamiento. El yidish tenía como precursor un tosco lenguaje del S. XVI cuando por parte de algunos ilustrados se quiso pasar información y educación a la masa que hablaba según algunas teorías ya el yidish. Tiene, como es habitual, influencia de la Biblia. En esa lengua lo primero que aparece son las traducciones de la Biblia. En ese tiempo Elías Levita fue uno de los escritores más representativos. Publicó en 1540 el Bubo – Buj Paris y Viena. Eran libros populares. Dedicadas especialmente al público femenino. El valor de estas obras era el de ir arraigando el idioma como medio de expresión y de difusión, aunque no se crearan obras de especial relevancia, pero no se entendería la historia de la literatura judía sin este periodo, vemos aquí también las diferencias y similitudes con lo que sucede con el judeo español que permite la transmisión de la Biblia y de lo religioso.

Hay también una nueva relación con la Biblia a través de la influencia de personajes y vínculos históricos, un marco temporal basado en tiempos judíos. El uso del yidish y el desarrollo del hebreo se vuelven elementos creativos para la construcción de una nueva identidad.

Se desarrollan historias que expresan y buscan la emancipación de los guetos judíos, hay un nuevo público judío, son obras escritas para ese mundo lector, se les habla de ellos mismos, buscando narrar la tensión de las creencias con la idea de impulsar la emancipación social y religiosa de los judíos.

El movimiento de la Haskalá influye a judeo españoles pero en especial al mundo azkenazita, y además influyó profundamente en la literatura hebrea de la segunda mitad del siglo XVIII hasta final del XIX.

El movimiento comienza a generarse en Italia donde se da un impulso creador fuera de lo religioso; a partir del siglo XVII, poetas como Azariah dei Rossi y León de Módena, inspirados en el renacimiento italiano, propulsaron una transición en la literatura hebrea. Moisés Ḥayyim Luzzatto supuso la llegada de la modernización, *La-Yesharim Tehillah* (1743), puede ser considerado como el primer producto de literatura hebrea moderna, e influyó en el resto del mundo judío en el que las ideas de integración de pensadores contemporáneos estaban también abriendo las ideas a una nueva manera de ser judío. Esa dualidad, el diálogo entre Occidente y el mundo judío en el contexto literario, se da en todas las épocas, pero en ese tiempo el diálogo se convierte en un impulso transformador.

Precisamente Albert Cohen es una manifestación literaria de este encuentro con una nueva perspectiva que se establece en la modernidad. Hay otros escritores contemporáneos, en especial uno de los autores más significativos en Yidish, Singer, que reflexiona sobre los dos mundos. Si bien lo particular de Cohen es la singular pulsión entre estos mundos y la forma del diálogo que adquiere. Mientras Cohen esta ya afuera, Singer permanece siempre con los pies dentro y la cabeza afuera.

El Premio nobel Isaac Bashevis Singer, en el siguiente texto cuenta cuando de joven en Varsovia empezaba a escribir, un reflejo de las preguntas que un escritor judío se hace a menudo.⁴⁵⁷

Había escrito un relato y se lo entregué al editor de la revista para la que trabajaba como corrector de pruebas. Me prometió que lo leería y, si le parecía bien, lo publicaría. Al cabo de un tiempo me informó que había leído el cuento y, pese a haberlo encontrado defectuoso, había decidido publicarlo. Cuando le pregunté por esos defectos me respondió, tras cavilar por un instante, que la obra era excesivamente pesimista, carecía de problemática, y que el tema le parecía negativo y casi antisemita. ¿Porqué escribir acerca de ladrones y ramera cuando abundan los judíos decentes y las buenas esposas judías? Si algo así se tradujese al polaco y lo leyese un gentil, éste concluiría que todos los judíos eran

⁴⁵⁷ Isaac Bashevis Singer, *Amor y exilio*, Barcelona, Ediciones B, S.A., P.188, 2002

unos depravados. Un escritor en Yidish, argumentaba mi editor, estaba moralmente obligado a poner en relieve lo bueno de nuestro pueblo, a resaltar lo noble, lo sagrado. Debía ser un defensor elocuente de los judíos, no un difamador.

¿Por qué razón un escritor en yidish estaba obligado a convertirse en defensor de su pueblo? ¿Acaso era un deber para él mantener el eterno diálogo con los antisemitas? ¿Una obra escrita según este estilo poseería algún valor artístico?

¿Acaso era un deber para él mantener el eterno diálogo con los antisemitas? Se pregunta Singer. Y lo cierto es que muchos autores judíos de alguna manera dan respuesta a esta pregunta de manera afirmativa. Es el caso de Cohen. Vinculada al mundo descrito por Singer por su origen, también con la actualidad, hay una literatura de la shoah que es fundamental, por su gran número y singularidad es un gran capítulo de esta literatura judía.

7.5.2. Memoria e Historia.

Actualidad, Israel y la diáspora.

El título *El Mundo literario judío como paradigma del exilio* manifiesta la idea de que la literatura judía viene marcada por el exilio, además de otras expresiones del judaísmo. En primer lugar como hemos visto por la influencia de la Biblia, en la que desde el principio se marca que el pueblo judío se hace en el desierto y que es responsable del extranjero porque extranjero fuiste en Egipto, es decir la extranjería es la misma identidad judía. Por otro ver siempre el mundo después de la pérdida del país y de las expulsiones desde una mirada *afuera* permite a los autores judíos ángulos de visión diferentes. Por lo que es frecuente que participen en diversas vanguardias en especial en las vanguardias literarias. Jean Paul Sartre, entendía que precisamente los judíos contaban con una ventaja epistemológica, desde Kafka, a Proust.

Además de la mirada *afuera* el judaísmo se relaciona con la memoria de manera esencial- Hay una relación entre Memoria y literatura. La memoria está ligada al tiempo. La literatura, las novelas de ayer son tiempo. Una novela de flaubert, leer su

texto como leyeron entonces nos permite viajar hacia atrás, entrar en esa dimensión donde se altera la física lineal. Es la literatura quien trae ese presente pasado y futuro.

La literatura es la memoria viva. Pero no es lo mismo historia que memoria. Historia es el conjunto de hechos. La literatura también se construye como historia, que narran hechos, acontecimientos de personajes pero hay quienes van más allá. La memoria sin embargo tiene que ver con lo que se recuerda y lo que se olvida. La memoria se liga así al vacío del olvido. La memoria es huella y salvación, la memoria en el instante del recuerdo trae también la emoción.

La escritura de memorias, autobiografías, vivencias del exilio... quieren salvar del olvido. Desde *En busca del Tiempo perdido* donde ya hay la intención marcada por el título de ir hacia lo que no se recuerda, de lo perdido, de la huella, hasta el deseo de contar del testigo. Primo Levi en su poema *Si esto es un hombre* narra los acontecimientos que marcaron su vida, también marcaon nuestro tiempo. Es testigo y serlo es lo que le permite seguir viviendo. De alguna manera, la literatura es también tiempo, es ir hacia el futuro, querer ser mañana. En ese sentido he querido señalar que según se suscita la memoria se puede dar varias expresiones literarias que enunciare a modo de ejemplo, y se dan también en la literatura judía:

Autobiografías donde se da el Pacto autobiográfico. Memorias de una relación, Auster, con *Invención de la soledad*, Philip Roth con *Patrimonio. El libro de mi madre* de Albert Cohen. Kafka, *La carta al padre*. Memoria histórica. Desarrollo lineal, memoria personal junto acontecimiento histórico. Modiano *Dora Bruder*. Memoria de exilio, de acontecimiento iniciático, del cambio, como el libro de Singer, *Amor y exilio*. Memoria del dolor. *Una pena en observación*. CS Lewis Magnífico libro sobre la perdida. Memoria, denuncia. Como la de Imre Kertesz, una literatura judía de la shoah. La literatura sobre la Shoah se ha convertido hoy en un género nuevo. Hay desde testimonios a libros de ficción de distinto valor y mérito, pero que buscan la explicación, el entender, salvar ese período histórico del olvido.

He querido señalar brevemente a Y Imre Kertesz, como ejemplo de autor de *Sin Destino* un libro ficción a partir de sus memorias. Nació en Budapest, Hungría, en 1929, su vida de repente adquirió una dimensión trágica que rompía cualquier previsión humana. Pasó

su adolescencia como prisionero de Auschwitz donde fue deportado en 1944, también en Buchenwald. *Sin destino*⁴⁵⁸ es su primera novela. El premio Nobel de literatura 2002 relata la experiencia del campo de un joven judío de Budapest, en esta novela, que tiene resonancias biográficas, el protagonista vive en Budapest con su padre y su madrastra. El relato tiene la inmediatez de lo vivido, un tiempo presente que se va estirando produciendo el efecto de lo verdadero. El narrador se sitúa pues, muy próximo a los hechos narrados, así la experiencia adquiere un mayor consistencia más inmediata menos reflexiva. Si Primo Levi en el magnífico libro *Si esto es un Hombre* se distancia mediante la reflexión y el horror, gracias a su narración desde la disección sistemática e intencionadamente fría del mecanismo del mal, encuentra su rostro más siniestro, en este libro de Kertesz se obtiene un resultado similar aunque se utilicen elementos distintos. Se simplifica, se escogen algunas situaciones y se cuentan desde la más absoluta sinceridad.

La literatura judía por lo tanto se ve influida por el exilio, por los países de acogida, por las expulsiones, así la tragedia de la Shoah ha generado una literatura que merecería un amplio espacio, es una literatura centrada especialmente en la memoria, cuenta con autores como Primo Levi o Paul Celan. De ellos sólo se puede decir que hay que leerlos. Participar de la lectura de sus libros abre a una visión y conocimiento fundamental si quiere comprender nuestro tiempo.

En EEUU había formado una facción de escritores en yiddish denominada *Die Junger* los jóvenes. Estos grupos fueron entrando en la lengua inglesa perdiendo el yidish. Hay grandes autores que forman parte de la literatura universal. Uno de sus representantes es el escritor norteamericano Bernard Malamud (Nueva York, 1914-1986). Un escritor que entre varias sociedades es capaz de mostrar de manera irónica a cada una de ellas. O el Premio Nobel Saul Bellow (1915-2005). Y hay que mencionar a Philip Roth (Nueva Jersey, 1933) un clásico. *El lamento de Portnoy* es la creación de un arquetipo de joven judío envuelta en la tormenta de un pensamiento contradictorio, erótico, creativo, angustioso, un pensamiento de la diáspora que encuentra su reflejo en otro autor, en el

⁴⁵⁸ Imre Kertesz, *Sin destino*, Barcelona, Editorial Plaza & Janés, 1996.

libro de Allan Fienkielkraut, un judío francés, el libro del *El Judío imaginario* entre el ensayo y la memoria ilumina la experiencia de la generación después de la shoah.

En la actualidad en Israel se desarrolla una importante literatura en hebreo, de nuevo el hebreo, ahora para encontrar en las palabras un lugar de actualidad, es una literatura con diversos resortes, pero sobretodo liberada de la carga de la diáspora de explicarse de nuevo, de justificarse, el interlocutor es el lector invisible, el hombre corriente al que no parece que se le quiera convencer de nada.

Es necesario en resumen, sentar las bases para un estudio de la literatura judía, en la que desde Nabokov, Stanislaw Lem tenga un lugar común a pesar de sus diferencias. Es una literatura con elementos comunes que tiene que ver con la experiencia del exilio y las migraciones. Que se relaciona con la Biblia y participa de una importante influencia de lo judío sin que esto tenga que ver con lo religioso, sino que es un vínculo inaprensible pero persistente. Tiene influencia de las otras literaturas participando de ellas en la misma medida que en la judía. Y hay por lo tanto numerosos autores sefarditas que pertenecen a nuestra literatura española que no se podrían entender sin ella. Como señala el gran poeta Juan Gelman, en su caso llega al judaísmo también gracias a la lengua española y a su vínculo con su pasado.

Capítulo 8.

Hacia una ética del juego amoroso. *El amor en Cohen.*

Siempre se ha sabido que hay lugares y circunstancias en que la dignidad es inoportuna. Uno de esos sitios es el amor. El enamorado puede ser todo menos digno.⁴⁵⁹

En la obra narrativa de Albert Cohen *el amor*, palabra que expresa una idea con múltiples referencias emocionales y también literarias, es el trasunto esencial. A partir de la relación amorosa se va mostrando el mundo de los personajes y la relación con el movimiento interno de los afectos. El narrador de la novela *Belle du seigneur* tiene la misma resonancia que la voz del *le livre de ma mère*, y en ambas la reflexión configura un conflicto con la relación amorosa que se irá desarrollando en este capítulo.

El amor aparece desde el comienzo de *Belle du seigneur*, su obra principal, como propuesta literaria, como juego de ficción, como espacio para reflexionar el mundo. Responder a las cuestiones que plantea el autor es un ejercicio que no puede perder de vista su mera propuesta como vía para adentrarse en el pensamiento y en el mundo del autor, que propone desde el inicio el amor principalmente visto en dos manifestaciones. Amor Occidental y Amor Bíblico. Es una dualidad manifiesta permanentemente como explicación del mundo.

Podemos considerar la obra de Albert Cohen en *Belle du Seigneur*, así como en el resto de su obra, una reflexión en torno al amor. Incluso el autor, en el ámbito de la no ficción, esta percepción se confirma cuando señala al final de su vida que ser amado y amar es lo único importante. Pero: ¿qué es el amor para Cohen? ¿Cómo desarrolla y entiende la relación amorosa? ¿Qué enfrentamientos hay, como repite el narrador en cada uno de sus libros, entre el amor occidental frente al bíblico? ¿De qué amor habla Cohen cuando habla del amor? ¿Qué dimensión del sentimiento hacia el otro establece su lenguaje?

Amor, como indica Finkelkraut⁴⁶⁰ en una palabra se manifiesta a la vez el acto de dar y de recibir. Decir amor supone entrega, pero es a la vez la recepción del rostro del otro a quien se ama para atraparlo y guardarlo en uno mismo. El amor es un acontecimiento, un diálogo que se establece implacable, con un otro siempre fuera pero, que sin embargo, permanece dentro.

⁴⁵⁹ Frase de la película *The End of the Affair*, año 1999 del Director Neil Jordan, basada en la novela de Graham Greene, *El fin del romance*, Editorial Edhasa, 2000.

⁴⁶⁰ Alain Finkelkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 11, 1984.

El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él.⁴⁶¹

Atendiéndonos al significado de la palabra, Amor, según el diccionario de María Moliner, procede del latín amor-oris; señala la significación de dedicar, profesar, sentir. Es un sentimiento experimentado por una persona hacia otra, que se manifiesta en desear su compañía, alegrarse con lo que es bueno para ella y sufrir con lo que no lo es. El amor es un acontecimiento. Sucede. Y en su experiencia hay variantes y complicaciones, no es su manifestación única el deseo del dar, es también el sufrir una ausencia que no se puede completar. Amar es también sufrir por lo bueno que le acaece al amado si le aleja. Finkielkraut se pregunta :

Qu'est-ce que l'amour du prochain? Une dimension de la subjectivité, une modalité de la condition humaine.⁴⁶²

En Cohen el amor se presenta como una dimensión del diálogo humano. Cuando Cohen se refiere al amor, lo hace principalmente referido a la relación con una mujer. La mujer es el otro en Cohen. En este sentido podemos entender a la mujer como:

La contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo femenino.⁴⁶³

Así en la obra de Cohen lo femenino es lo "absolutamente otro". Su referencia al amor y su construcción narrativa reflexionan sobre al amor.

⁴⁶¹ Emanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro*, Buenos Aires, Editorial Paidós I.C.E./U.A.B. P. 132, 1995.

⁴⁶² Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 41, 1984.

⁴⁶³ Emanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós I.C.E./U.A.B. P. 128, 1995.

8.1. Albert Cohen y la dimensión dialógica del amor. Hacia una ética del juego amoroso.

Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo: porque fuerte es como la muerte el amor, duro como el sepulcro el celo: sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama”.⁴⁶⁴

Además del amor como construcción literaria de una relación que une al amado y a la amada, en la obra de Cohen hay una tesis sobre el amor que se va perfilando a lo largo de su obra y que permanece latente en toda ella. Tanto como en *Le livre de ma mère* como en *Carnet 78* y en las novelas *Belle du seigneur* y *Solal*, Cohen analiza la pasión amorosa. Y es precisamente ese análisis, su indagación reflexiva, el indicativo de la postura que adopta el autor.

En el título de este capítulo, “Hacia una ética del juego amoroso”, hay una referencia al juego. Si bien este término, juego, parece enfrentado al término de ético, precisamente ese enfrentamiento quiere indicar que en la obra de Cohen se expresa internamente esta dualidad. Sobre todo en la obra y en las reflexiones escritas que suponen un pacto biográfico, hay indicados explícitamente dos tipos de amor en lo referido hombre-mujer. Se diferencia entre el *Amor Bíblico* y el *Amor Occidental*. El texto siguiente aporta algunas claves para entender el diálogo establecido y el pensamiento que lo sostiene. Es *el amor occidental* el que se refiere la noción de juego del capítulo:

Así pues, como dice, durante el proceso de seducción, prudencia y despacito. En cambio una vez que tengas puestas las herraduras, ya puedes actuar sin contemplaciones...Lo terrible.. .es que ese amor religioso, comprado a tan sucio precio, es la maravilla del mundo...quien quiere ser amado religiosamente, pierde el alma.⁴⁶⁵

Donc, pendant le processus de séduction, prudence et y aller doucement. Par contre, dès qu'elle sera ferrée, tu pourras y aller...Le terrible, ô mon Nathan,

⁴⁶⁴ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, (bilingüe), *Cantar de los Cantares, capítulo VIII* . Volumen 2. P. 1160. Tel Aviv, Israel, 1991.

⁴⁶⁵ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, PP.240- 241, 1998.

c'est que cet amour religieux, ainsi acheté au sale prix, est la merveille du monde...car elle perd son âme.⁴⁶⁶

Cohen habla de ser amado religiosamente, para amar así se requiere de un amor previo. Aquí el Yo es quien desea ser amado religiosamente, no indica si ama al Tú de la misma forma. Ama para ser amado. Deseo de ser amado de una manera mística, religiosa, con absoluta entrega, sin embargo, cuando aparece la idea de lo religiosos, aparece también la idea de ley, de norma, en el judaísmo la entrega de la ley trae la posibilidad del castigo. Como el amor al Dios bíblico frente a su pueblo, donde se gana, sin embargo, el alma. Este texto descubre, además, que el narrador sabe, tiene experiencia previa (Cohen ya sabe cómo se comportan los amantes). Así, este juego que *inicia el autor junto a sus* personajes, que busca la verdad, más bien una emoción con apariencia de verdad, se construye desde una mentira. Es la propia necesidad del juego, la necesidad de conseguir un objetivo, que consiste en ser el receptor del amor del otro, no en darlo, en amar, y eso es precisamente lo que pierde el alma. A pesar del deleite, esta revelación es la tragedia del amor. Tal vez saberlo, no padecerlo.

Se pierde el alma dice Cohen, se pierde porque se inicia un juego en busca de una emoción amorosa que se vive como acto de revelación del otro construida sobre unas reglas implacables. Porque el drama de la pasión amorosa es su imposibilidad de perdurar, su ser efímero. Precisamente el dejar de desear ser amado religiosamente cuando ya se es amado. La pasión se desvanece de la misma manera implacable que acontece. De repente el rostro del otro deja de revelarnos el misterio. No extrae del que le mira el destello, el sobrecogimiento luminoso de lo sublime. Se podría decir que el enamoramiento al otro acontece también de la misma manera implacable, su desaparición. E igual que uno no puede ignorar que aparece tampoco puede ignorar que ya no está.

Por otro lado, lo ético, la entrega sin artilugios, parece ligado, en la concepción coheniana del amor, al Amor Bíblico. Así la ética no se une al amor occidental, que parece en Cohen formar parte del deseo y sus reglas:

⁴⁶⁶ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard, PP. 431-432, 1998.

Il n'y a au monde que le visage d'autrui pour me séparer effectivement de moi-même, et me faire connaître des aventures qui ne soient pas des Odyssées.⁴⁶⁷

Salir del yo, un yo en fuga. Aventuras que indican una separación de uno mismo en relación con un otro. El sentimiento amoroso que viene así expresado como un estremecimiento, en Cohen no puede dejar de observarse como la constatación de una ficción. El amor como ficción, el amor que se liga a la novela y a las ilusiones que genera. Parece que constata dos territorios amorosos, dos mundos como también señala otro autor judío, Henry Roth, en su obra *Llámalo sueño* donde recoge este diálogo que resume de otra manera la idea de Cohen. ¿Tú crees en el amor? Le pregunta la tía del protagonista a su madre. El niño escucha bajo la mesa sin entender, pero volverá siempre a ese diálogo.

“ Ach! ¡Pt! ¿Tú crees en el amor"¿Yo?"Su madre sonrió. "No"

“¡No! Eso cuéntaselo a tu abuela en su tumba. En Austria te leíste todas las novelas románticas alemanas. ¿Sabes? Miró a su hermana como si hubiera tenido una idea nueva."No te he visto leer ni un libro desde que estoy aquí.”

“¿Quién tiene tiempo para leer ni siquiera el periódico?”

“No te hacían ningún bien, continuó la tía Bertha, tras un momento de reflexión.

“Te volvían rara y volvían raros tus pensamientos. Te daban ideas extrañas que no hubieras debido tener.”

“Eso me decías y también me lo decía padre docena de veces.”

“Bueno, hubiera sido mejor que le hubieras escuchado. Te estropeaban..., ¿entiendes? No eras..., no eras, ¿cómo decirlo?... , buena. Eras buenísima, la más cariñosa de todas nosotras. Pero no eras realmente judía. Eras extraña. No tenías una forma de ser judía.”⁴⁶⁸

La hermana le dice a la madre del protagonista que no tenía una forma de ser judía, y lo relaciona con su afición a la lectura de novelas, pero no cualquier novela, se refiere a novelas de amor. De esta manera también diferencia dos niveles en los que lo judío se enfrenta a lo literario en su relación con lo emocional amoroso. ¿Pero cuál es esa forma

⁴⁶⁷ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 31, 1984.

⁴⁶⁸ Henry Roth, *Llámalo sueño*, Madrid, Editorial Alfaguara, P.201,1990.

femenina de ser judía? También Cohen añora esa manera ideal, convirtiéndose esa mujer en el imaginario judío en otro ideal de mujer.

Esta idea literaria que Cohen da al amor, es la que explica el término juego del título, que se refiere precisamente a esa otra manera del amor. Juego, porque aunque los juegos tienen reglas y precisamente cumplir las reglas conforma lo ético en el juego, precisamente, a pesar de cierta connotación del amor occidental como juego o teatro, en el amor no parece haber reglas, la regla es que no las hay, por amor puede cometerse y acometerse riesgos y acciones dolorosas para los otros. Precisamente en ese encuentro el otro deja de existir. No hay responsabilidad hacia nadie ni por el amado. Si se deja de amar ya no hay responsabilidad acerca del amor. Pero lo peculiar de Solal como personaje es que no le abandona la conciencia en el momento de la pasión, padece lo que se podía llamar una *pasión fría*. En esa reflexión constante, en ese flujo continuo, manifiesta el narrador su deseo de amar sin juegos ni artilugios. Pero es la mujer de su imaginario y de su construcción quien elige permanecer ligada a esa manera dolorosa de seducción.

8.1.1. Amor bíblico. Amor occidental.

Cuando Solal en el comienzo de *Belle du seigneur* decide seducir a su amada disfrazado de viejo judío y es rechazado, inicia el juego. ¿Pero no había empezado antes? ¿No era un disfraz para demostrar que no se puede ser amado sin dientes? ¿Al mostrarse entonces así, no se mostraba como quien no era? Y el narrador de *Belle du seigneur*, en el capítulo XXXV enumera ampliamente diez trucos para la seducción, cuyo resumen sería el siguiente:

1. Advertir a la mujer de que va a ser seducida.
2. Hacer trizas al marido.
3. La farsa poética.
4. La comedia del hombre fuerte.
5. Cierta dosis de crueldad.
6. Vulnerabilidad.
7. Desprecio previo.
8. Atención y cumplidos, sobretodo al principio.

9. Sexualidad indirecta, desde el primer encuentro que note que eres un macho frente a una hembra.

10 La declaración. Y la mujer caería rendida.⁴⁶⁹

Sugieren estas reglas el artificio del acercamiento, como si amar y odiar participaran de la misma mecánica, temer la desaparición del otro, no poseer del todo.

El odio parece poner en acción las mismas glándulas que el amor. Hasta produce los mismos actos.⁴⁷⁰

Aunque no es exactamente odio sino la incertidumbre aquello que mantiene, según Cohen, la necesidad constante de ligarse al otro que escapa permanentemente y no podemos retener. Es decir, la certeza, el saber que se posee, reduce el deseo. Por eso tanto en la primera fase de seducción como en el mantenimiento una vez adquirida la relación, es necesario, según el narrador de *Belle du seigneur*, que la mujer no se sienta nunca segura, es decir que se mantenga inquieta y perturbada, que no considere que posee al otro. Como efecto de su proyecto entonces Cohen se propone construir su personaje como un otro que se mantiene así mismo en la dolorosa escapada, nada lo deja al instinto a la verdad, a lo natural entre dos que se aman. Daña por necesidad de ser amado, terrible paradoja.

Se iniciaría así la pasión amorosa, el amor occidental, que por supuesto se desvanece, que no se mantiene más allá de un tiempo.

Dime dónde nace la pasión. ¿En el corazón o en el cerebro? ¿Cómo se engendra? ¿Cómo se nutre? Responde, responde. Se engendra en los ojos, se nutre de miradas y muere en la cuna donde reposa.”⁴⁷¹ “Tell me where is fancy bred, or in the Heart or in the head? How begot, how nourished? Reply, reply. It is

⁴⁶⁹ Albert Cohen, *Belle du seigneur*, París, Éditions Gallimard. P. 385, 1998.

⁴⁷⁰ Graham Greene, *El fin de la aventura*, Madrid, Editorial Edhasa P. 38, 1985.

⁴⁷¹ William Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Madrid, Colección austral, Editorial Espasa y Calpe, P. 56, 2006.

engender'd in the eyes, with gazing fed; and Nancy dies in the cradle where it lies.⁴⁷²

En el *Mercader de Venecia*, como en Cohen encontramos esta relación entre amor y muerte. Muerte del deseo. Que es lo mismo que muerte del amor.

En especial en *Belle du seigneur* y en *el Libro de mi madre* entonces, sugiere Albert Cohen esa dualidad en el amor, un amor frente a otro. Ese juego de seducción pertenece a Occidente. El amor que muere. El amor bíblico por un lado y el amor occidental por otro.

Esa idea de dos maneras y formas de darse el amor se puede encontrar también en el Talmud. El amor *Haba tluy bedabar* y el amor *Haba sheena tluya*. Bedabar, el primero se refiere al amor que depende de una cosa, el otro el que no depende de una cosa, no depende de nada. Pero sin entrar en el tema que requeriría un tratado especial, quiero señalar que la palabra **bedabar** es cosa, pero a la vez la raíz de la palabra es ledabar, hablar. Así que cosa y palabra pertenecen al mismo campo de significados. Tal vez podríamos decir que depende de la palabra o de la imagen de la palabra. El primero desaparece cuando desaparece la pasión que muere, como dice la canción del *Mercader de Venecia*. El otro, es el que permanece. En el Talmud recuerdan dos ejemplos que explican estas dos maneras, por un lado el amor de Ammón y Tamar, ejemplo del que desaparece. Más bien el amor de Ammón es el que desaparece. Y el otro, el todo, el amor eterno, es de Jonathan y David. Se amaron nada más verse. Es un amor sin sexo.

Todo amor que depende de una cosa, al desaparecer la cosa deja de existir. Si de nada depende, jamás cesará. ¿Cuál es el amor que depende de algo? El amor de Ammón y Tamar. ¿Cuál es el que depende de otra cosa? El de David y Jonatan”Samuel capitulo: 18-20⁴⁷³

Si en la Biblia se apuntan estos dos tipos de amor, ¿a cuál de ellos se refiere Cohen cuando dice amor bíblico? Parece que el de teatro y juego, el que depende de la cosa,

⁴⁷² William Shakespeare, *The complete Works of William Shakespeare*, Wordsworth Éditions, P. 402, 1999.

⁴⁷³ Pirke Avot, Capítulo de los Padres, Tratado de los principios, o ética de los padres. Del Talmud y traducción aproximada aportada por Pinhas Bendahan y contrastada con PirKet Avot. Rab. Lehmann. La esencia del pensamiento Judío. Miami Beach, Editorial Harambam Maimónides.

es el amor occidental. Es el amor que desaparece. Pero Solal, aún padeciendo este amor que sabe ya que es efímero, se niega a dejar que muera. Así se nos revela lo peculiar del amor en *Belle du seigneur*. Desea que el amor pasión que depende de algo, de lo efímero, del deseo, se convierta en el otro amor. Quiere romper la frontera. Negar la muerte para que sea siempre vida.

En el texto de Cohen es precisamente la existencia del amor bíblico separado del occidental lo que convierte al occidental en patético, y a su vez lo es lo patético del occidental lo que sacraliza al bíblico. Es la presencia del ideal Bíblico quien convierte en profano la seducción necesaria en el amor de novela, el amor occidental. Así están íntimamente unidos.

Otra característica de este diálogo que diferencia dos formas de amor, en la propia construcción narrativa, es su construcción a su vez como diálogo amoroso. En la obra de Cohen hay varios niveles dialógicos, pero el narrador establece no un diálogo literario sino un diálogo amoroso en el que él a su vez pretende seducir a su interlocutor. Esta división presente continuamente en la reflexión del narrador y en el propio Solal se dirige a un interlocutor. Su diálogo viene determinado por su interlocución con la mujer. Vemos que “El otro” de Solal es la mujer que experimenta un tipo de amor, el amor occidental.

Durante todos estos siglos, las mujeres han sido espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar una silueta del hombre del tamaño doble del natural⁴⁷⁴

La mujer es así, como señala Virginia Wolf, la imagen del hombre, es su alteridad, el espejo donde encontrarse y amarse así mismos.

Pero la diferencia que hace el autor entre los dos formas de amor podría llevarnos a preguntarnos si ¿podría también diferenciar entre dos tipos de mujeres, la mujer judía y la mujer occidental, de forma que esta última sería la que suscitara y padeciera el amor occidental y la otra el bíblico? No parece que sea así. Si bien su madre, mujer judía, es capaz de sentir el amor bíblico, cuando se acerca a Ariane, el protagonista busca el amor bíblico sabiendo que ella es occidental. Aunque de alguna manera liga el amor bíblico a la mujer judía, es sólo en la misma maternidad donde se desarrolla. No es la

⁴⁷⁴ Virginia Wolf, *Una habitación propia*, Barcelona, Editorial Seix- Barral, P. 51, 2001.

mujer en sí sino el deseo de la mujer, el aprendizaje literario, sus propias expectativas marcadas socialmente. En su imaginario, es su expectativa y su entrega lo que lo determina. En realidad parece que el amor bíblico sólo se da en su plenitud en la maternidad, en la entrega al hijo.

8.2. La mujer como el otro en la obra de Cohen.

El narrador seductor de la ficción de Cohen reclama al otro en su discurso, el yo del escritor elabora un diálogo para, a su vez, seducir a una mujer. Su relato es a la vez una ficción leída en voz alta con el propósito de seducir a la mujer cercana que escucha. Así el texto está profundamente marcado por esa intención. Mientras muchos escritores señalan que la actividad de escribir es una tarea solitaria que requiere concentración, renuncia y encuentro, en el caso de Cohen es un diálogo. Podemos incluso preguntarnos qué hay de las aportaciones de sus escribientes. Miriam, su hija recuerda que le leía al volver del colegio y también que ella le comentaba sus impresiones que el escritor tenía en cuenta. En primer lugar hay que señalar que el escritor narrador elabora su discurso para otro real y próximo que sería su primer interlocutor. Podemos establecer el siguiente esquema:

El esquema de la comunicación literaria propuesto por Enrique Anderson Imbert se vería modificado. Al esquema: - Historia-

Hombre- escritor - narrador ficticio- lector ideal--lector real- hombre⁴⁷⁵.

El escritor y el narrador ficticio formarían un continuo ligado a un interlocutor real introducido en la propia historia. El narrador ficticio quiere seducir a un interlocutor ficticio a la vez que a uno real con el que dialoga el escritor. Sería como en los cuentos de las Mil y una noches sólo que Sherezade es real y se llama Cohen. Y no quiere morir como ser ficticio en el otro que ama.

Escribir es cortar el lazo que une la palabra a mí mismo, invertir el vínculo que me hace hablar a un Tú, hacerse eco de lo que no puede cesar de hablar.⁴⁷⁶

Eco de un Tú que a la vez se convierte en mi propio eco.

⁴⁷⁵ Enrique Anderson Imbert, *Teoría y técnica del cuento*, Buenos Aires, Editorial Ariel, P. 41, 1991.

⁴⁷⁶ Emmanuel Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Edición de José María Cuesta Abad. Editorial Mínima Trotta. P. 33, 2000.

Es siempre una mujer a la que dirige su palabra. Cuando lee para ella es Solal quien seduce a la mujer. Así se establece un primer nivel.

Hay varios Don Juanes en la literatura universal, muchos seductores, pero ¿qué tiene Solal de particular? Y ¿qué mujer es la seducida? El hombre que busca la mujer en *Belle du seigneur* (mujer que tal vez es la imagen de la mujer en la literatura, la mujer occidental), manifiesta deseo, necesidad de posesión, de des-poseer al rival. Y ser amado. El amante Cohen conoce la maldad, el olvido, la mentira, ama y se olvida para volver a empezar pero ya sin inocencia. Esa es su trasgresión como personaje, allí es donde está roto el Don Juan. Solal ya ha amado y tiene conciencia y memoria. Y sabe y conoce el dolor de los celos y su fuerza. Como en el *Cantar de los Cantares* del Rey Salomón.

Muchas aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos pueden ahogarlo.⁴⁷⁷

El occidental del que diría Schopenhauer que es amor sin moral, un instinto - pasión que rompe cualquier ética, del que habla Cohen, amor que describe en la historia contada en *Belle du seigneur*. Pero que llega como un amor de inspiración divina. Hay en la Biblia ejemplos de este amor y Cohen pareciera referirse íntertextualmente a él. En la historia de David y Batsheba encontramos elementos muy paralelos al del amor de Solal.

1. Situación. El rey David ve a Batsheba mientras está bañándose. Recuerda indirectamente al primer capítulo de *Belle du seigneur*, cuando Solal inicia su acercamiento a la amada ella está en el baño.

Compromiso y situación personal de los amantes. El Rey David se enamora de una mujer casada. El rey aleja al marido que muere y la posee :

Pon a Urias en la vanguardia de la batalla más dura, y retírate de él para que sea herido y muera⁴⁷⁸

2. El castigo para los amantes no es la muerte del amor, viene después en la maternidad. También el amor de Jacob por Raquel acontece en el encuentro. En *Belle du seigneur* ella también está casada, el marido profesionalmente tiene una relación de

⁴⁷⁷ La Biblia Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel Aviv, *Cantar de los Cantares, capítulo VIII*, Vol. 2º, P. 1160, 1991.

⁴⁷⁸ La Biblia hebreo español Editorial Sinaí Tel-Aviv, Israel Samuel, 1er. Vol.P. XI 516, 1991.

inferioridad en su cargo con respecto a Solal, y es enviado a su vez a una misión en el extranjero.

Así, si bien en la Biblia ya vienen indicados estas dos formas de amor, parece que en Cohen señala la diferencia no ya en el amor sino entre seducción y amor. Es en la seducción donde se establece la batalla del amor occidental. Este es la pasión, un instante de encuentro místico, seres que no temen romper ni quebrar el tiempo y el mundo por el abrazo. Un impulso que sublima un deseo, un encuentro sin conciencia. Un encuentro vivido como único.

El gesto de abrazo amoroso parece cumplir, por un momento, para el sujeto, el sueño de unión total con el ser amado...⁴⁷⁹

La seducción necesariamente obliga a ejecutar roles diferenciados, ese es el teatro al que se refiere Cohen en toda su obra. Mientras la mujer es quien recibe y otorga o resiste, el hombre busca en ella lo específico. En ella aparece el deseo de maternidad, deseo de entrega del bien de la progenie. En ese encuentro se inicia desde lo más biológico a lo más mítico. En Cohen se propone dilucidar en primer lugar lo bíblico de lo occidental para llegar a una ética de lo amoroso. Encuentro de la mujer y madre. Porque en ese amor de repente aparece el cuerpo del otro,

Sin embargo, en medio de ese abrazo infantil, lo genital llega fatalmente a surgir; corta la sensualidad del abrazo incestuoso; la lógica del deseo se pone en marcha, el querer-asir vuelve, el adulto se sobreimprime al niño. Soy entonces dos sujetos a la vez: quiero la maternidad y la genitalidad.⁴⁸⁰

Platón en *El banquete* diferencia entre el amante y el amado. El amante adora, el amado es adorado. En el juego de seducción el Don Juan comienza adorando para ser adorado. Hay un cambio de roles, de papeles entre los jugadores. La mujer, Bovary, la Sara de

⁴⁷⁹ Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Editorial Siglo veintiuno de España Editores, S.A. P.24, 1998.

⁴⁸⁰ Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Editorial Siglo veintiuno de España Editores, S.A. P.24, 1998.

Abraham son mujeres que intercalan sus papeles, pero el ser mujer viene determinado por esa mirada del otro, se es en función de esa mirada.

Sólo cuando se pone en evidencia que el eros difiere de la posesión y del poder podemos admitir una comunicación erótica.⁴⁸¹

Un acontecimiento que sucede e ilumina, así es el amor bíblico de David y Jonathan, el que no depende de nada externo, invade y hiere y añade sin embargo, el yo sobrevive en él. El yo sobrevive pero a la vez desaparece, desaparece lo otro, el mundo que se convierte en el tú.

Pero ese amor occidental se da en el espacio, en un *no lugar* concreto, un lugar presente, en un presente continuo sin memoria ni futuro.

Le monde occidental en devient aussi atemporel que l'univers Céphalonie, mais pour des raisons opposées. Alors que ce dernier se tournait vers un passé créateur et des origines éternellement vivantes, le monde occidental apparaît comme privé d'origines, figé dans un présent toujours identique à lui – même, ou les personnages se comportent comme des “mécaniques remontées” une fois pour toutes.⁴⁸²

Estos dos modos que el autor señala como formas diferentes de amor, son significativos e indicadores a la vez de dos mundos. Como en el personaje de Solal que su idea dual del amor, viene apoyada por el enfrentamiento entre los dos mundos. Entre el mundo occidental que valora la fuerza bruta, mundo inhumano del instinto camuflado por una apariencia de moral y de saber vivir, y el Cephalonico sumido en la Santa ley moral, mundo de auténtica humanidad, no parece haber encuentro El periplo de los Valeureux en Roma Paris Bruselas y Londres...⁴⁸³. La alternancia le es posible a Solal. Por su dualidad, que alterna entre los dos mundos. Es un hombre sin espacio. Está privado del lugar esencial en todos los humanos. Exiliado del espacio de los gentiles, el encuentra

⁴⁸¹ Lévinas, Emmanuel, *El Tiempo y lo otro*, Buenos Aires, Ediciones Paidós I.C.E/U.A.B., P. 132, 1993.

⁴⁸² Goitein-Galperin, *Visage de mon peuple*, Essai sur Albert Cohen París, Librairie a. G Nizet, P. 48, 1982

⁴⁸³ Goitein-Galperin, *Visage de mon peuple-Essai sur Albert Cohen*, París, Librairie a. G Nizet, P. 48, 1982.

el no- espacio de Israel. Israel es un no espacio porque no se concreta en su presente porque mantiene la nostalgia y la memoria de una querencia antigua. En efecto después de la vuelta a la tierra prometida, la noción de enraizamiento y expansión en un espacio psíquico ha devenido, judaicamente hablando, vacío de sentido. Mientras que los cristianos miran el mundo entero como una tierra prometida donde deben propagar la fe⁴⁸⁴. Los judíos ven reducido su espacio, su tierra se vuelve el exilio, como en el caso de Cohen, en quien la tierra es la palabra y su país la lengua francesa. Y lo judío en Cohen es una nostalgia de infancia y de madre, y sobre todo: El pueblo judío es objeto de un amor total. Tierno y melancólico.⁴⁸⁵

8.2.1. La creación del hombre y la mujer. La mujer bíblica.

Acerca de la mujer bíblica, Lévinas aporta una interesante reflexión en su libro *De lo sagrado a lo Santo*, volveré a su tesis tras introducir brevemente a la mujer en la Biblia. En el relato bíblico la creación de la mujer es un acto de separación. Es en la separación de Adán (la palabra viene de adamá, tierra), cuando surge Havá, vida. Y es según el escritor Moshe Benarroch en el discurso de la serpiente donde comienza la seducción, el engaño de la seducción. En la unión de una mentira que es una medio verdad que trae otra mentira. La serpiente sabe, adivina en hebreo, (la palabra serpiente tiene la raíz de adivina y la serpiente es astuta, que tiene en hebreo la misma raíz que desnuda). Para engañar a Eva utiliza el procedimiento de engrandecer la prohibición. Un procedimiento hábil, engañoso, para conseguir lo que se desea. Lo prohibido se hace atractivo y se minimiza el castigo anulando el poder de quien prohíbe. En su discurso la serpiente pretende destrozarse al que crea. Así cumple el primer paso de la seducción propuesta por Cohen, advierte de la seducción y destroza al marido, al otro que tiene cierto derecho y poder.

No habéis de morir por cuanto D'os sabe que el día en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como D'os, conocedores del Bien y ⁴⁸⁶del mal.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Goitein-Galperin, *Visage de mon peuple-Essai sur Albert Cohen*, París, Librairie a. G Nizet, PP. 48-100, 1982.

⁴⁸⁵ Goitein-Galperin, *Visage de mon peuple-Essai sur Albert Cohen*, París, Librairie a. G Nizet, P. 35, 1982.

⁴⁸⁶ La Biblia, hebreo español editorial, Tel- Aviv, israel Génesis I, vol. 1, P. 2, 1991.

Pero qué consigue la serpiente. No se nos permite conocer su intención última pero sí el resultado de su seducción, la desnudez de Adán y Eva, el conocimiento de su desnudez. Es después del discurso y de comer del fruto prohibido (prohibición de comer, no de tocar como miente Eva añadiendo el tocar a la prohibición que cuenta la serpiente). Cuando la trasgresión acaba, hay, finalmente, conocimiento de la propia desnudez, astucia, y es en la desnudez cuando comienza la pareja, cuando se hablan y se niegan, cuando tal vez comienza el amor y el desamor donde antes había unión. Tal vez esa nostalgia a la unión plena es la búsqueda sin resolución que se da entre hombres.

La creación del hombre se manifiesta el viernes, el último día. En el texto se refieren dos creaciones, por un lado varón y hembra los creó que sugiere la simultaneidad, la comunión entre lo femenino y lo masculino, “Los creó macho y hembra”; esta creación lo relaciona con el creador pues dice “a su imagen y semejanza” para señorear el mundo. Sin embargo en el capítulo dos, cuando relata la creación, añade que del polvo de la tierra crea al hombre. La segunda creación se inicia con la creación del varón y la de la mujer después. Cuando Dios ordena, prohíbe curiosamente durante la segunda creación antes de que cree a la mujer, quien trasgrede no ha oído directamente la prohibición.

Tras la serpiente, la unión primera, la pertenencia al paraíso, se rompe. Surge el conflicto y la ruptura. El cuerpo aparece como Eros, aparece la vergüenza primera ante la mirada. El hombre como otro en diálogo permanente con Dios. No hay ni juego de seducción, es la serpiente, lo externo quien convence, vence el deseo y provoca la salida, la separación, la llegada al mundo. Mundo sin desnudez, mundo con la máscara del vestir que oculta y muestra. Esta primera creación indica cierta sumisión de la mujer al hombre por un lado y a la vez la totalidad de ambos sexos en la unión. Adán, el primer hombre si analizamos detenidamente, se refiere a lo humano, no hay en él sexo, sólo en la creación de la mujer se convierte en varón. Es la mujer quien convierte al hombre en varón, quien da la dimensión del sexo. En la Biblia, salvo excepciones, los hombres son los interlocutores de lo divino, sin embargo las mujeres tiene una percepción y cercanía mayor a lo humano.

⁴⁸⁷ La Biblia, hebreo español editorial, Tel- Aviv, israel Génesis II vol. 1, P. 4 , 1991.

Sobre las mujeres de otros pueblos sólo hay ocasionales excepciones en torno a la prohibición de tomar mujeres de otro pueblo, la prohibición no es racial sino ética, unirse a alguien que no mantiene la ley perjudica su mantenimiento. En general no hay exclusión de otros pueblos. Ruth, que no pertenece al pueblo y que posee una profunda dimensión ética y moral, es la abuela de David, de donde vendrá el Mesías.

Esther representa el primer judío frontera, el judío de la diáspora que participa de la historia y del poder y que sirve para el bien común de su pueblo. Salva al pueblo en un momento de la historia en que Dios actúa en secreto. Ya no hay grandes manifestaciones de lo divino. De esto nos habla también la historia de Esther. Allí, en la historia de Purim, donde lo sagrado se manifiesta oculto, sin el milagro visible, en el detalle pequeño que sólo se percibe desplegando toda la historia. La mujer como madre celosa, como madre que determina el camino de la generación, el hombre habla con Dios pero la mujer cumple su designio, no hay diálogo si conocimiento íntimo que cambia el destino. Sara expulsa a Ismael. Rebeca apoya a Jacob porque sabe que el pueblo no puede salir del guerrero, sin embargo la ceguera de Isaac, una ceguera que indica también su incapacidad de conocer más allá, es la que determina el destino del pueblo. Estas mujeres, madres sobre todo, mujeres bellas pero de una belleza que descubrimos en el cruce con los otros, con el pueblo egipcio que hace del yo un extranjero. La belleza de Sara primero, después la de Esther, no se dice en el texto, salvo cuando se refiere a los demás que las ven, son convertidas en bellas cuando se cruzan con el otro pueblo, la belleza externa aparece en relación con los otros. Sabemos que Sara es bella porque la desean los egipcios y no por el amor de Abraham, que la ama.

El hombre habla con Dios, y el texto se dirige al hombre. No desearás a la mujer de tu vecino. Pero, ¿qué es el deseo? El deseo apunta al objeto, a lo aprehensible que se desvanece al ser prendido, a eso se refiere el décimo mandamiento, no dice amar, este mandato voluntariamente cosifica a la mujer, la convierte en asno o mueble, la pregunta es si la intención es interrogar sobre la posesión y el amor. Se dice amarás a Dios sobre todas las cosas. Cosas, desde aquí comienza la explicación del mundo. No desearás las cosas del otro, que no obliga a no amar, a la imposibilidad de escapar a lo que escapa siempre. Pero no habla de no amar al otro, ni a quienes le acompañan, al otro, que no

cosa, la cosa deshace el deseo extenuado en su cumplimiento, sin embargo el amor permanece. La mujer, que se pertenece a sí misma, la mujer no recibe la orden, sólo conoce a través de lo dicho al ÉL, no hay diálogo con ella, es el varón el interlocutor del texto. Es en el Cantar de los Cantares donde aparece el ÉL y Ella, que se interpreta como el amor de Dios al pueblo y del pueblo a Dios, uno de los poemas de amor de la literatura más hermosos, traen lo femenino, se construye un diálogo dónde hay un interlocutor femenino y masculino.

En un texto del Talmud que analiza Lévinas explica esta relación entre dos géneros creados. (El Talmud es la enseñanza oral que se recoge en el S. II y al que se añaden comentarios y discusiones posteriores suscitadas por la Mishna (texto bíblico recogido). El Talmud es diálogo y conversación. Una conversación recogida en estado puro. Sin interés en convertirse en textos didácticos sino lugar de encuentro con el pensamiento y la reflexión). Los comentarios de Lévinas se añaden a los del Talmud, cuando comenta el *Tratado Berajot 61^a*

Rab Najman bar Jisda enseña. ¿Por qué en -el eterno-Dios formó al hombre (Gen 2, 7) formó, vayitizer, se escribe con dos yod? Y explica que “El Santo bendito sea ha formado dos inclinaciones: lo bueno y lo malo.”⁴⁸⁸

Al crear un hombre crea dos criaturas, ante la pregunta de qué es lo humano responde que es el hecho de un ser permanezca uno siendo dos. Sería el fin de la interioridad. La Ishá a partir del Ish no es exactamente lo femenino a partir de lo masculino sino que sugiere la participación. Hay dos creaciones del hombre en la Biblia, en la primera donde:

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con el otro, va más allá de ese contacto.⁴⁸⁹

488 Emanuel Levinas, *De lo Sagrado a lo Santo Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 121, 1997.

489 Emmanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro*, Buenos Aires, Editorial Paidós ICE, P. 132, 1991.

Lévinas señala que hay dos tendencias interpretativas, todas las relaciones que les vincula tienen la misma dignidad, para los otros, la participación de lo femenino es cosa secundaria. Lévinas recuerda la alabanza dirigida a la mujer en Proverbios. La mujer posibilita la vida de los hombres, es la casa. “Ish o Isha Lo otro por excelencia. ¿Qué es lo humano? El hecho de que un ser sea dos permaneciendo uno”⁴⁹⁰ El sentido de lo femenino se encontrará clarificado así a partir de la esencia humana, la ishá a partir de Ish: no se trata de lo femenino a partir de lo masculino, sino de la participación en lo masculino y lo femenino-la dicotomía-a partir de lo humano.⁴⁹¹ Pero hay una segunda creación. “no es bueno que el hombre esté solo. Le haré una compañera”⁴⁹² En esta segunda creación la mujeres es la compañía.

Maimónides en su Guía de los perplejos la explica así.

Los dos nombres con que al principio se designó al hombre y la mujer, hicieron se extensivos después al macho y la hembra de todas las demás especies animales.⁴⁹³

Es decir hay un plano de lo femenino y masculino compartido con el mundo animal, pero hay otra creación.

Era necesaria la subordinación y era necesaria la herida, el dolor para unir a iguales y desiguales. Hay en lo femenino rostro y apariencia. Quizás el hombre preceda en algunos siglos a la mujer en esta elevación. De ahí esa cierta prioridad-¿provisional?-del hombre. Quizás lo masculino está más directamente unido a lo universal y la civilización masculina ha preparado, por encima de lo sexual, un orden humano donde entre la mujer, por entero humana⁴⁹⁴. Ésa es pues la mujer bíblica que busca Cohen, ése debe ser el amor bíblico. Una revelación eterna. No hay alteración, sí voluntad del querer, de la entrega, el amor como posibilidad de hacer feliz al otro, no se busca la

⁴⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *De lo Sagrado a lo Santo Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 121, 1997.

⁴⁹¹ Emmanuel Lévinas, *De lo sagrado a lo santo Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Editorial Riopiedras, PP.121- 132, 1997.

⁴⁹² La Biblia, hebreo español, Editorial Sinaí, Tel- Aviv, israel, P. 4, 1993.

⁴⁹³ Maimónides, *Guía de los perplejos*, Editora Nacional, Edición preparada por David Gonzalo Maeso, Clásicos para una Biblioteca Contemporánea, P. 78, 1984.

⁴⁹⁴ Emmanuel Lévinas, *De lo sagrado a lo santo, Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Editorial Riopiedras, P. 146, 1997.

felicidad propia sino la del otro, la del hijo, la del marido, la mujer entrega así el amor a pesar de no ser la interlocutora del diálogo. Ruth, que ama a la suegra, que se entrega al recuerdo del marido desaparecido, es una mujer no judía que decide serlo. Se habla de ella también de la mujer bíblica, de Esther, que ama a su pueblo, de Rebeca que deja que su hermana la sustituya con el hombre que ama en su noche de bodas. No hay más que voluntad de amar en un amor que no se detiene. Acontecimiento que aparece en el camino. El amor es un hecho es una construcción transportable pero inagotable. Sara no deja su amor por Abraham, ni Rebeca, ni Lea, ni ellas dejan de ser amadas. Se produce el encuentro, ése es el momento, el acontecimiento. No hay abandono, ni retirada.

No hay juego de seducción, la seducción entre un hombre y una mujer es el instante del encuentro. David mira a Batsheba, la mira y la desea, después no hay narración de su durabilidad, no hay historia. No hay juego. No hay superficialidad del deseo, el amor como vehículo para el nacimiento. Lo complementario que otorga sentido, que conforma lo humano. El papel de la mujer judía es además el de quien da la identidad. La mujer judía es quien trasmite la judeidad, es judío quien tiene una madre judía. El hombre dice al levantarse en la oración de la mañana *Gracias a Dios por no hacerme mujer*, esta frase que puede resultar molesta y extraña es en realidad el reflejo normal en una sociedad adaptada a lo masculino, no significa más que una realidad social en la que ese eternamente otro mantiene alteridad. Hay otras muchas explicaciones. Aunque la mujer tiene derechos regulados en el Talmud, en el contrato de matrimonio, la poligamia abolida regula la vida de la pareja judía que permite el divorcio. La mujer es concebida como interioridad, como hogar. En la ilusión amorosa se desvanece esa alteridad, se pretende la comunión la unión sin embargo,

Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre.⁴⁹⁵

El discurso bíblico no se detiene a narrar detalles, cada palabra, cada raíz de la palabra contiene en sí misma la explicación que puede completar el texto. Los acontecimientos sobrevienen como sobreviene el amor y sin que se entretenga a explicar a los personajes cada uno de ellos adquiere una dimensión única.

⁴⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro*. Buenos Aires, Paidós ICE P. 129, 1993

Y acaeció que cuando Abram llegó a Egipto vieron los egipcios que la mujer era muy hermosa.⁴⁹⁶

Nos descubre la belleza de Sara.

Y Abram y Najor tomaron para sí mujeres. La mujer de Abram se llamó Saray.⁴⁹⁷

Esto es únicamente todo lo que sabemos del inicio de su relación.

Entonces Isaac la condujo a la tienda de Sara, su madre, y tomo a Rebeca, que fue su mujer. Y la amó y fue confortado por ella a la muerte de su madre.⁴⁹⁸

Tanto Saray como Rebeca son estériles, la creación surge de la voluntad divina.

Los ojos de Lea eran tiernos, en tanto que Raquel era de bella figura y hermosos semblante. Y Jacob se enamoró de Raquel.⁴⁹⁹

Pero la contemplación de la belleza, el estremecimiento, la admiración, también se cuentan en la Biblia.

Y aconteció una tarde que David levantase de su cama, y caminó por la terraza de de la casa del Rey, y desde la terraza vio a una mujer bañándose, y a la mujer era muy atractiva.⁵⁰⁰

David envía un mensajero a buscar a Betsavé, una mujer casada con Urías. Pero David la “tomó” Ella se queda embarazada y Urías vuelve, pero no va a su casa, prefiere estar

⁴⁹⁶ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel aviv Israel, Génesis, Lej lejá XIV, P. 18, 1991.

⁴⁹⁷ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel aviv Israel, Genesis, Noaj XI, XII, P. 17, 1991.

⁴⁹⁸ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel aviv Israel, Genesis, Jaie Sarah (67), P. 38, 1991.

⁴⁹⁹ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel aviv Israel, Génesis-vayetze 17-18, P. 47, 1991.

⁵⁰⁰ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel- Aviv, Israel IISamuel XI, P. 516, 1991

en el campamento y compartir con los soldados. Pero David como ya he señalado manda a Urías a la batalla con una carta donde manifiesta su voluntad de que muera:

Pon a Urías en la vanguardia de la batalla más dura, y retírate de él para que sea herido y muera.⁵⁰¹

David ya ha seducido a la mujer. Pero quiere que el marido muera. También Solal aleja al marido, le envía a una misión. La de David y Betsavé es una de las historias de amor más dramáticas, junto a la de su hijo y su hija. En unas pocas líneas se cuenta la tragedia. Pero en la Biblia no se narra el proceso de seducción del que habla Cohen, y tampoco hay desamor. No hay enamoramiento. Hay, sí, un caso en el que, consumado, el deseo desaparece. Pero antes hay que analizar el final de la historia de amor de David y Batsheba. Son castigados. Para la Biblia amar no es una excusa para la no responsabilidad. Y ellos deben responder.

Y el Eterno envió a Nathan a David. Y (Nathan) vino a él (Cohen en Belle du Seigneur hace referencia a Nathan como interlocutor) y le dijo ¿porqué entonces has despreciado la palabra del Eterno para hacer lo que está mal ante mi vista?⁵⁰²

Un ojo que mira un oído que escucha y un libro donde se apuntan todas las acciones, eso se dice en el Talmud. La escritura como el lugar del testimonio y la necesidad de la respuesta. Aquí se obliga a un actuar responsable. No hay desamor. En la Biblia los hombres tienen varias mujeres. Pero la amada es siempre la amada. Y para ella, su hijo es el depositario del pacto. La mujer de David después de perder el primer hijo por un castigo, es madre del rey Salomón. Y también la mujer amada por Jacob, Rahel, es la madre de José quien cumple la función de líder. Absalom hijo de David tenía una hermana muy bella llamada Tamar. Ammón hijo de David la amaba. Ammón ama a Tamar y ella es virgen. Un amigo le aconseja que se finja enfermo y que David le pida que lo visite. Después de una escena en la que ella le cocina, y él pide comer de su mano la quiere forzar, ella le pide que no lo haga, le explica que David puede consentir en el matrimonio, pero él la fuerza. En este caso es deseo. No amor. Hay primero una

⁵⁰¹ Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel- Aviv, Israel IISamuel XI, P. 516, 1991.

⁵⁰² Biblia, Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial, Sinaí, Tel- Aviv, Israel Samuel XII P. 518, 1991.

descripción del deseo. Luego la mujer se niega pero a la vez acepta que se haga de manera consentida por el padre, aún así el deseo es más fuerte.

Luego Ammón la odió con todas su alma, al punto que su odio fue mayor que el amor que había sentido por ella.⁵⁰³

Finalmente Absalón venga a su hermana y da muerte a Ammón.

Observamos que en la Biblia hay intensidad en la relación hombre y mujer. Hay varias mujeres para un sólo hombre pero una es la elegida y depositaria del pacto. El amor se convierte en fecundidad. El amor bíblico concluye con la realización del pacto. En la literatura occidental el amor concluye con la muerte, con el final. No hay continuidad de un amor que se consume en el mismo instante de su propia eternidad. Es el amor que se desvanece y en la desaparición viene la muerte. O sobreviene la muerte de los amantes o es la muerte del amor. Así vemos que hay dos tipos de amor bíblicos que pueden relacionarse con los que habla la madre de Cohe, el bíblico del que ella habla es el que no depende de una cosa, el de David y Jonathan.

⁵⁰³La Biblia, Edición Bilingüe hebreo Español, Editorial, Sinaí, Tel- Aviv, Israel Samuel XIII, 1991

8.2.2. El amor como un dios. De la Princesa de Clèves a Ariane. El fin de la aventura.

Envers et contre tout, l'amoureux affirme sa passion comme valeur.⁵⁰⁴

Emma Bovary ha roto con las creencias cristianas de su infancia sin que ello le preocupe lo más mínimo. Es, pues, relativista. Vive su vida sin preocuparse por el daño que va causando a su paso ni por el sufrimiento que provoca, siguiendo así la pendiente del verdadero nihilismo.⁵⁰⁵

Emma Bovary es elegida por el filósofo francés André Glucksmann para hablar del nihilismo, en este caso el nihilismo amoroso. Cree que además es un error común creer que Bovary es una mujer débil, una provinciana víctima de amantes, seductores y vecinos estúpidos y banales. Cree que como un “tornado” Emma, que busca ser amada como lo son las heroínas de las novelas:

Subversiva, barre todo a su paso, carrera, familia, herencia, reputación, consenso, decoro.⁵⁰⁶

Glucksmann dice que elige y adora, Emma repite con cada uno de sus amores la misma situación:

Elige sus adoraciones y adora sus elecciones. Cuando cambia de amor, la nueva fascinación tapa la vieja, e, insensible a cualquier desmentido, se vuelve a prometer a sí misma vivir para y por el gran amor, el único, el exclusivo.⁵⁰⁷

Emma Bovary simplemente es una más de las mujeres seducidas en la literatura. La diferencia es que de la mano de Flaubert la narración se vuelva irónica. Vemos a una

⁵⁰⁴ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 85, 1984.

⁵⁰⁵ André Glucksmann, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Editorial Taurus P. 89, 2002.

⁵⁰⁶ André Glucksmann *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Editorial Taurus, P. 93. 2002.

⁵⁰⁷ André Glucksmann *Dostoievski en Manhattan* Madrid, Editorial Taurus, P. 100, 2002.

mujer que se deja llevar por el juego de la seducción y no aprende. Ésa es su tragedia. El amor, las palabras de seducción que la rinden en una feria de ganado, se vuelven en contra de los sentimientos nobles que aparecen debajo de otras novelas. Emma es la primera víctima y a la vez verdugo. Porque mientras la vemos nublarse frente a ese amor pasión - comprendemos que hiere a otros, no sólo a sí misma.

Sin embargo, el escritor Mario Vargas Llosa responde:

Emma Bovary fue una esposa traviesa y una madre descuidada, sin duda, pero lo fue porque había en ella una rebelde que, en la asfixiante sociedad que le tocó- una cárcel para su espíritu inquieto, insumiso, y atizado, como el de Cervantes por las novelas caballerescas, por la literatura romántica- intentó vivir la ficción, tener una gran pasión, gozar con sus sentidos y su fantasía, elegir su propia vida en contra de las convenciones y los tabúes estúpidos que la cercaban.⁵⁰⁸

Esta idea la recoge el escritor peruano en su tesis. Emma, como Don Quijote, se deja arrastrar por los Castillos de viento del amor. Este amor mantiene similitudes con el que piensa el narrador de Cohen. El narrador de Cohen sabe cómo fue seducida Emma y como lo fue la protagonista de Tolstoi, sin responsabilidad. Mientras que para Glucksmann la responsabilidad final es de Emma, para Cohen es compartida, pero a la vez entiende al hombre como víctima de esa enfermedad de la mujer. La mujer occidental padece la dolencia de Emma, del juego de seducción del amor que embriaga y aligera el mundo. La realidad se vuelve leve y las palabras del amado, el diálogo que se establece, el encuentro y sus pormenores se convierten en el único centro del existir. Arrasado el mundo, despojado de cualquier interés, la mujer se convierte en un ser que pierde cualquier deseo que no sea el de adorar a su adorado, que a su vez una vez convertido en el ídolo, el dios de este converso va perdiendo su deseo.

⁵⁰⁸ En el PAIS Domingo 15 de Septiembre de 2002-09-23.

Dice Vargas Llosa que Emma elige su propia vida en contra de las convenciones. Pero en realidad la vida que elige es la de ser esposa del médico rural. No llega a enamorarse pero sí a deslumbrarse ante el mundo que se le presenta.

Aimer, c'est chercher à expliquer, à développer ces mondes inconnus qui restent enveloppés dans l'aimées. C'est pourquoi il nous est si facile de tomber amoureux de femmes qui ne sont pas de notre "monde", ni même de notre Type. C'est pourquoi aussi les femmes aimées sont souvent liées à des paysages.⁵⁰⁹

También le sucede con su amante. Sin embargo padecer ese amor no es una elección, el amor es un acontecimiento.

Dans l'amour, l'autre vous arrive du dehors, s'installe en vous, et vous reste étranger.⁵¹⁰

Es un acontecimiento ante el que sólo es posible la entrega o la renuncia. Cuando Julián Sorel se enamora de nuevo, o también Solal, simplemente están eligiendo de nuevo, no padeciendo. Emma no ha aprendido y de su no elección surge el desastre. En ese sentido, la tesis de Glucksmann se acerca a la idea coheniana de que, si bien no supone un juicio ético, sí una llamada a la conciencia, una mirada irónica que cae implacable sobre los amantes.

El convencimiento de Cohen de que hay una mujer bíblica y otra occidental, apunta a una relación entre el texto bíblico frente a las novelas de amor, especialmente del SXIX. *Bovary* o *Anna Karenina*, citadas frecuentemente (Anna frente a Emma queda fijada en una relación a la que se somete, si conoce y su dolor es el de pronosticar qué va a suceder). Así la mujer en el imaginario de Cohen, la madre y esposa judía mantiene un amor que liga al hombre y a la mujer de manera profunda. En la Biblia no hay seducción en ninguno de los dos amores descritos. La única seducción es la de la serpiente en el paraíso. Hay encuentro, no hay cristalizaciones ni desencuentros, hay entrega y proyecto. Esa dualidad, esa referencia coheniana supone una ética. También

⁵⁰⁹Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Quadrige, Presses Universitaires de France, P. 14, 1996.

⁵¹⁰Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 67, 1984.

para Glucksmann⁵¹¹, para quien sin ser crítico literario y no buscar una interpretación sino un sentido, Bovary representa el nihilismo, la incapacidad de elegir de acuerdo al otro, al bien del otro. Bovary se deja llevar por una pasión que finalmente es una “bomba kamikaze” contra sí misma y los demás. Claro que tanto Cohen como Glucksmann señalan a las mujeres. Ella es la depositaria de la elección, la que decide y opta. Así su discurso se mantiene siempre en el ser otro masculino. No señala al príncipe, no es Don Juan quien mantiene una postura nihilista, sino a las mujeres no resistentes. Solal se presenta como víctima de esa mujer, padece el deseo de la mujer de ser querida de esa manera. No se cuestiona que él a su vez se fortalece en la resistencia, en el miedo a la pérdida. Es la resistencia frente al otro hombre quien otorga la posibilidad de elegir el bien o el mal. Cohen no llega a este dualismo absoluto pero en sus dos novelas hay un final trágico.

En *Belle du seigneur* mueren los amantes, mueren porque ella fue incapaz de amar a un pobre viejo judío y le obliga al no-disfraz que es en realidad el disfraz de seductor, de sabio don Juan.

Ese otro Mundo que enfrenta Cohen a la Biblia es el occidental que tiene un origen diferente del amor. Y que supone otra ética si nos remontamos a uno de sus primeros textos:

El amor era un dios grande y admirable entre los hombres y los dioses.⁵¹²

Para Fedro, que inicia su discurso según las palabras de Platón, el amor así esta fuera del hombre, le es ajeno y tiene esencia independiente.

Fue amor el primero que concibió a todos los dioses.⁵¹³

En cambio en la Biblia es la manifestación de un Dios uno, y las emociones humanas vienen determinadas por la relación dialógica entre los hombres y por lo tanto pueden estar sometidas a la razón, incluso el deseo. En la concepción platónica en la base de Atenas y en la base de Occidente está el Amor como Dios independiente.

⁵¹¹ André Glucksmann, *Dostoïevski en Manhattan*, Madrid, Editorial Taurus, 2002.

⁵¹² Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 13, 2006.

⁵¹³ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 13, 2006.

Pues yo al menos no puedo decir que exista para un joven recién llegado a la adolescencia mayor bien que tener un amante virtuoso, o para un amante, que tener un amado.⁵¹⁴

En la concepción platónica hay una referencia al amor entre hombres, pero a su vez hay dos roles, amado y amante, que desempeñan relaciones diversas de encuentro y poder. La acción de morir por el otro, la muerte como tributo hacia al amado, es considerada como acto de enorme belleza (en esta concepción del mundo medido en lo bello se enfrenta a lo judío que se realiza en lo ético). El concepto de belleza griego hay que anteponerlo al de acción justa. Según el cumplimiento. Lo bueno. Ese es gran encuentro entre estos dos mundos.

No todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente.⁵¹⁵

Pero lo más sorprendente es el soporte de responsabilidad que se deduce en el acto amoroso según este texto de Fedro.

Y lo más asombroso, al decir del vulgo, es que el enamorado es el único que, al hacer un juramento, alcanza el perdón de los dioses si lo infringe, pues dicen que no hay juramento amoroso.⁵¹⁶

El amor permite romper un juramento, justifica y embellece incluso un acto de traición. Frente a eso en la tradición judía incluso para la anulación de los juramentos se necesita seguir requisitos, hay un tratado específico según la tradición bíblica que tiene base legal, lo que proporciona una relación de la responsabilidad ante el juramento. A continuación Fedro habla de la desaparición del deseo en los amantes vulgares que no aman más que lo efímero del cuerpo y las cualidades estables del alma. Aconseja pues:

⁵¹⁴ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 14, 2006.

⁵¹⁵ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 19, 2006.

⁵¹⁶ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 22, 2006.

A los amantes perseguir y a los amados esquivar, organizando el amoroso certamen y comprobando a cuál de estos dos tipos pertenece el amante y a cual el amado. Así, ésta es la causa de que se considere deshonroso, en primer lugar, el dejarse conquistar prontamente...⁵¹⁷

Por otro lado es también una constatación de Cohen. Aristófanes habla del amor como cura para la naturaleza humana. La búsqueda del otro para encontrar la totalidad de la fusión del ser total. Lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo y la persecución de ese todo. Agatón vuelve a retomar la idea del dios amor, y dice que lo más importante es: “*que el Amor no comete injusticia contra dios ni contra hombre*”⁵¹⁸ Pero ya Sócrates apunta a lo efímero, a lo siempre en fuga. Pregunta: “*¿es acaso al poseer lo que se desea y ama cuando desea y ama, o es al no poseerlo?*”⁵¹⁹ Pero Diotima desmiente que sea un Dios. Sócrates lo señala:

Diotima dice Pues no es el amor, Sócrates, como tú crees, amor de la belleza.

-Entonces, ¿qué es?

-Amor de la generación y del parto en la belleza.⁵²⁰

Así sería amor a la inmortalidad. Búsqueda de la inmortalidad. Hay dos concepciones acerca del amor detrás de las dos tradiciones, y a su vez cada una de ella tiene sus propias reglas para la valoración de acciones por amor. Estas dos concepciones son las que están en el fondo de la indagación acerca del amor que hace Cohen en *Belle du seigneur*, la amada aparece vestida con una túnica griega y el amor del teatro es una deformación de ese juego entre el amado y amante. Es la tragedia que apunta Sócrates sobre el poseer y el amor y sus relaciones, y como tal vez el amor se desvanece en la posesión y se mantiene en la huida permanente.

⁵¹⁷ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 23, 2006.

⁵¹⁸ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 42, 2006.

⁵¹⁹ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 48, 2006.

⁵²⁰ Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos. P. 60, 2006.

8.3. La ética en Cohen.

L'œuvre d'Emmanuel Lévinas n'était alors connue et appréciée que d'un cercle de spécialistes : on l'écoutait au collège philosophique, mais ses paroles ne rencontraient guère d'échos dans les grands débats de l'après guerre. Il faudra d'ailleurs attendre plus de trente ans pour que le public de ce philosophe discret et exigeant débord le cadre des techniciens de la philosophie, et que son travail retentisse enfin sur la vie intellectuelle. Accoudé au sens de L'histoire ou plongé dans l'urgence révolutionnaire, on a longtemps tenu pour « démodée » cette méditation « inactuelle » sur la responsabilité à l'égard du prochain, quand on n'ignorait pas purement et simplement son existence. »⁵²¹

La responsabilité à l'égard de l'autre précède la contemplation. Le face à- face initial est éthique: l'esthétique vient après.⁵²²

Ahora pues, Israel, ¿qué es lo que el Eterno tu Dios, pide de ti? Solamente que temas al Eterno tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y que sirvas al Eterno, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma.⁵²³

Para hablar de ética judía como principio para desarrollar aspectos de la ética en Albert Cohen me baso principalmente en Emanuel Lévinas como pensador que ha tenido gran importancia en el pensamiento francés y que encuentra la síntesis entre las fuentes del pensamiento judío, los pensadores anteriores como Martín Buber y Herman Cohen, precursores de un nuevo pensamiento judío y las diversas escuelas filosóficas del pensamiento occidental.

Una de las ideas centrales del pensamiento judío es una ética relacionada con la idea de Dios. El hombre, creación divina es responsabilidad del hombre, de allí el postulado

⁵²¹ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, Essais. P. 18, 1984.

⁵²² Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, Essais. p.32, 1084.

⁵²³ Biblia Edición bilingüe, Hebreo Español, Editorial Sinaí, Tel aviv Israel, Deuteronomio (10,12) P. 303, 1991.

básico de un hombre creado a imagen de Dios, en un mundo sin imágenes, este postulado indica la importancia de la creación humana. Sin embargo, esta idea de Dios, aporta en el mundo de la creencia una idea original, la creencia en Dios exige la creencia en un Dios único, y por lo tanto, la idea que se enfrenta a la de Dios es la de *La idolatría* que es de lo que hay que separarse (mientras que en el mundo antiguo los dioses de los otros pueblos convivían en la competencia entre dioses, que manifestaban su poder venciendo al otro, el pueblo judío se enfrenta a los ídolos y dioses, no hay posibilidad de compartir la creencia).

Dios, no es Dios porque vence a otros Dioses, Dios es un Dios único que se manifiesta entregando la ley, primera ley, *Los Diez mandamientos* en los que ya hay un principio ético que incluye desde la fraternidad hasta los derechos del trabajador, el cuidado del sábado. Buber señala a Dios como lo sublime. Según Buber para llegar al verdadero amor hay que partir del temor. De otra manera caemos en la idolatría.

La idolatría se basa en la creación del objeto al que se le rendirá culto. Una ficción donde se inventa a un Dios para luego adorarlo. Es una proyección del “Yo” que se inventa un “Tu” para simular una relación.⁵²⁴

En todo momento Lévinas partiendo de la Ley judía y su interpretación liga la creencia a la responsabilidad al otro, tanto Lévinas como pensadores actuales coinciden en la centralidad de la relación de Dios, Mundo, hombre. La responsabilidad con el hombre es el centro del amor a Dios.

Yo creo que el pensamiento judío constituye una especie de diálogo, un diálogo con el mundo exterior y un diálogo del judío consigo mismo...el judío es alguien que acepta la autoridad de la razón humana y de sus propias facultades racionales, y cree que puede llegar a sintetizar esas dos fuentes de sus puntos de vista.⁵²⁵

⁵²⁴ Mauricio Pilatowsky, *La Autoridad del Exilio: Una Aproximación al Pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*. Plaza y Valdés Editores/UNAM-Fes-Acatlan. Cita en P. 56, 2008.

⁵²⁵ Shalom Rosenberg, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Editorial Rio Piedras. P. 11, 1996.

Partiendo de la idea de una Ley como principio de la ética basada en la creencia en Dios único y un Hombre a la vez único, se puede avanzar hacia la idea del amor, como camino de cumplimiento de la ética judía. El aspecto que señala Pilatowsky sobre Buber podemos usarlo para la relación del amado como ídolo. Un ídolo que inventamos y que se adora es a la vez un ídolo al que no se teme porque hay el último saber de la ficción. Sin embargo hay un amor diferente a la idolatría, Finkelkraut señala el amor como diálogo. Un encuentro entre dos rostros.

En el encuentro :

Il n'y a au monde que le visage d'autrui pour me séparer effectivement de moi-même, et me faire connaître des aventures qui ne soient pas des Odyssées.⁵²⁶

Cuando acontece el amor no hay posibilidad de huida. Pero lo principal es que la llamada que recuerdan Finkelkraut y Lévinas es la de la responsabilidad, la respuesta por el otro. Dice Lévinas que la aparición de la ética es anterior a la aparición de las libertades

On ne choisit pas de perdre la tête, de battre la campagne, d'oublier la prudence.
527

Pero aún así parece indicar,

Ce qui tendrait à prouver que morale et passion présentent des affinités auxquelles ni les moralistes d'hier, ni les militants contemporains du désir n'ont prêté une attention suffisante.⁵²⁸

⁵²⁶ Alain Finkelkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 31, 1984.

⁵²⁷ Alain Finkelkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 42, 1984.

⁵²⁸ Alain Finkelkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 45, 1984.

En ellos hay una preocupación por un responder ético. Porque cuando amamos, dice Proust ya no amamos más a nadie.⁵²⁹ El acto del amor, la búsqueda de la unión con el amado es un encuentro con una ausencia.

C'est languir après le tout proche, comme si, une fois levés tous les obstacles, dans le contact des peaux et l'entrelacement des épidermes, l'Autre refusait encore de se laisser prendre.⁵³⁰

Porque :

Dans l'amour, en un mot, la présence est une modalité de l'absence.⁵³¹

Pareciera por lo tanto existir una contradicción entre el amor que no podemos controlar ni responder por él y la responsabilidad que debemos al otro, también al amado. Terrible dilema que puede explicar los dos amores descritos por Cohen.

Cuando habla Albert Cohen del *Amor bíblico* se refiere al amor que no depende de una cosa, al amor que se mantiene desde el encuentro y se sostiene sin artificios, se refiere a uno de los amores descritos en la Biblia. También el amor que se cumple en la maternidad. El amor del teatro, el del juego occidental, tiene sus raíces en la concepción del amor como Dios que sólo exige cumplir el deseo, una búsqueda que debe ser negada para mantener el deseo. Un amor que fluye en función a las reglas del deseo, el conocimiento de ellas, los mecanismos emocionales permite al amante mantener ese amor. Ese conocimiento es precisamente la tragedia de Cohen. Busca amar y ser amado. Pero a la vez se deja arrastrar y arrastra hacia un amor sublime pero efímero. Su propio juego, su artificio le llevan hasta la muerte, pero prefiere morir a morir en un amor que muere.

Finalmente sigue las reglas que él mismo se impone. El amor bíblico del que habla pasa a su lado sin dejar huella, porque él mismo pertenece ya al teatro, no puede dejar de saber ni de ver y quizás de estimularse en ese juego.

⁵²⁹ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 75, 1984.

⁵³⁰ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 78, 1984.

⁵³¹ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, París, Éditions Gallimard, P. 62, 1984.

Aún así, a pesar del drama y de su imposibilidad, el autor propone una ética, aquí es donde se vincula con Lévinas. La muerte de los amantes manifiesta la muerte de ese amor. Cohen de alguna manera llama a la reflexión. Más cerca del pensamiento de Glucksmann, Cohen parodia el amor que no se detiene ante nada y que se cree sublime, precisamente la imposibilidad de su durabilidad es el desencadenante de su reflexión y de la tragedia.

Guillermo, ¿qué sería para nuestro corazón el mundo sin amor? ¡Lo que una linterna mágica sin luz! En cuanto se coloca dentro de la lamparilla aparecen ante ti las más variadas imágenes en la pared blanca. Y aunque no fuera sino eso, fantasmas fugaces, seguiría haciendo nuestra felicidad cuando jóvenes vigorosos, nos detenemos ante él y nos extasiamos con sus maravillosas visiones.⁵³²

Fuegos de artificio fugaces a los que el joven Werther renuncia, a los que también la Princesa de Clèves. La imposibilidad le lleva a la muerte del amante, a cambio el amor permanece inalterable, sin embargo, los amantes no pueden mantener esa ficción de la linterna mágica. Solal quiso impedir esa muerte que ya había anunciado, por eso muere cuando ya el amor había muerto. Y descubriéndonos a la vez que él mismo ama de la única manera que sabe, como amante occidental. La denuncia de la imposibilidad de la mujer que él ama, para amarle de otra manera, como viejo que no es, propone una reflexión que lleve hacia una ética del juego amoroso. Si esta denuncia la padece la mujer, también es el seductor quien se ve desenmascarado para construir finalmente un artificio, una parodia de las novelas de amor.

Por lo tanto Cohen parte de una ética judía que le vincula al nuevo pensamiento judío para hablar del amor literario, del amor contado en la narrativa occidental como denuncia implacable. Responsabilidad por el otro, la mujer y el amor como fenómeno que también debe ser respondido como responsabilidad, diálogo con Dios uno, el Dios judío y la muerte enfrentada a la creación de un hombre, el hombre igual ante la muerte.

⁵³² Goethe, *Los sufrimientos del Joven Werther*, Barcelona, Editorial Alba. P.72, 1999.

El hombre es perecedero. El ser perecedero es su esencia. ⁵³³

⁵³³ Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme. Introducción de M. García Baró. P. 105, 1997.

Conclusión.
Albert Cohen, un judío de frontera.

Desde las estructuras que se mueven hasta aquella en que nosotros nos movemos, la poética contemporánea nos propone una gama de formas que apelan a la movilidad de las perspectivas, a múltiples variedades de la interpretación. Pero hemos visto igualmente que ninguna obra de arte es de hecho “cerrada”, sino que encierra en su definición exterior, una infinidad de “lecturas” posibles.⁵³⁴

Comenzamos este capítulo con esta cita de Umberto Eco que consideramos pertinente a nuestra aproximación al autor tratado, entendemos nuestra investigación como una de esas vías de lo posible, nuestras conclusiones son una de las “lecturas posibles de la obra de Cohen” una obra con una marcada influencia que descubrimos desde el inicio de nuestra investigación, pero que, sin embargo, y esto es significativo, sorprende a estudiosos de su obra por no haberle dado lugar, siendo esto a su vez muy significativo lo que ahonda en su universalidad. Nuestra tesis la planteamos como una aproximación a la obra de Albert Cohen desde la consideración del autor como alguien que efectúa un pacto de judeidad, es decir es un autor que se señala como parte del pueblo judío, pero además consideramos que su obra está influida por este motivo hasta el punto de determinar en especial el papel del interlocutor. Creemos, y así hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, que la obra de Cohen se dirige a un interlocutor no judío al que influir y hacer ver que los judíos forman parte de la humanidad. Pero además es un interlocutor que si bien puede ser antisemita, como hemos ido desarrollando a lo largo de este trabajo, no es un nazi. Frontera muy sutil pero de gran importancia. Se dirige al colonialista, a quien desprecia al otro, pero no a quien le quiere aniquilar como un otro fuera de la especie humana.

Albert Cohen es un autor que permite comprender las diversas influencias del judaísmo en Occidente y como este complejo sistema de relaciones se nutre de elementos comunes que hemos querido dilucidar a la vez que determina aspectos de la obra de arte.

⁵³⁴ Umberto Eco, *Obra abierta*, Barcelona, Editorial Planeta de Agostini, P.93, 1985.

Adentrarse en otras lecturas posibles sobre la obra de Cohen ha sido uno de nuestros propósitos, atendiendo en especial al peculiar mundo mental del autor y a las circunstancias de su existencia y su biografía. Este mundo se fija en su obra. Al principio observamos como Cohen nos descubre unos conflictos fundamentales de su generación, estos nos permiten entender especialmente al hombre judío moderno, pero al preguntarnos quién es en realidad ese judío moderno, llegamos a la conclusión de que era necesario comprender un tiempo que hoy puede resultar ajeno. La Segunda Guerra Mundial aniquiló también el inicio o la nueva vía de un pensamiento judío que empezaba a desarrollarse y que se vio completamente afectado; los supervivientes, la humanidad de algún modo lo es toda de ese periodo, parte de allí para reflexionar sobre la identidad, la extranjería y el otro. Cohen se refiere no únicamente al sujeto judío, sino al peculiar diálogo que establece con su entorno. Este encuentro, la relación entre lo judío y lo no judío es lo que nos permite comprender las claves del pensamiento de Occidente, en particular del mundo francés y lo español que queda en lo judío y su contrario.

Desde la época de la Biblia, a la Edad Media en que la expulsión de los judíos cambia lo español, nuestra historia puede entenderse como un desarrollo de un conflicto, de un encuentro y desencuentro sobre el que se construye en muchos sentidos los pilares de la modernidad. Este vínculo de sefard con España se da por ambos lados, en el mes de noviembre del 2012 el gobierno anunció que va a reconocer la españolidad legal de los sefarditas. El debate se establecerá ahora ya que quienes lo son, no está demasiado claro, se trata de herencia, de memoria, de cultura, todo ello intangible. Pero indudablemente esto supondría a su vez asumir como españolas un cuerpo de obras escritas por autores judíos en otras lenguas como lo es la de Albert Cohen. Por lo tanto, no podemos entender la mentalidad judía sin ese fluido de relaciones; pero tampoco la cultura occidental sin su encuentro con lo judío y con los judíos. En cierto sentido la salud de una sociedad se puede medir entre otros factores en su comportamiento con los grupos judíos, con las mujeres, con los extranjeros. También hoy Israel es su imagen, una metáfora. Hay también en la percepción de Israel un reflejo del pasado que no puede dejar de señalarse. Cohen nos ofrece herramientas literarias para conocer, sustentar, entender y analizar este universo de relaciones. Su obra literaria tiene además

mucho de ensayo. Como Stendhal que apoya sus novelas sobre sus lúcidas percepciones en torno al amor y lo social, la de Cohen es un tratado psicosocial del encuentro occidental con lo judío. Es además un encuentro específico desde la pertenencia sefardí a la que el autor alude considerándose partícipe de ella. Con la conciencia que eso implica. Esta idea era de la que partíamos, queríamos ver si eran ciertas esta percepción y partiendo del estudio de la obra, de nuestras reflexiones hemos podido confirmarlas, a continuación desarrollaremos estas conclusiones.

Cohen se expresa especialmente a través de varias estructuras de obra diferenciadas, sus artículos en mucha medida son la base, el inicio los apuntes para su posterior obra:

-Novelas.

-Textos que pueden entenderse como libros de sentimientos y emociones.

-Artículos de prensa.

Es una obra amplia que ha suscitado un interés que se mantiene hasta en la actualidad, cuando hemos podido confirmar que siguen realizándose estudios de su obra, sin embargo, desde el aspecto que hemos querido focalizar nuestro estudio no hay, además de los estudios temáticos en los *Cahiers de Albert Cohen*, un estudio profundo, sobretodo que al autor no se le reconoce como central para hablar de la identidad judía y creador de un arquetipo del judío contemporáneo como creemos que es Solal. Por otro lado, tampoco es un autor popular entre los lectores judíos a pesar de su interés para este grupo, pero no es deprecio, sino que no hay manuales ni cánones que se hagan eco de estos autores que tienen características culturales comunes, por lo que pueden ser ignorados por sus grupos de pertenencia, este es un campo a desarrollar, Israel se ocupa de lo propio, pero no hay por ahora estudios transversales que incluyan a estos autores.

Aunque hemos tenido en cuenta la totalidad de su obra nos hemos centrado en especial, en los libros de los dos grupos primeros: novela, *Belle du Seigneur* y un libro del segundo grupo, *Le livre de ma mère* en los que trabajamos en su original en francés, como con *Solal* y con *Ô vous, frères humaines*, obra que si bien en un primer momento no se pensaba considerar se vio como indispensable para el tema que nos ocupa. Frente a los autores en los que cada obra se cierra y se entiende en sí misma, como unidad, la

producción Coheniana podría entenderse como un continuo, como una sola obra que no acaba, que empieza y termina en la siguiente. De hecho los personajes saltan de un libro a otro y aparecen con su pasado literario y un futuro extenso. En especial es interesante la creación de Solal. Un personaje que según su hija recrea mucho de la imagen que Cohen tiene de sí mismo. En algún sentido Solal es un personaje único en la literatura que se convierte en un símbolo. ¿Pero podemos considerar según las definiciones existentes como autoficción las novelas en las que aparece?

L'avertissement de Doubrovsky rejoint les précautions oratoires de tant d'autobiographes: c'est ma vérité que je dis, celle que me livre ma mémoire, celle qu'élabore mon écriture (...) Pour que le lecteur envisage une narration apparemment autobiographique comme une fiction, comme une "autofiction" il faut qu'il perçoive l'histoire comme impossible, ou comme incompatible avec une information qu'il possède déjà. Quand Dominique Rolin raconte, dans *Le Gâteau des morts*, roman (Denöel, 1982), l'agonie et la mort de Dominique Rolin, au mois d'août 2000, en nous livrant son monologue intérieur, nous lisons effectivement l'histoire comme jeu et comme hypothèse. Il en est de même quand nous lisons le cinquième volume de la série "autobiographique" de Cavanna, Maria (Belfond, 1985) qui peint des épisodes de la vie de Cavanna en 1989 ou 1990.⁵³⁵

Hay una relación entre el autor y el personaje de Solal, no le da el mismo nombre, hay aspectos comunes, pero la relación no es biográfica, puede tener cierta relación con la autoficción pero que sin embargo, pensamos que no se puede determinar que lo sea, el lector no va a encontrar elementos de giros de la historia que indiquen esta relación.

⁵³⁵ Philippe Lejeune, *Moi aussi*, Paris, Éditions Seuil, 1986, PP. 64,65, 1986.

L'autofiction est d'abord un dispositif très simple: soit un récit dont auteur, narrateur et protagoniste partagent la même identité nominale et dont l'intitulé générique indique qu'il s'agit d'un roman.⁵³⁶

En los textos tratados que no son novela la relación con la biografía es directa, mientras que en las novelas hay una referencia, un narrador identificado con alguien similar al autor el narrador como hemos visto en los anteriores capítulos ese un narrador que habla como judío, los personajes también expresan la problemática del autor, la biografía del autor es parte del paisaje de la obra pero que es más la voz narrativa que el personaje quien se acerca al autor. Hay coincidencias pero si el objetivo de la autoficción creemos que es entrar en un sí mismo afuera, en este autor es el yo un medio. Aunque se puede centrar próximos trabajos en este tema, lo señalamos a modo de interrogación.

Los personajes de Cohen, en concreto Solal, se han convertido en tipos literarios. En personajes que sirven para dar un rostro imaginario a aquello que aún no lo tenía y que a partir de allí el lector puede empezar a comprender. Son muchos los ensayistas actuales Bernard Henri Levy, Fikielkraut entre otros, que para ejemplificar sus tesis citan a *Les Valeureux* o a Solal, por eso en sus novelas destaca la creación de esos personajes y sus conflictos, desde un aspecto casi poéticos, en busca aparente de la emoción, como si el autor tuviera el firme propósito de conmover, utilizando elementos psicológicos de referentes comunes, como la soledad o la muerte. Tanto la mirada del narrador, la perspectiva de Solal de Ariane entre otros están ya expuestas en *Ô vous, frères humaines*, en *Carnets 78* y en *le livre de ma mère*.

Especialmente guiándonos gracias a estos dos libros básicos hemos indagado en influencias culturales que aparecen reflejadas en su obra, atendiendo sobre todo a las referencias textuales del autor y aunque se hace alusión a algún símbolo nos limitamos a llamar la atención sobre ellos, a nombrarlos.

⁵³⁶ Jacques Lecarme, *L'autofiction: un mauvais genre?*, *Autofictions et Cie*. Cahiers RITM, Université de Paris X, n.º 6, PP. 227-249, P. 227, 1993.

Atendiendo al título: *El imaginario judío y “el otro” en la obra de Albert Cohen*, indagamos sobre “el otro” en su obra y vemos como en primer lugar se da la relación del narrador de la obra con un interlocutor al que llama Tú y a quien le dice: *Dios de Abraham y Jaacob*. Es decir, dentro de la obra hay un lector a que se dirige la obra y que además influye en ella y existe un Tu. Ese Dios cuando se quiere comprender quien es, vemos que si bien en la Biblia Dios se llama así mismo, *soy el que seré*, como aparece delante de Moisés, ese tú, creemos que es en su unicidad el mismo Dios Bíblico. Es decir en Cohen se da la idea de pertenencia a un pueblo que habla con Dios, al Dios Bíblico como se señala en la narración, el Dios de Abraham, según esto encontramos un gran número de referencias a personajes bíblicos. Además el autor se refiere constantemente a Moisés, Aarón, David entre otros. Por lo que concluimos que hay una relación directa con el texto bíblico, con los personajes y el Dios de la Biblia, el narrador por lo tanto habla a un Dios que aparece en la Biblia y al que se dirigen los profetas.

Pero esa relación no se limita a su diálogo con el Dios bíblico, sino que guarda otra relación con el texto bíblico: Cohen se expresa en muchos momentos como un profeta que mantiene una tensión con la realidad al modo que aparece en la Biblia. No atiende al paisaje y su discurso busca principalmente la comunicación de algo que puede llamarse búsqueda de verdad más allá de un efecto de verisimilitud sino que se trata del mostrar. Tratándose de ficción es sorprendente esa búsqueda de la verdad, aunque esa es la necesidad del novelista que quiere adentrarse en la creación. Hemos ido viendo su relación con personajes bíblicos en especial con David, pareciera que Solal es un personaje basado en el rey David así como su relación con su amada tiene que ver con la relación de David con Batsheba.

En Le livre de ma mère, una obra conmovedora, encontramos, especialmente desde el título, un pacto con el lector. No es una autobiografía o si lo es está centrada en una relación, exactamente en su relación con su madre, es una *Yo-mama-biografía*, si se permite utilizar esta palabra, no es una autoficción, es la historia de una relación. Es la existencia de la madre alrededor del hijo y de los sentimientos del hijo alrededor de su

madre. En una prosa en momentos poética nos confiesa desde su verdad, sin engaños. Hay un descubrimiento que hace el hijo que parece fundamental, pero que expresa y sabe contar el crecimiento que conlleva separación. Descubre que la madre existe fuera del él, que es más que él y ella. Aunque su descubrimiento se mantiene algo alejado del texto, fundamentalmente es un homenaje al amor materno. Al amor que siente la madre por su hijo, exagerado, oriental, sigue la generalización a todas las madres. El autor tiene el propósito de que los hijos que le escuchen sean mejores con sus madres, es un último regalo, homenaje a su madre. Manifiesta el texto explícitamente la añoranza a la figura materna en función del amor que él recibía. Porque ya nadie le puede amar de esa manera. Encontramos algunos datos biográficos que corresponden a la biografía real del autor, como la llegada a Marsella, ciertas relaciones amorosas nombradas por la madre o las referencias a sus estudios y trabajos concretos. Hay un espacio real: Marsella y Ginebra y uno ideal Corfú. Apenas hay más datos. El nombre no aparece, porque al niño se le dice “mis ojos”, o “mi amor” y a la madre “mamá”. Mamá como nombre propio, mamá como grito, como adjetivo, mamá como sinónimo de amor. El Tú es la humanidad de hijos, y el objetivo es descubrirles la muerte. En este libro vemos su relación con la madre que podemos relacionarla con la idea del cómo la madre es un ser que confiere identidad y en este Albert Cohen no es singular, es una de las características comunes del grupo judío. Además hemos dejado explicado en los capítulos correspondientes cómo también se evidencia en este libro la tensión, el conflicto que se da entre el mundo occidental y el oriental, el judaísmo el cristianismo, el amor bíblico así llamado por el autor y el occidental. Se manifiestan las claves esenciales para el desarrollo de nuestro trabajo.

Belle du Seigneur es una obra literaria que gira en torno al conflicto del amor pasión y su ser efímero, por eso los protagonista, especialmente Solal, trata de conservar para siempre una relación amorosa. Solal frente al Don Juan de la ficción es un sabio especializado en el amor que sabe cómo conquistar pero también sabe lo patético del juego. Sufre porque después del desencanto viene el olvido. Es un personaje renacido, en su anterior vida literaria muere por amor y vive después. Tal vez porque se muere después de cualquier ruptura para renacer, aunque nunca se renace igual, reencarnado, Mesías del amor, nace ya sabiendo. Solal sabe, pero a pesar de eso, decide intentarlo de

nuevo, continuar el juego. Porque sólo le queda eso. Su sociedad se construye entorno a la mentira, a la hipocresía. El mundo se derrumba a su alrededor. Europa va a caer en las aguas negras de su inconsciente. Se derrama hacia la perversidad. Por eso Solal lo intenta si esperanzas, por eso mueren Arriare y Solal. Tal vez para renacer, pero eso ya no lo sabemos. El texto mantiene un discurso profético. Sus referencias históricas, hacen la historia como un eterno presente, del sótano de la Edad Media a la buhardilla de Ana Frank en la Segunda Guerra mundial, apenas hay unas calles. Además el autor ya sabe. Nosotros ya sabemos. Por eso se puede leer como una advertencia.

Cohen empieza su novela justo después de *Solal* pero no la publica hasta treinta años más tarde, si hubiera querido podía haber situado la acción después, pero no lo hace. Lo curioso es que ese tiempo podía ser también el nuestro. Existe Israel y no parece que haya sótanos, pero siempre hay esos judíos de primera generación llegando por primera vez a un sitio nuevo, el hombre judío sigue buscando la manera de ser y pertenecer. Hay elementos nuevos pero los planteamientos siguen siendo básicamente los mismos.

Como elemento literario destaca la construcción narrativa. La elección de las voces y el juego de escenas que soportan la acción. Tras la lectura permanece en el lector sus palabras, ideas, cuando dice que los hombres, son babuinos se escucha más que nada su voz. Los personajes aparecen desde su propia realidad, son personajes contruidos con un lenguaje propio, unos recuerdos, una manera de entender las cosas y a sí mismos, son casi verdaderos no en el sentido de la biografía, sino que son de la verdad que les hace existir en su mundo completo de ficción, personajes –personas.

La novela se centra en la relación amorosa y la extranjería, la dualidad del personaje, su pertenencia a la cultura judía siendo la judeidad del personaje parte del tema central de la obra. Más concretamente la ficción creada por Cohen parece tener elementos simbólicos y referencias que le acercan a la mentalidad de los judíos que podemos llamar criptojudíos. Judíos con influencia del judaísmo pero que se ocultan para hacer pasar su obra por cristiana. En Cohen no es exactamente así pero hemos querido tener en cuenta ese nudo de relaciones porque ayudan a dilucidar elementos muy específicos de su obra. Además el autor se refiere directamente a ellos. Solal es un judío sefardí,

español (por eso además creemos que era importante hacer esta tesis aquí y ahora). Vive como en un pasado reciente la amargura de la expulsión y de la Inquisición. Necesita dirigirse a los cristianos para convencerles de la bondad de los judíos, y, como hemos ido señalando, les habla de su Dios judío como él. Este es el otro Tú de la obra, por un lado el Tú cuando habla a Dios y un Tú lector. Solal en *Solal* se convierte pero no deja de ser judío y crea un espacio oculto simbólico, en el sótano de su casa, donde se mueve una ciudad judía. Por eso basándonos en las propias referencias del autor y en lo que se considera como rasgos de la mentalidad marrana (hoy se prefiere decir *anusim* para evitar una denominación despectiva); el doble lenguaje, el valor simbólico de los acontecimientos son rasgos comunes. Uno de los propósitos era estudiar a Cohen bajo esta perspectiva, por eso en los capítulos anteriores se ha ido detallando cada uno de los aspectos tenidos en cuenta, relacionándolos para llegar a la conclusión de su profunda interrelación, hemos concluido que la relación de la obra con ese mundo de referencias no es sólo casual sino que corresponde a una construcción de necesidad intelectual, hay relación y además basada en las mismas claves de otros autores judíos, pertenencia, identidad.

Pero, y esto es importante, frente a su judeidad, no se entendería a Solal sin encontrar su relación con otras obras especialmente su raíz Stendhaliana. Solal tiene mucho de Sorel. Y esto creo que responde precisamente a esa doble creación del personaje. Para hacernos comprender esa doble mentalidad, la influencia del hombre judío moderno de esos dos mundos, su deseo de integrarse y de ser. Para construir literariamente ese conflicto Cohen utiliza mentalidades y personajes literarios de allí que se trate de una necesidad de su construcción y no una casualidad o una influencia sin conciencia.

El autor participa en gran medida de varios factores comunes en las obras de otros autores judíos. La herida y la nostalgia de la comunicación (Abraham Bengio lo llama de esta manera a la sensación de ruptura con la humanidad que se produce cuando el niño adquiere conciencia de su diferencia), a partir de aquí podemos entender su obra como una obra específicamente diaspórica. Existe hoy un planteamiento nuevo sobre lo que supone mirar desde la diáspora, la diáspora entendida no tanto como un lugar físico

sino un lugar mental, un lugar que tiene que ver con el exilio, es un más allá compartido con los exiliados, aquellos que señala Milan Kundera sobre Vera Linhartova:

Cuando escribe en francés, ¿sigue siendo una escritora checa? No ¿Pasa a ser una escritora francesa? Tampoco. Está en otra parte. En otra parte como antaño Chopin, en otra parte como, más tarde, cada uno a su manera, Nabokov, Beckett, Stravinsky, Gombrowicz. Por supuesto, cada cual vive su exilio a su modo inimitable.⁵³⁷

También Cohen está en otra parte, su exilio además tiene dos lados, porque participa del exilio judío que añade un lado al otro lado.

Veamos como Tony Judt en su último testimonio explica también lo que Cohen nos lleva a su máxima expresión literaria.

Hay dos formas de pensar en mi niñez. Desde una perspectiva, la infancia completamente convencional, un tanto solitaria, de un niño londinense de clase media-baja en los años cincuenta. Desde otra, la exótica, distintiva y, por tanto, privilegiada expresión de la historia de mediados del S.XX de los emigrantes judíos procedentes de Europa central y del este.⁵³⁸

Aunque Tony Judt añade a la soledad judía el factor de la alegría del exotismo, la distancia y separación se puede vivir, en los tiempos en los que el antisemitismo está bajo control, como una suerte de nobleza distintiva.

La obra de Cohen da forma a sus exilios creando una obra desde la estrecha relación entre lo judío y lo occidental. Por utilizar las palabras de Cohen aunque en lo judío hay mucho de Occidente y mucho también de judío en lo occidental. Quisiéramos profundizar con nuevos elementos sobre la realidad en la obra literaria judía. Cohen es uno de los autores que mejor pueden ayudar para este estudio. Porque no sólo participa del mundo judío si no que crea un mundo judío literario. Unos personajes esenciales que son ahora un símbolo. Él explica sus contradicciones en el siguiente texto:

⁵³⁷ Milan Kundera, *Un encuentro*, Barcelona, Editorial Tusquets, P. 127, 2009.

⁵³⁸ Tony Judt con Timothy Snyder, *Pensar el Siglo XX*, Madrid, Editorial Taurus. P. 17, 2012.

Je révère profondément le Dieu d'Israël auquel je ne crois pas. Je vais à la synagogue, quand ma santé me le permet, et j'y suis, moi l'incroyant, le plus respectueux, le plus concentré de respect de tous les assistants. Et quand la sainte Loi qui fut révélée à notre maître Moïse passe, je suis aussi ému et aussi religieux que le plus vraiment religieux, alors que je ne crois pas. J'ai ce mélange étrange d'athée profondément religieux.⁵³⁹

Como hemos ido observando y analizando en el otro en la obra de Albert Cohen, desde el principio, el judaísmo regula la relación con el otro, forma parte esencial de su sistema de creencias, de forma que se dice en Éxodo como hemos visto: *no olvides que eras extranjero, porque tú eras esclavo en Egipto*. Es decir el lugar donde comprender a la humanidad y asistirle es desde la otredad. El judío no es únicamente el otro de Occidente, sino que lo es en la medida que articula un pensamiento basado en esa relación, diferencia y humanidad común es la base de la conformación identitaria. No es extraño que Albert Cohen forme parte de una tradición literaria de las respuestas, por un lado, de autores judíos preocupados en hacer conocer, frente a estereotipo y el odio vano, el pensamiento judío, lo humano del pueblo, dramática necesidad impuesta por los tiempos que influían su época.

Así la novela se nutre de un movimiento de pensamiento judío que por un lado trata de explicar la posibilidad de un judaísmo en la modernidad, de lo judío como parte occidental, esencialmente bueno, humano, y se hace desde la novedad de unas corrientes intelectuales que desarrollan la idea del otro, Mendelssohn, Herman Cohen, Martín Buber, Gerhom Scholem, Emmanuel Lévinas reflexionan entorno a la idea del judaísmo como una ética no solo adecuada a la modernidad sino en la base de su construcción, necesaria para comprender y elaborar una ética universal. Albert Cohen no es un ensayista, sin embargo, *Belle du Seigneur*, *Ô vous, frères humaines* participan de esta novedad de los pensadores judíos de su tiempo que comienzan en los tiempos

⁵³⁹ Albert Cohen, número especial *Le passe-Muraille*, Dossier « Ecrivains » n° 1 Septembre 1995. Distribué gratuitement. (Recoge entrevista realizada por Radio Suisse Rmande el 13 de Febrero de 1978, re difundida el 17 de Octubre de 1981 en *En Question*).

previos a la catástrofe, la Shoah y continúan posteriormente con una visión más pesimista añadiendo como es el caso de Finkelstein la idea del mandato de la memoria sobre la Shoah, es decir utilizando la metodología de tradición, recordar desde la memoria, en la repetición y asumiendo la pertenencia. Memoria que forma parte esencial de la ética comentada, que es especialmente significativa en una ética que aporta la memoria como justicia con el pasado, no con el sentimiento de venganza, sino el convencimiento que el sentido de lo vivido, de la historia es su continua actualización. Actualización que ilustra Albert Cohen cuando su narrador habla en primera persona como si acabara de ser expulsado de España por los Reyes Católicos, un ejemplo de cómo se manifiesta esta voluntad de recuerdo en la tradición judía, como en la festividad de la Pascua el Pesaj, los judíos en la mesa familiar que leen un relato sobre su salida de la esclavitud en Egipto a la libertad, y se lee hoy diciendo: “yo salí de Egipto”. Así Cohen asume que él salió de España.

El escritor Albert Cohen crea un narrador diferenciado, con una identidad que no es exactamente la misma del escritor, ya que no hay una voluntad de testimonio, ni un pacto en *Belle du seigneur* de relacionar esa voz con el escritor, sin embargo, el narrador es un judío como Albert Cohen, y tiene voluntad de dar a conocer a un Tú, un interlocutor, también caracterizado a su pueblo, mediante una historia de amor. Una historia de amor que podría leerse igual que el *Cantar de los Cantares* en varios niveles de significados. El narrador habla por un lado como hemos visto al Dios judío y por otro al conjunto de gentiles, gentiles a los que llama a querer a su pueblo, sin embargo, paradójicamente dado el tiempo en el que se publica su obra estos gentiles se sitúan en un momento previo a la Shoah, no la han vivido aún, no han sido aún responsables. Esto nos había formulado una interrogación sobre la que reflexionar al inicio del trabajo, a la que se unen las preguntas: ¿Por qué les escribe? ¿Para qué? Como hemos visto, hay varios niveles, en un primer momento para seducirles.

Albert Cohen es un escritor/ narrador oral. Escribe hablando. Sus textos novelísticos están dictados y como hemos ido viendo se los dicta a las mujeres que le amaron, entre ellas también a su hija Miriam, ellas, voluntariosas y sumisas, le ayudan, escriben, copian, corrigen, y el escritor dicta con entusiasmo para hacerse querer en un primer

momento por ellas, no nos preguntemos porqué, no es el tema, ni tampoco el por qué le escuchan, ni cómo consigue el autor esa entrega de su interlocutor a quien en verdad y así parece teniendo en cuenta su actitud, es seducido. Ellas son su primer interlocutor, un lector directo que actúa de algún modo ya que es quien toma nota y, en ocasiones no confesadas, sugieren modificaciones. También como hemos visto aportan su voz. Pero el texto quiere ir más allá y continua hacia un *más allá que busca a los otros* como si formulara un discurso en un parlamento quiere convencer principalmente de otorgar a la nación que representa un salvoconducto, lo hace utilizando argumentos sólidos, desde una profunda ironía, un humor que caricaturiza incluso lo que sacraliza; también llama a la reflexión y a la tolerancia, no tanto la tolerancia, palabra tan extraña para hablar del derecho a la diferencia, sino a la conciencia. Ese salvoconducto es el carné de identidad de *persona*. De humanidad compartida, algo que ya dijo si queremos seguir las recomendaciones de Bloom el narrado J del texto bíblico cuando la humanidad se desarrolla a partir de una única pareja. Hay un Dios único, sí, pero eso no se entiende sin la idea aparejada de una humanidad única.

Nos muestra el amor entre un judío y una gentil, amor del pueblo judío hacia Occidente, amor que cumple las fases del amor occidental como le llama, amor que desaparece, que no dura porque no busca la profundidad sino que quiere la sorpresa permanente, la alegría del primer día, es superficial y falso y únicamente se mantiene en la eternidad por la muerte como Romeo y Julieta que al morir en el instante de máxima plenitud sacralizan su historia. Y a pesar de saber y conocer, de desear en realidad una emoción diferente, se deja llevar por la pasión fría que quiere controlar en el otro en cada momento mediante la teatralización de sus actos. Amor representativo del ansia del encuentro de lo judío con Europa, con Occidente, en todo instante el juego de seducción utiliza varios elementos que hace pensar en esa idea de la búsqueda de una unión posible entre ambos sistemas culturales, que juntos forman la plenitud, la pareja, pero el romance no llega a culminarse a ser profundo manteniéndose en un plano superficial e incompleto. Como si no hubiera alternativa, se produce la seducción e incluso se consuma, pero la convivencia es limitada y concluye con la muerte. Cohen parodia las novelas de Occidente, se enfrenta a su idea del amor, pero a su vez participa de las referencias hasta el punto de crear una obra literaria que le pertenece.

Solal, su historia, resulta la imagen de lo que se puede llamar un *judío de frontera*. Define muy bien el conflicto personalizado en el sujeto, el judío que vive cómodo entre los suyos y fuera, que es capaz de valorar a ambos, que vive la tensión del enfrentamiento entre ellos, judío de frontera que cumple en muchas ocasiones la función de ser un avisador del fuego, como dice Reyes Mate de Kafka, a quienes se les revela aspectos invisibles para los demás. Perplejos, observan lo común de sus correligionarios con él y lo diferente, lo igual que es a los demás y lo distinto. Finalmente un hombre más que al deber de defender los suyos se une el deseo de olvidarlos en contradicción con la necesidad y responsabilidad de no hacerlo, de recordar, de salvar la memoria, embajadores sin carrera, ministros sin cartera, *el judío de frontera* lleva sobre sí una terrible carga, un pasado que defender, que mostrar para que se reconozca como propio por quienes no se identifican en nada con lo judío, un presente complejo, en el que ser cómplice de su tiempo y ser activo en la batalla contra el intransigente.

La descripción de este personaje le convierte en un símbolo, en una imagen donde ver el siglo pasado, en la actualidad, en la diáspora hay *judíos de frontera* que se relacionan con lo judío pero también con Israel.

Harold Bloom cuando se refiere a Kafka dice:

El proceso de Kafka fue diferente: su genio particular convirtió la vocación de escribir en una especie de religión. Es necesario matizar esta afirmación: Flaubert, Proust y Joyce fueron los sumos sacerdotes del arte literario, Kafka es diferente pero la diferencia es prácticamente imposible de describir. Era un escritor como Goethe y Heine que escribían continuamente y con dedicación. Pero en Kafka el acto de escribir tiene un aura que sólo puedo llamar cabalística, aunque Kafka no estaba inmerso en la cábala.⁵⁴⁰

Es decir que hay detrás un pensamiento cabalístico, definido entorno a la cábala como modo, no tanto como forma. Una manera de pensar de ver detrás de la letra. No era

⁵⁴⁰ Harold Bloom, *Genios, un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, Barcelona, Editorial Anagrama, colección Argumentos, P. 271, 2005.

necesario que fuera un estudioso, se trata de la “influencia”. Pero que no impide que tenga una fuerza universal.

El interés que Kafka despierta entre sus millones de lectores en todo el mundo evidentemente va más allá de su judaísmo, no obstante lo cual es difícil pensar en Kafka y en su escritura sin reflexionar sobre los dilemas de la identidad judía. En ello se parece – aunque, de nuevo, con una diferencia- a escritores como Isaac Babel, Paul Celan y Philip Roth, en quienes la identidad judía no es problemática, o como Mandelstam, en quien lo que hubiese podido ser un enigma se vio alterado por la brutalidad estalinista. Kafka es uno, el eterno arquetipo de la soledad judía.⁵⁴¹

Al igual que Bloom considera a Kafka el eterno arquetipo de la soledad judía, nosotros consideramos a Albert Cohen, a su personaje Solal, el eterno arquetipo de la nostalgia de comunicación judía, si bien esta parte de la soledad, va más allá, manifiesta el esfuerzo por comunicarse, por ser escuchado, por encontrar al otro. Consideramos que Cohen gracias a su personaje ha conseguido fijar para siempre ese sentimiento de judío de frontera.

Por otro lado mientras que detrás de la obra de Kafka para Bloom está la cábala, con sus construcciones a partir de la mística y del símbolo, como hemos ido viendo, detrás de Albert Cohen se encuentra La Torah, aunque Albert, como Kafka que no estaba “inmerso en la cábala” no estaba “inmerso en la Torah”, pero vemos referencias como el diálogo directo como un profeta con Dios, los acontecimientos con su lección ética, la idea de responsabilidad, relación con personajes e historias. Un discurso nada secreto sino directo que usa como *judío de frontera* también su propio canon occidental, en su caso la novela occidental, la idea de amor que encuentra en estas novelas como núcleo para su discusión.

Nuestra tesis explica lo que se proponía al indagar si era el judaísmo una influencia en su obra hasta el punto de determinar el otro en Albert Cohen y hemos confirmado esta

⁵⁴¹ Harold Bloom, *Genios, un mosaico de cien mentes creativas*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 272, 2005.

propuesta viendo cómo las referencias que aparecen en la obra pueden relacionarse con el texto bíblico. El discurso de Cohen viene marcado con la determinación de dar a conocer y convencer es un discurso persuasivo que viene marcado por el lector al que se dirige, un lector con características determinadas. .

Por un lado hemos visto que se dice perteneciente al pueblo judío, es decir además de pertenecer, hay un pacto de pertenencia. Por otro lado, su narrador en *Belle du seigneur* también es un narrador judío.

Además de al judaísmo se adhiere a la tradición sefardí, es decir es un judío español que escribe en francés. Actualiza en su memoria estas pertenencias asumiendo las heridas del pasado, un pasado anterior a su existencia. Recientemente en una recepción a la comunidad judía en la embajada francesa en Diciembre del 2012, el embajador reconoció lo español de muchos franceses judíos sefarditas, que lo son por su ser sefardí, y dado que el gobierno español anuncia nuevas medidas para obtener la nacionalidad española para este grupo, comentó la posibilidad de ambas nacionalidades. Desde la idea del ideal amor bíblico, vemos como la Biblia es una referencia en su obra, encontramos el Dios y el Tú bíblico, el ideal amoroso bíblico, personajes y además una relectura en su estructura e historia del amor de David por Barsheba. En este amor, el diplomático judío es el David que envía al marido de la mujer que quiere seducir fuera, no lo envía a la guerra pero le aleja de la esposa usando su poder. También en Cohen la escena del baño primera, aquella en la que David se enamora, en Cohen es el principio de su libro. Solal, David, quiere seducir a la mujer de otro. Y quiere seducirla como judío, pero si ya es judío ¿como qué judío desea seducir? Quiere hacerlo como el estereotipo judío. En la narración de Cohen el castigo es la disolución del amor. No es un amor verdadero, bíblico (como hemos visto llama *bíblico* a uno de los tipos del amor bíblico, ya que ya en la Biblia se recogen ambas maneras de amor). La tragedia original de Albert Cohen es aportar una narración en la que lo dramático lo da la tragedia que supone cuando la pasión se va, pero no es que el personaje lo descubre y tiene el conocimiento que le ilumina al final, el personaje lo sabe desde el principio y se enfrenta al final luchando en contra de lo irremediable.

Cohen se sitúa en el lugar del testigo, la Biblia habla de un nosotros, un pueblo testigo de la grandeza de Dios, esa es la peculiaridad judía, su mandato de testimoniar, ese es el lugar que ocupa el autor. Por esto en la obra y en propuesta del autor podemos concluir que habla desde la pertenencia *al nosotros*, promoviendo una ética basada en la responsabilidad y en un idea del otro, otro del que somos responsables, aquí conecta con el pensamientos de los pensadores judíos contemporáneos, ética como explica en sus seminarios Manuel Reyes Mate basada en la responsabilidad por el otro.

Su genio esta en el crear un personaje que refleja la tormentosa relación del judío con el otro. Cohen elige dirigirse a otro que como hemos visto en un no judío para hablarle de su pueblo. Es decir ese otro en su caso está muy determinado. Pero es otro anterior a la shoah, es aún un hermano humano, evidentemente, no necesita más explicación, el nazi no es hermano, y así parece en su obra, ya no hay posibilidad de mirada ni de encuentro porque es otro que no le mira como humano, por lo tanto no escucha. Esta voluntad de dejar patente la diferencia entre uno y otro interlocutor es una dramática manera de denuncia activa.

Mihail Sebastián reproduce una conversación con un amigo Mircea Vieru que creemos importante señalar, el amigo le responde a un comentario que el autor hace sobre el antisemitismo de su ciudad:

Tienes razón. Pero hay un problema judío y es menester resolverlo. No es posible soportar un millón ochocientos mil judíos. Si en mi mano estuviera, intentaría eliminar unos cuantos....

Entendámonos. Yo no soy antisemita. Te lo he dicho y lo mantengo. Pero soy rumano. Y en calidad de ello, todo lo que se me oponga es peligroso. Hay un espíritu judío irritante...⁵⁴²

Le pregunta si le sorprende, a lo que el autor le responde:

⁵⁴² Mihail Sebastian, *Desde hace dos mil años*, Valencia, Editorial Aletheia. P. 235, 2008.

No. Me deprimes. Mira yo conozco dos clases de antisemitas. Los antisemitas lisa y llanamente, y los antisemitas con argumentos. Con los primero me puedo entender, ya que entre ellos y yo todo está claro. Sin embargo con los otros es difícil.

-¿Por qué? ¿Te resulta difícil rebatirles?

-No. Porque es inútil.⁵⁴³

Sebastián reflexiona después sobre el antisemitismo. Lo aberrante es como se repitió en diferentes países la misma escena, las mismas conversaciones. La shoah culmina ese odio, pero no acaba con él, la violencia persiste forma parte de la misma identidad de Europa, tan arraigado como lo está su propia influencia y herencia judía.

Harold Bloom al incluir la Biblia en su Canon, no hace más que continuar con el discurso de tantos otros judíos europeos que tratan de abrir los ojos a quienes niegan que se puede ser Rumano, Español, Francés siendo judío, que es más que se es así también más europeo. La obra de Cohen se puede entender desde este profundo convencimiento, es por lo tanto una obra de actualidad, hoy más que nunca su propuesta es necesaria para comprender el desarrollo de Europa, una Europa que se ha construido gracias a sus relaciones socioculturales centrándose sin embargo, en la economía sin atender ese espacio vincular.

El psicoanalista y autor J.Isaac Szpilka en un libro reciente expresa también es ser fronterizo, entre Europa y la Biblia, entre viaje de ida y vuelta, él va de Polonia a Buenos Aires, de allí a Madrid, siempre en un estar fronterizo, en la frontera, actualizando el relato bíblico.

Vaya riquezas arqueológicas que Israel tiene aún por descubrir, vaya jodido adúltero ese David, que no pudo evitar su atracción por Batseba, que significa la hija del juramento, mandando a muerte a su esposo Urías el hitita...⁵⁴⁴

⁵⁴³ Mihail Sebastian, *Desde hace dos mil años*, Valencia, Editorial Aletheia. P. 235, 2008.

⁵⁴⁴ J. Isaac Szpilka, *La Tzibeles, cuentos sobre el absurdo de la identidad*, Madrid, MenteCata, P. 84, 2013.

Albert Cohen es un autor actual que se dirige al europeo moderno, que habla a los españoles, a los italianos, a los húngaros actuales, a pesar del tiempo, aún hoy es necesario su discurso, el tercer partido de Hungría solicitó en Noviembre del 2012 una lista de judíos húngaros. Las nacionalidades diversas se apoderan de la razón, el discurso de Cohen elaborado desde la diferencia, evidencia sin embargo la humanidad común, es una llamada de atención, una advertencia. Así la obra de Cohen permite comprender Sefarad, Francia, España, la cultura judía, en definitiva Europa, lo sorprendente es que al indagar en quien es el otro en su obra vemos cómo está tan determinada, cómo es una respuesta, además a alguien muy definido con características que ya hemos descrito, un antisemita, no un nazi, de este modo la obra de Cohen es una obra de exilio, de frontera, una obra que pertenece además de a la literatura francesa, española, a una literatura transversal que es la literatura judía.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Albert Cohen.

1.1 Libros:

Albert Cohen, *Paroles juives (poesía)*, Paris, Éditions Gallimard, 1993. (Biblioteca de la Pléiade / edición establecida por Chrystel Peyrefitte y Bella Cohen).

Albert Cohen, *Ezéchiel (théâtre)*, Paris, Éditions Gallimard, 1993. (Bibliothèque de la Pléiade)

Albert Cohen, *Solal*, Paris, Éditions Gallimard, 2000. (Folio)

Albert Cohen, *Mangeclous*, Paris, Éditions Gallimard, 1969. (Folio)

Albert Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Éditions Gallimard, 1989. (Folio)

Albert Cohen, *Belle du Seigneur*, Paris, Éditions Gallimard, 1998.

Albert Cohen, *Les Valeureux*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

Albert Cohen, *Ô, vous, frères humains*, Paris, Éditions Gallimard, 2003. (Folio)

Albert Cohen, *Carnets 1978*, Paris, Éditions Gallimard, 1992.

1.2 Artículos de Albert Cohen publicados en revistas:

Albert Cohen, La revue Juive: “*Déclaration*” Ier año, nº 1, 15 Enero 1925, PP. 5-13

Albert Cohen, La revue Juive: “*Cantique de Sion*” Ier año, nº 3, 15 de mayo 1925, PP. 341-346

Albert Cohen, La revue Juive: “La France juive” Ier año, nº 4, Julio 1925, PP. 448-462.

Albert Cohen, La revue Juive: “Cher Orient” (poème), Ier año, nº5, Septiembre, 1925, PP. 553-554.

Albert Cohen, La France Libre: “*Angleterre*”, Londres: Vol. II, nº 8, Junio 1941, PP. 114-123

Albert Cohen, La France Libre: “*Combat de l’homme*”, (seudónimo) Jean Mahan, Vol.IV. Nº 23. 15, Septiembre. 1942, PP. 348-355.

2. Entrevistas a Albert Cohen en Medios de Comunicación:

2.1. Periódicos:

Berger, Marc et Boujut, Michel, Les Nouvelles littéraires, *J'envie les pieux car je mérite de croire*, 22 octobre 1981.

Bruckner, Pascal et Partouche, Maurice, Le Monde, *Les amours d'Albert Cohen entretienne avec*, supplément n° 10867, 6 de Janvier 1980.

Chalom, Rodef, L'univers israélite, *Le devoir de l'écrivain juif*. Un entretien avec M. Albert Cohen, n° 6, Octobre 1936.

Cohen, Albert, Numéro especial *Le passe-Muraille*, Dossier « Ecrivains » n° 1 Septembre 1995. Distribué gratuitement.

Jonzac, Gérard / Cohen, Albert, Le Journal des livres, *Vous aurez sans doute quelque peine à me croire mais je me souviens même du jour de ma naissance*, Propos recueillis, 21 févr. 1980.

Malka, Victor, Les Nouvelles Littéraires : *Je suis un athée qui vénère Dieu*, Propos recueillis, n° 2730, 27 mars-3 avril 1980.

Rabi, Wladimir, Revista Chalom año, (Entrevista a Albert Cohen) *Rencontre de Solal*, 13. N° 75, 1934.

Rolin, Gabrielle, Les Nouvelles littéraires, *Un Seigneur de verre*, entretien avec Albert Cohen, 24 octobre 1968.

2.2 Radio y Televisión.

- a. Entrevista con Benjamin Romieux, Radio Suiza Romande, 8 de Julio 1954. 27 mn.
- b. Emisión Apostrophes, realizada por Nicolas Ribowski y presentada por Bernard Pivot, difundida el 23 de diciembre de 1977. En la segunda cadena. El casete se puso a la venta en España.

- c. Albert Cohen, emisión presentada por Irene Lichtenstein y Jean-Pierre Moulin, Temoins, FR3, 13 de enero 1986. 50 mn.

3. Traducciones al español de las obras de Albert Cohen.

Albert Cohen, *Bella del señor*, Barcelona, Editorial Anagrama, traducción Javier Albiñana, 1987. Publicado por última vez el 20 de junio de 2012 .

Albert Cohen, *El libro de mi madre*, Barcelona, Editorial Anagrama traducción Javier Albiñana, 1992.

Albert Cohen, *Los esforzados*, Barcelona, Editorial Anagrama, traducción Javier Albiñana, 1999.

Albert Cohen, *Comeclavos*, Barcelona, Editorial Anagrama, traducción Javier Albiñana, 1999.

Albert Cohen, *Solal*, Barcelona, Editorial Anagrama, traducción Javier Albiñana, 1988.

Albert Cohen, *Oh vosotros, hermanos humanos*, Madrid, Editorial Losada, traducción de Julia Escobar con prólogo de Esther Bendahan, 2004.

4. Obras sobre Albert Cohen.

Auroy, Carole, *Albert Cohen, une quête solaire*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996

Blot, Jean, *Albert Cohen*, Paris, Éditions Balland, 1986.

Blot, Jean, *Albert Cohen ou Solal dans le siècle*, Paris, Éditions Albin Michel, présences du judaïsme, 1995.

Cohen, Bella y Peyrefitte, Christel, Prólogo, cronología y comentarios de la edición de *Belle du Seigneur* en la Bibliothèque de la pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

Cohen, Bella, *Autour d'Albert Cohen*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.

Cohen, Bella, *Albert Cohen, mythe et réalité*, Paris, Éditions Gallimard, 1991.

Champigny Cohen, Myriam, *Le livre de mon père-Les lettres de ma mère*, Paris, Actes Sud Éditions Actes Sud, 1996.

Duprey, Veronique, *Albert Cohen au nom du père et de la mère*, Paris, Éditions Sedes. 1999.

Goergen, Bertrand, *Dialogues et dialogisme dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Éditions Presses. Universitaires du Septentrion, 1997.

Goergen, Bertrand, *Etude de la polyphonie d'après l'œuvre d'Albert Cohen*, Luxemburgo, Éditions Esch-sur-Alzette, 1992.

Goitein-Galpérin, Denise, *Visage de mon peuple, Essai sur Albert Cohen*, Paris, Éditions Nizet, 1982.

Levy, Clara, *Ecriture de l'identité, les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, Éditions P.U.F 1998.

Millkovitch-Rioux, *L'Univers mythique d'Albert Cohen. Personnages, décors et mise en scène*, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

Nyssen, Hubert, *Lecture d'Albert Cohen*, Paris, Éditions Alain Barthélemy Avignon et Actes Sud, 1981.

Rosmarin, Leonard, *Albert Cohen, témoin d'un peuple*, Canada, Éditions Du Grand-Pré, 1992

Schaffner, Alain, *Le goût de l'absolu. L'enjeu sacré de la littérature dans l'œuvre D'Albert Cohen*, Paris, Éditions Champion, 1999.

Schaffner, Alain, *Bibliographie des Ecrivains français : Albert Cohen, Memini*, (Bibliographica), 1995.

Schaffner, Alain, *Le goût de l'absolu. L'enjeu sacré de la littérature dans l'œuvre d'Albert Cohen*. Paris, (Littérature de Notre Siècle) Éditions Champion.

Stolz, Claire, *La polyphonie dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Paris, Éditions Champion, 1998.

Valbert, Gérard, *Albert Cohen ou le pouvoir de vie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1981.

Valbert, Gérard, *Albert Cohen, le Seigneur*, Paris, Éditions Grasset 1990.

Zard, Philippe, *La Fiction de l'occident : Thomas Mann, Franz Kafka, Albert Cohen*, Paris, (Littératures européennes), Éditions P.U.F 1999.

5. Artículos en revistas y especiales.

5.1. Cahiers Albert Cohen, Se ha constituido un grupo de trabajo sobre Albert Cohen en Francia, a partir de un primer coloquio en 1988.

Publican habitualmente una revista y desarrollan coloquios. Se han consultado la mayoría de los Cahiers, aunque señalamos a modo de ejemplo los siguientes artículos publicaos en los cuadernos:

Bendahan, Esther. *Retour sus Ô vous, frères humains.* Cahier Albert Cohen. 1905-2005. N°15, 2005. P.139

Boissonnas-Tillier, Anne-Merie *A propos de la première version de Belle du Seigneur,* Paris, Cahiers Albert Cohen, N°2, Septiembre 1992 PP. 15-24

Flory, Emmanuel, *Des mythes antiques dans le roman Cohenien : Dionysos et Ariane,* Paris, Cahiers Albert Cohen, N°10, 2000, p. 103-122.

Goitein-Galperin, Denise, *Deux discours de séduction: “Manéges et manoeuvres.”* , Paris, Cahiers Albert Cohen, N°5, 1995, PP.103-124

Goitein-Galperin, Denise, Chen, *Lecture de Stendhal-Solal, Lamiel et le rouge et le Noir,* Paris, Cahiers Albert Cohen, N° 3, 1993. PP.65-67

Golmann, Annie, *La fascination de la femme non juive chez Albert Cohen, Plurielles,* Paris, Cahiers Albert Cohen N°3, mars 1994, PP. 65-72.

Schaffner, Alain, *Mon beau peuple tragique.* Paris, Cahiers Albert Cohen, N°2, septembre 1992, PP. 25-44.

Schaffner, Alain, *La théorie de l’amour dans le romans d’Albert Cohen, un héritage stendhalien.* Paris, Cahiers Albert Cohen, N°5, 1995, PP.83-102.

Schaffner, Alain, *Belle du seigneur, roman à thèse ou roman expérimental ?* Paris, Cahiers Albert Cohen, N°8 1998.

Varrod, Pierre, *Belle du Seigneur, ou l’impossible désir de la femme,*

Paris, Cahiers Albert Cohen, N°10, 2000, PP. 153-176.

Zard, Philippe, *De Cervantès à Cohen*. Paris, Cahiers Albert Cohen, N°2, Septiembre 1992 PP. 45-63.

Además de estas publicaciones, Cahiers Albert Cohen, organiza coloquios. En la Sorbona, presenté mi memoria de investigación. Verano del 2002.

Hay una página donde se recogen estos trabajos.

<http://www.atelier-albert-cohen.org/index.php/cahier.html>

Entre otros destaco aquellos en los que después de consultados he podido referirme a ellos:

Duprey, Veronique, *Mariette : entre le sérieux et (ou) le comique d'une entreprise langagière*.

Milkovitch-Rioux, Catherine, *Des propos des "bien Ivres" aux rires des Valeureux : Jouissances et réjouissances rabelaisiennes dans le roman Cohenien*.

Thau, Norman, *Humour, irréalisme et autodéfinition identitaire*.

5.2 Otras revistas.

Magazine littéraire : *Albert Cohen*, N° 147, Abril 1979.

Magazine littéraire : *Albert Cohen*, N° 261, Enero 1989.

5.3. Artículos generales en revistas sobre historia y pensamiento judío.

L'arche, le mensuel du judaïsme français. Judeo-espagnols en Israel, Noviembre-diciembre 2010, N°630-631

L'arche, le mensuel du judaïsme français. Napoléon et les juifs, Décembre 2007, N° 595-596.

Les collections de L'histoire, N°10, **René Moulinas Avignon**, *Juifs de France, La grande expulsion de 1394, Terre d'asile*, P. 26, Enero, 2001.

Microfisuras, Pedro Medina, "El exilio como identidad", en N° 15 ("Exilios"), 2001, PP. 118-125.

Revista Raices, Jacob Israel Garzón, *Joaquín Costa y los judíos*, Madrid, Revista Raices, N°55-56. 2003.

Tribune Juive, N°42. *Judaïsme ce que les parents doivent aux enfants*.

6. Tesis y trabajos universitarios sobre Albert Cohen y aspectos relacionados con su mundo.

Barquín lopez, Amelia, *Edición y estudio de doce novelas aljamiadas sefardies de principios del siglo xx*, Centro de lectura: filología geografía e historia. Centro de realización: departamento: filología española programa de doctorado: lengua y literatura españolas y lingüística general. Universidad: país vasco. 1995.

Bergeret, Pauline, *Le personnage d'Ariane dans Belle du Seigneur d'Albert Cohen*, Mémoire de Master sous la direction d'Alain Schaffner. Université Paris III (Sorbonne Nouvelle), Juin 2006.

Bergeret, Pauline, *Le narrateur dans les romans d'Albert Cohen*, Mémoire de Master 2 sous la direction d'Alain Schaffner. Université Paris III (Sorbonne Nouvelle), septembre 2007.

Buenaventura Suárez, Alejandra, *Fluidité et mélancolie dans l'oeuvre d'Alejandra Pizarnik*, Universidad Paris-Sorbonne Paris IV Discipline - Spécialité : Études Romanes - Espagnol 7 décembre 2011

Burko-Falcman, Berthe, *Solal ou l'absolu, à la découverte de Solal en lisant Albert Cohen*. Tesis del tercer ciclo. Literatura francesa. Paris IV 1973.

Decout, Maxime, *Albert Cohen : la « Geste des Juifs », des origines trouées aux déchirements messianiques*, Thèse de doctorat en Lettres et arts, à Lyon 2 dans le cadre de Lettres, langues, linguistique, arts, en partenariat avec Passages XX-XXI (laboratoire), Décembre 2009.

Duprey, Veronique, *Les instances parentales dans l'œuvre d'Albert Cohen*. Tesis doctoral del tercer ciclo: Literatura francesa: Universidad Nimègue, 1997.

Fix-Combe, Nathalie, *L'imaginaire de la féminité dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Tesis dirigida por Mireille Sacotte, Universidad Paris III (Sorbonne Nouvelle), Junio 1999.

Goergen, Bertrand, *Dialogues et dialogisme dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Thèse de doctorat en Littérature française, Sous la direction de Philippe Hamon. Soutenue en 1997 à Paris 3.

Golencer Schroeter, Hélène, *Albert Cohen, Albert Memmi and Elie Wiesel and dilemma of jewish identity in french literature and culture*, Thèse: Uniniversity of Utah, 1989.

Macho Vargas, Maria Azucena, *Espacio y Tiempo en la obra de Albert Cohen*, Tesis doctorado, Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, 2001.

Milkovitch-Rioux, Catherine, *L'Univers mythique d'Albert Cohen, personnages, d'ecors et mise en scène*, Nouveau Doctorat : Literatura francesa, Clemont Ferrand 1995.

Moldes, Diego, *La imaginación simbólica en la obra cinematográfica De Alejandro Jodorowsky*, Tesis doctoral dirigida por el Pr. Dr. D. José Luis Sánchez Noriega Facultad de Ciencias de la Información Dpto. Comunicación Audiovisual y Publicidad I Universidad Complutense Madrid, 2010

Pilatowsky Bravernan, Mauricio, *El concepto de Autoridad en el encuentro de judaísmo con el espíritu alemán; análisis de un diálogo truncado*. Tesis de doctorado de LA Universidad Nacional Autónoma de México UNAM se publicó en México D.F. en el 2001

Politis, Daisy, *Figure et rôle de l'étranger chez Albert Cohen*. Nouveau Doctorat : Littérature Frances : Paris VII 1989.

Ribner, Anna, *Le problème juif au miroir du roman de l'entre- deux-guerres*. Tess : Strasbourg, 1968.

Romero Castillo, Elena, *El teatro de los sefardíes orientales*. Centro de lectura: filología. Universidad: complutense de madrid, 1978.

Rufat Perelló, Elena, *Les mythes méditerranéens dans l'œuvre d'albert Camus : Des images Camunisennes de la méditerranée a la rêverie méditerranée d'a Camus*, Barcelona : Filología románica, 2000.

Schousboe Sens Olive Elisabeth, *Los judíos de Argelia en la escritura de A. Bensoussan: presencia de Sefarad en la literatura francesa*, universidad: Valladolid.

Centro de lectura: filosofía y letras. Centro de realización: departamento de filología española facultad de filosofía y letras-universidad de Valladolid, 1989.

Thau, Norman, *Romans de l'impossible identité. Etre juif en Europe occidentale* (1918-1940) Nuevo doctorado: Paris III, 1994.

Zard, Philippe, *Ecriture et conception du roman chez Albert Cohen*, Memoria de investigación (Mémoire de maîtrise) : Paris X, 1987.

7. Obras de referencia en torno a la literatura.

- Andersón, Imbert**, *Teoría y técnica del cuento*, Madrid, Editorial Ariel, 1991.
- Auerbach**, *Mímesis y la representación de la Realidad en la literatura occidental*. Madrid, Fondo cultural economico de España, 1975.
- Barthes, Bersani ; Hamon, Riffaterre, Watt**, *Littérature et réalité*, Paris, Édition du Seuil, 1982.
- Barthes, Roland**, *Fragments d'un discours amoureux* [1977], *Œuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, t. V (1977-1980), 1995.
- Barthes, Roland**, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Editorial Siglo veintiuno de España Editores, S.A. 1998.
- Barthes, Roland**, *L'aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 1985.
- Barthes, Roland**, *Le degré zéro de l'écriture* [1953], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais », 1972.
- Barthes, Roland**, *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1973.
- Barthes, Roland**, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1957.
- Barthes, Roland**, *Œuvres complètes*, t. II, 1962-1967, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- Barthes, Roland**, *Roland Barthes* [1975], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Ecrivains de toujours », 1995.
- Barthes, Roland**, *S / Z*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1970.
- Bloom, Harold**, *Anatomía de la influencia*, Madrid, Editorial Taurus, 2011.
- Bloom, Harold**, *Genios, Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.
- Bloom, Harold**, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las Épocas*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.

- Bloom, Harold**, *Cómo leer y por qué*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Bloom, Harold**, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, Madrid, Editorial Taurus, 2005.
- Bloom, Harold**, *La ansiedad de la influencia*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- Bloom, Harold**, *Presagios del milenio*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.
- Bloom, Harold**, *Poesía y creencia*, Madrid, Editorial Cátedra, 1991.
- Bloom, Harold**, *Shakespeare. La invención de lo humano*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
- Bobes, M^a.C.**, *Teoría General de la novela. Semiología de la Regenta*, Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- Caillois, Roger**, *Acercamientos a lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Cohn, Dorrit**, *La Transparence intérieure. Modes de représentation de la vie Psychique dans le roman*, Paris, Éditions Seuil, coll. Poétique, 1981 (Transparent Minds, 1978).
- Combe, Dominique**, *les Genres littéraires*, Paris, Éditions Hachette, 1992.
- Deleuze, Gilles**, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, G., Guattari, F.**, *L'Anti-OEdipe* [1972], Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 2005.
- Deleuze, G., Guattari, F.**, *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980.
- Deleuze, G.** *Proust et les signes*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1996.
- Deleuze, G., Guattari, F.**, *Rhizome*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976.
- Derrida, Jacques**, *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, coll. « Incises », 1993.
- Derrida, Jacques**, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Tel Quel », 1967.
- Eco, Umberto**, *Obra abierta*, Barcelona, Editorial Planeta- Agostini, 1985.
- Genette, Gérard**, *Figuras I*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Genette, Gérard**, *Figuras III*, Barcelona, Editorial Lumen, 1972.
- Genette, Gérard**, *Fiction et diction*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Poétique », 1991.
- Genette, Gérard**, *Introduction à l'architexte*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Poétique », 1979.

- Genette, Gérard**, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Poétique », 1982.
- Genette, Gérard**, *Palimpsestos la literatura en segundo grado*, Madrid, Editorial Taurus, 1985.
- Genette, Gérard**, *Seuils*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Poétique », 1987.
- Kristeva, Julia**, *La révolution du langage poétique*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Tel quel », 1974.
- Kristeva, Julia**, *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Tel Quel », 1980.
- Kristeva, Julia**, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio / Essais », 1987.
- Kundera, Milan**, *Un encuentro*, Barcelona, Editorial Tusquets, 2009.
- Lecarme, Jacques**, *L'autofiction: un mauvais genre?"*, *Autofictions et Cie. Cahiers RITM*, Université de Paris X, n.º 6, 1993.
- Leguen, Brigitte**, *Estructuras narrativas en los cuentos de Alarcón*, Madrid, U.N.E.D, 1988.
- Lejeune, Philippe**, *Moi aussi*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Lejeune, Philippe**, *El pacto autobiográfico*. Madrid, Editorial Megazul, Edymion, 1994.
- Lejeune, Philippe**, *Le pacte autobiographique* [1975], coll. « Essais », Paris, Le Seuil, 1996.
- Lejeune, Philippe**, *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « Poétique », 1980.
- Lejeune, Philippe**, *Le moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Éditions Le Seuil, coll. « La couleur de la vie », 1993.
- Lejeune, P., Bogaert, C.**, *Le journal intime. Histoire et anthologie*, Paris, Éditions Textuel, 2006.
- Lejeune, Philippe**, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Le Éditions Seuil, 2005.
- Magris Claudio**, *Lejos de dónde Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, EUNSA Ediciones de la Universidad de Navarra, 2002.

- Piglia, Ricardo**, *El último lector*, col. "Narrativas hispánicas", Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.
- Piglia, Ricardo**, *Formas breves*, col. "Narrativas hispánicas", Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
- Proust, Marcel**, *Ensayos literarios*, Madrid, Editorial Edhasa, 1970.
- Propp**, *Las raíces históricas del cuento*. Madrid, Editorial Fundamentos, 1984.
- Propp**, *Morfología del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1984.
- Resnick, Salomón**, *Esquema de la literatura judía*, Buenos Aires, Editor M. Gleizer, 1933.
- Robert Marthe**, *D'aedipe à Morse, Freud et la conscience juive*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1974.
- Roth, Philip**, *Reading Myself*, New York, Farrar, Strau and Girous, 1975.
- Valéry, Paul**, *Estudios Literarios*, Madrid, Editorial Visor, 1995.

8. Obras literarias consideradas:

- Auster, Paul**, *El cuaderno rojo*, Prólogo Justo Navarro, Barcelona, Anagrama, 1998 .
- Bendahan, Blanche**, *Mazaltov*, Hebraica ediciones, Madrid, 2012.
- Borges, Jorge Luis**, *Obras completas: 1923 – 1972*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1974.
- Canetti, Elías**, *La lengua Absuelta*, Barcelona, Editorial Muchnik, 1980.
- Canetti, Elías**, *La antorcha al oído*, Barcelona, Editorial Muchnik, 1985.
- Canetti, Elías**, *Juego de ojos*, Barcelona, Editorial Muchnik, 1985.
- Canetti, Elías**, *Fiesta bajo las bombas*, Barcelona, Editorial Galaxia Gutenberg, 2005.
- Canetti, Elías**, *Masa y Poder*, Barcelona, Editorial Muchnik, 1995.
- Canetti, Elías**, *Auto de fe*, Barcelona, Editorial Muchnik, 1982.
- Canetti, Elías**, *Las voces de Marrakesh*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1996.
- Celan, Paul**, *Obras Completas*, trad. José Luis Reina Palazón, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- Fernando de Rojas**, *La Celestina*, Madrid, Editorial Espasa y Calpe, S.A Colección Austral, 1979.
- Flaubert, Gustave**, *Madame Bovary*, Madrid, Editorial Alianza, 2006.
- Goethe**, *Los sufrimientos del Joven Werther*, Barcelona, Editorial Alba, 1999.
- Grunberg, Arnon**, *Monógamo*, colección andanzas, Barcelona, Tusquets ediciones, 2009.
- Green, Graham**, *El fin del romance*, Madrid, Editorial Edhasa, 2000.
- Kafka, Franz**, *Carta al Padre*, México, Editorial La Nave de los Locos, 1977.
- Kafka, Franz**, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975
- Kafka, Franz**, *La metamorfosis*, Buenos Aires/Madrid, Editorial Losada, 1970.

Kafka, Franz, *Investigaciones de un perro*, en *La muralla china*. Cuentos, relatos y otros escritos, México, Editorial Porrúa, 1986

Kertesz, Imre, *Sin destino*, Barcelona, Editorial Plaza & Janes, 1996.

Kertesz, Imre, *Diario de la galera*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2004.

Kertesz, Imre, *Dossier K.*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007

Kis, Danilo, *Circo familiar: Penas precoces; Jardín, ceniza; El reloj de Arena*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007.

Klemperer, Victor, *Quiero dar testimonio hasta el final: I Diarios 1933-1941; II Diarios 1942-1945* / Barcelona, Galaxia Gutenberg; Editorial Círculo de Lectores, 2003.

Koestler, Arthur, *Autobiografía*, Madrid, Editorial Debate, 2000.

Krauss, Nicole, *La historia del amor*, [Novela] / Trad. Ana Maria de la Fuente. – Barcelona, Editorial Salamandra, 2006.

Levi, Primo, *Ad ora incerta*, Milano, Datì editore Garzanti libri, 1998.

Levi, Primo, *Se questo è un uomo. La tregua*, Editorial Einaudi Tascabili, Torino, 1989.

Lispector, Clarice, *Silencio*, Barcelona, Editorial Grijalbo Mondadori, 1988.

Lesing, Natán el sabio, selección austral, Barcelona, Editorial Espasa-Calpe, 1985.

Maurois, André, *Climas*, Barcelona, Editorial Debolsillo, 2002.

Melville, Herman, *Bartleby, the scrivener- Bartleby, el escribiente*. Textos Paralelos 2, cuentos americanos, Madrid, Editorial Turner. 1984.

Morales, Carlos / N. Araidy. *Coexistence*, (*Antología breve de la poesía israelí - árabe hebrea - contemporánea*), Cuenca : Editorial El Toro de barro, 2007.

Némirovsky, Irène, *Suite francesa*, Barcelona, Editorial Salamandra, 2005.

Pamuk, Orhan, *El museo de la inocencia*, círculo de lectores, Barcelona, Editorial Random House Mondadori, 2009.

Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Éditions Gallimard, 1999.

Roth, Henry, *Llámalo sueño*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1990.

Roth, Philip, *El lamento de Portnoy*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1997.

Roth, Philip, *Trilogía Americana (Pastoral americana; Me case con una comunista, La mancha humana)* Barcelona, Editorial Galaxia Gutemberg, 2011.

- Sebastian, Mihail**, *Desde hace dos mil años*, Valencia, Editorial Aletheia, colección Aletheia narrativa. 2008.
- Singer, Isaac Bashevis**, *El certificado*, Barcelona, Ediciones B, 2006.
- Shakespeare, William**, *El mercader de Venecia y Cómo gustéis*, Madrid, Editorial Cátedra, Letras Universales, 2006.
- Shakespeare, William**, *El mercader de Venecia*, Madrid, Colección austral, Editorial Espasa y Calpe, 2006.
- Shakespeare, William**, *The complete Works of William Shakespeare*, Ware, reino Unido, Editorial Wordsworth, 1998.
- Stendhal**, *Obras Completas: Del amor, Rojo y Negro, La cartuja de Parma*, Madrid, Editorial Aguilar, Traducción Consuelo Berges, 1964
- Szpilka, J.Isaac**, *La tzibeles, cuentos sobre el absurdo de la identidad*, Madrid, Editorial MenteCata, 2013
- Tolstoi, León**, *Ana Karenina*, Madrid, Biblioteca El Mundo, Unidad Editorial, 1999.
- Uriel da Costa**, *Espejo de una vida Humana*. Ed. Gabriel Albiac, Madrid, Hiperion, 1987.

9. Pensamiento y Psicología Social:

- Adorno, Theodor, W,** *Minima Moralia*, Madrid, Editorial Taurus, 1999.
- Agamben, Giorgi,** *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Editorial Pre-textos, 2000 .
- Baudrillard, Jean,** *de la seducción*, Madrid, Editorial Cátedra, 2005.
- Berlin, Isaiah,** *El sentido de la realidad*, Madrid, Editorial Tauros, 1998.
- Benjamin, Walter,** *Imaginación y sociedad, Iluminaciones I*, Madrid, Editorial Taurus, 1998.
- Benjamin, Walter,** *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones I*, Madrid, Editorial Taurus, 1999.
- Benjamin, Walter,** *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, Madrid, Editorial Taurus, 1999.
- Bettelheim, Bruno y Janowitz, Morris,** *Cambio social y prejuicio*, Mexico, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1975
- Clyde Kluckohn y Henry Murray,** *Personality Formation: The determinants, Personality in Nature*, New York, Editorial Society and Culture, 2ª Ed. 1953.
- Curtis, Jack.h.,** *Psicología Social*, Barcelona, Ediciones Martinez Roca, 1978.
- Fackenheim, L.** *La presencia de Dios en la Historia*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2002.
- Freud, Sigmund,** *Psicología de Masas*, Madrid, Editorial Alianza Editorial, 2010.

Freud, Sigmund, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid, Editorial Alianza Editorial, 2008.

Fromm, E, *El arte de amar*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1981.

Marx, Carl; Bauer, M. *La cuestión judía*, Buenos Aires, Editorial Coyoacán, 1931.

Platón, *El Banquete*, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

Rodriguez, Aroldo, *Psicología Social*, Mexico, Editorial Trillas, 2006.

Schopenhauer, *El amor y otras pasiones, la libertad*, Madrid, Editorial Libsa, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Madrid, Editorial Alianza, 2005.

Zweig, Stefan, *El legado de Europa*, Barcelona, Editorial juventud 1968.

10. Pensamiento judío / Historia judía.

10.1. Diccionarios y Obras especiales de judaísmo.

Biblia hebrea: 1 Facsímil; 2 Estudio [Reproducción de un Manuscrito hispano hebreo conservado en la Biblioteca del Escorial] /Estudios Emilia Fernandez Tejero; Maria Josefa Azcarraga Servert; Maria Teresa Ortega Monasterio, Madrid: Testimonio,— 2 vols,1997-2000.

Biblia en Hebreo-español, Volumen I y II, Tel Aviv, Editorial Sinaí, 1991.

Pirke Avot, *Capítulo de los Padres, Tratado de los principios o ética de los padres. Del Talmud,* Comentarios: Rab. Lehmann. La esencia del pensamiento Judío. Miami Beach, Editorial Harambam Maimónides.

10.2. Libros de pensamiento judío e historia judía.

Adler, M, *El Mundo del Talmud,* Buenos Aires, Biblioteca del Hombre Contemporáneo, Paidós, 1964.

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos,* trad. Juan José Sánchez, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

Adorno, Theodor/ W Walter Benjamín, *Correspondencia (1928-1940),* Madrid, Editorial Trotta, 1998.

Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo,* Madrid, Editorial Hiperión, 1987.

Alcoriza, *La patria invisible, judaísmo y ética de la literatura.* Madrid, Hebraica ediciones. 2010.

- Anderson, Benedict**, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993
- Arendt, Hannah**, *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Editorial Lumen, 1999.
- Arendt, Hannah**, *De la historia a la acción*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós. 1995.
- Arendt, Hannah**, *Escritos judíos*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós. 2009.
- Arendt, Hannah**, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro. 2001.
- Arendt, Hannah**, *La tradición oculta*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós. 2004.
- Arendt, Hannah**, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.
- Arendt, Hannah**, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Editorial Taurus, 1974.
- Beltrán, M. J.M. Mardones, Reyes Mate**, *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 1998
- Benda, Julien**, *La jeunesse d'un clerc*, Paris, Éditions Gallimard., 1989
- Bensoussan, A.** *L'Échelle Sefarade*, Paris, Éditions L'harmattan.
- Benjamin, Walter; Scholem, Gershom**, *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.
- Benjamin, Walter**, *Cuatro cartas sobre judaísmo y sionismo (1912-1913)*, en *Pensamientos de los confines*, Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires - Diótima, PP. 95 – 105, 1998.
- Benjamin, Walter**, *Dos iluminaciones sobre Kafka*, en *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones*, Madrid, Editorial Taurus, 1998.
- Benjamin, Walter**, *Escritos autobiográficos*, Madrid, Editorial Alianza, 1996.
- Benjamin, Walter**, "Franz Kafka", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Editorial Taurus, 1999, Pp. 135 -161.
- Benjamin, Walter**, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Editorial Taurus.
- Ben-Rafaely, Yochanan**, *Is Israel One? Religion, Nationalism, and Multiculturalism Confounded*, Leiden, Editor Brill Academic Pub, 2005.

Ben-sasson, H. H. *Historia del pueblo judío, 3 vols.1 Desde los orígenes hasta la edad Media; 2 La edad media; 3 La edad moderna y contemporánea / A. Malamet; H. Tadmor; M. Stern; S. Safrai; H. H. Ben-Sasson; S. Ettinger*, Madrid, Editorial Alianza, 1988.

Bettelheim, Bruno, *El peso de una vida: «La Viena de Freud» y otros ensayos*, Barcelona, Editorial Critica, 1991.

Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 2002.

Biemann, Asher D., *Inventing new beginnings: on the idea of Renaissance in Modern Judaism*, California, Stanford University Press, Stanford, 2009.

Bloom, Harold, *El libro de J*, Barcelona, Editorial Interzona, 1995.

Brenner, Michael; Reuveni, Gideon (ed.), *Emancipation through muscles: Jews and sports in Europe*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2006

Brod, Max, *Kafka*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1951.

Buber, Martin, *Dos modos de fe*, Epilogo de David Flusser, Madrid, Editorial Caparros, 1996.

Buber, Martin, *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999.

Buber, Martin, *Dos Modos de Fe*, Madrid, Editorial Caparrós, 1996.

Buber, Martin, *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y Filosofía*, Salamanca, Editorial Sigueme, 2003.

Buber, Martin, *Yo y Tu*, Buenos Aires, Fichas Ediciones Nueva visión, 2002.

Buber, Martin, *Judaísmo y civilización*, México, Editorial Tribuna, 1985.

Cahill, Thomas, *El legado de los judíos: El modo en que una tribu de nómadas Del desierto cambió el modo de pensar y de sentir de Occidente*, Madrid, Editorial Debate, 2000.

Cantera Ortiz de Urbina, Jesús, *Los Sefardíes*, Publicaciones españolas, Madrid, 1958.

Cano, Maria Jose, *Historia y cultura del pueblo judío*, Granada, Universidad de Granada, Editorial Miguel Angel Espinosa, , 2008.

Cansinos Assens, Rafael, *Las bellezas del Talmud* (antología hebreaica), Montevideo, Editorial Arca, 2011.

Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea. Tomo 2*, Madrid, Colecciones Fundamentos, Ediciones Istmo, 1978.

- Castro, Americo**, *España en su Historia cristianos moros y judíos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983
- Cavero Coll, Pedro**, *Juan, breve historia de los judíos*, Madrid, Editorial Nowtilus, 2011.
- Chalier, Catherine**, *La huella del infinito: Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Editorial Herder, 2004.
- Cixous, Hélène**, *La llegada de la escritura*, Buenos Aires/ Madrid Editorial Amorrortu editores, 2006.
- Cohen, Esther**, *El silencio del nombre: Interpretación y pensamiento judío*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1999.
- Cohen, Hermann**, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Presentación de Reyes Mate, Barcelona, Editorial Anthropos, 2004.
- Cohen, Hermann**, *El prójimo: Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser Humano a ser humano según la doctrina del judaísmo / Prefacio y Posfacio Martin Buber*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Cohn-Sherbok, Dan**, *Breve enciclopedia del judaísmo*, Madrid, Editorial Istmo, 2003.
- Cohn-Sherbok, Dan**, *Fifty Key Jewish Thinkers*, Londres/Nueva York Editorial Routledge, 1997.
- Cohn, Haim H.** *Los derechos humanos en la Biblia y en el Talmud*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 1997.
- Dahan, Gilbert**, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Editions du Cerf, 1990.
- Delumeau, Jean**, *El Hecho religioso*, Madrid, Editorial Alianza, 1996.
- De Rougemont, Denis**, *El amor y Occidente*, Barcelona, Editorial Kairos, 1993.
- Derrida, Jacques**, *Aporías; Morir-esperarse (en) los límites de la verdad*, Editorial Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques**, *Dar la muerte, trad. Cristina de Perretti, Paco Vidarte*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2006.
- Derrida, Jacques**, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- Derrida, Jacques**, *Acabados, seguido de Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- Derrida, Jacques**, *¡Palabra!*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

- Díaz Mas, Paloma**, *Los sefardíes: una cultura en el exilio*. Aula abierta N°324
Noviembre P.31, 2002.
- Enzensberger, Hans Magnus**, *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*,
Barcelona, Editorial Anagrama, 1992.
- Fernandez, Pedro**, *Hegel y el judaísmo*, Barcelona, Editorial Riopiedra, 2000.
- Finkelkraut, Alain**, *El Judío Imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.
- Finkelkraut, Alain**, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Editorial Anagrama,
1988.
- Finkelkraut, Alain**, *La sagesse de l'amour*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- Finkelkraut, Alain**, *La humanidad perdida*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.
- Finkelkraut, Alain**, *Nosotros los modernos*, Madrid, Editorial Encuentro, 2006.
- Finkelkraut, Alain**, *L'identité malheureuse*, Paris, Éditions Stock, 2013.
- Finkelkraut, Alain**, *L'Ingratitude*, Paris, Éditions Gallimard, 1999.
- Fleg, Edmond**, *Moisés contado por los sabios*, Madrid, Graffite Ediciones, 2005.
- Freud, Sigmund**, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Editorial Alianza, 1970
- Garcia-Baro, Miguel**, *La compasión y la catástrofe: Ensayos de pensamiento judío*,
Salamanca, Editorial Sigueme, 2007.
- Girard, René**, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1986.
- Glucksmann, André**, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, Editorial Taurus, 2002.
- Glucksmann, Andre**, *El discurso del odio*, Madrid, Editorial Taurus, 2005.
- Goitein- Galperin, Denise**, *Visage de Mon peuple Essai sur Albert Cohen*, París,
Éditions Nizet. 1982.
- Goldhagen, Daniel Jonah**, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Editorial
Taurus, 1997.
- Graves, Robert, Raphael Patai**; *Los mitos hebreos*, Madrid, Editorial Alianza, 1986.
- Habermas, Jürgen**, *Israel o Atenas*, Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- Hans, Jonas**, *Le concept de Dieu après Auschwitz Suivi d'un essai de Catherine
Chalier*, Paris, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 1997.
- Hassan, Jacob**, *Actas Jornadas extremeñas*. Estudios judaicos, 1997.
- Hassan, Jacob**, *El español sefardí (judeoespañol, ladino)*, CSIC Madrid: Libro de la
Fundación Juan March, 2003.

- Isaac, Jules**, *Jesus e Israel*, Paris, Éditions Fasquelle, 1948.
- Idel, Mošeh**, *Mesianismo y misticismo*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 1994.
- Idel, Mošeh**, *El Golem: Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la Creación de un hombre artificial*, Madrid, Editorial Siruela, 2008.
- Jankélévitch, Vladimir**, *Fuentes*, Barcelona, Editorial Alpha Decay, 2007.
- Johnson, Paul**, *La historia de los judíos*, Editorial Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1991.
- Judt, Tony**, con Timothy Snyder, *Pensar el Siglo XX*, Madrid, Editorial Taurus, 2012.
- Judt, Tony**, *Algo va mal*, Madrid, Editorial Taurus, 2010.
- Kovadloff, Santiago**, *Silencio primordial*, Mexico, EMC Editores, 1993.
- Lea, Henry, C.** *Historia de la Inquisición Española*, Editorial Fundación Universitaria Española, Vol.II, Madrid, 1983.
- Lévinas, Emanuel**, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Editorial Riopiedra, 1997.
- Lévinas, Emanuel**, *El tiempo y lo otro*, Buenos Aires, Editorial Paidós I.C.E./U.A.B. P, 1995.
- Lévinas, Emanuel**, *Ethique et infini*, Edition Fayard, Paris, Biblio Essais, 1982.
- Lévinas, Emanuel**, *Humanisme de L'autre homme*, Paris, Edition Fayard, Biblio Essais, 1972.
- Lévinas, Emmanuel**, *La huella del otro*, Madrid, Editorial Taurus, 2000.
- Lévinas, Emmanuel**, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Editorial Mínima Trotta, 2001.
- Lévinas, Emmanuel**, *Sobre Maurice Blanchot*, Edición de José Maria Cuesta Abad, Madrid, Editorial Mínima Trotta, 2000.
- Levy, Bernard-Henri**, *Reflexiones sobre la guerra, el mal y el fin de la historia*, Barcelona, Editorial Ediciones B, 2002.
- Maimónides**, *Guía de perplejos*, Madrid, Edición preparada por David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, 1983.
- Macias, Uriel y Romero, Elena**, *Los judíos de Europa*, Madrid, Editorial Anaya, 2005
- Magris, Claudio**, *Lejos de donde, Joseph Roth y la tradición hebráico-oriental*, Editorial Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Malka, Victor**, *La mémoire brisée des juifs du maroc*, Paris, Éditions Entente, 1978.

- Mate, Reyes Manuel**, *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Editorial Akal, 1999.
- Mate, Reyes Manuel**, *El judaísmo en iberoamérica [Varios autores]* Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Mate, Reyes Manuel**, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1998.
- Mate, Reyes Manuel**, *La Filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 2002.
- Mate, Reyes Manuel**, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.
- Mate, Reyes Manuel**, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de Historia*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Mate, Reyes Manuel**, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1997.
- Mate, Reyes Manuel**, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2003.
- Mate, Reyes Manuel**, “W. Benjamín ¿una filosofía política de la historia? O Atenas y Jerusalén ante la identidad europea”, en C. Kerik (Comp.), *En torno a Walter Benjamin*, México, UAM, 1993.
- Medina, Pedro**, *La muerte de Virgilio*, Valencia, Editorial, Institución Alfonso el Magnánimo, 2006.
- Memmi Albert**, *Portrait d'un juif*, Paris, Editions Gallimard, 2003.
- Mendelssohn, Moses**, *Jerusalén o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991.
- Ministerio de Cultura**, *La vida Judía en Sefarad* Exposición Sinagoga del Tránsito, Toledo, (Noviembre 1991-1992)
Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Centro Nacional de Exposiciones,
- Misrahi, Robert**, *La condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo veinte, 1967.
- Misrahi, Robert**, *Spinoza / Trad. Francisco Lopez Castro*, Madrid, Editorial Edaf, 1990.
- Mitterand, François y Wiesel, Elie**, *Memoire a deux Voix*. Madrid, Editorial Aguilar, 1995.

- Mizrahi, Robert**, *La Condición reflexiva del hombre judío*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX. 1990.
- Moses, Stephane**, *Système et revelation la philosophie de Franz Rosezweig prefacece d'Emmanuel Lévinas*, Collection Exprit Seuil, 1982.
- Moses, Stephane**, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Editorial Odile Jacob, 1995.
- Mosterin, Jesus**, *Los judíos: Historia del pensamiento*, Editorial Alianza, 2006.
- Neher, André**, *Clefs pour le judaïsme*, Paris, Éditions Seghers, 1977.
- Netanyahu, Benzion**, *Los marranos españoles desde fines del siglo XIV a principios Del XVI según las fuentes hebreas de la época*, Junta de Castilla y Leon, 1994.
- Netanyahu, Benzion**, *Los orígenes de la inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Editorial Critica, 1999.
- Netanyahu, Benzion**, *De la anarquía a la inquisición: Estudios sobre los conversos en España durante la baja edad media*, Editorial La Esfera de los Libros, 2005.
- Orobio de Castro, Isaac**, *La observancia de la divina Ley de Mosseh*, Barcelona, Editorial Riopiedra, 1992.
- Patai, Rafael**, *La Mentalidad Judía*, Buenos Aires, Editorial Acervo Cultural Editores, 1979.
- Ricoeur, Paul**, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós ediciones, 1993.
- Rosenberg, Šalom**, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 1996.
- Rosenzweig, Franz**, *La estrella de la redención*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1997.
- Sephiha, Hayim Vidal, *L'agonie Des Judéo-espagnols*, Paris, Éditions Entente, 1977.
- Sartre, Jean Paul**, *El existencialismo es un humanismo*, México, Editorial Quinto Sol, 1999.
- Sartre, Jean Paul**, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1966.
- Sartre, Jean Paul**, *Reflexiones sobre la cuestión Judía*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2005.
- Scholem, Gershom**, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Scholem, Gershom**, *Conceptos básicos de judaísmo*, colección Paradigmas, Madrid, Editorial Trotta. 2000.

- Scholem, Gershom** *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Editorial Siruela, 2000.
- Scholem, Gershom**, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Editorial Siruela, 1996.
- Scholem, Gershom**, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- Scholem, Gershom**, *Lenguajes y Cábala*, Madrid, Editorial Siruela, 2006.
- Scholem, Gershom**, *Walter Benjamin: historia de una amistad*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.
- Singer, Isaac Bashevis**, *Amor y exilio*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- Spinoza, Baruch**, *A Theologic – Political Treatise and A Political Treatise*, trad. R. H. M. Elwes, Nueva York, Dover, 1951.
- Spinoza, Baruch**, *La Ética*, trad. José Gaos, México, UNAM, 1977.
- Steiner, George**, *Errata: El examen de una vida*, Madrid, Editorial Siruela, 1998.
- Steiner, George**, *Los libros que nunca he escrito*, Madrid, Editorial Siruela, 2008.
- Steiner, George**, *Notas sobre El proceso de Kafka*, Madrid, Editorial Siruela, 1997.
- Steiner, George**, *Pasión intacta*, Madrid, Editorial Siruela, 1997.
- Steinsaltz, Adin**, *Introducción al Talmud*, Barcelona, Editorial Riopiedras, 2000.
- Sucasas, Alberto**, *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2001.
- Taguieff, Pierre-André**, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2005.
- Trebolle, Julio**, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Trigano, Shmuel**, *La séparation d'amour*, Paris, Éditions Arléa, 1998.
- Vidal Sephiha, Haim**, *L'agonie des judéo-Espagnols*, Paris, Éditions Entente, 1977.
- Vidal Manzanares, Cesar**, *Textos para la historia del pueblo judío*. Madrid, Editorial Cátedra, 1995.
- Vidal Manzanares, Cesar**, *El holocausto*, Madrid, Editorial Alianza, 2005.
- Wagnon, Sultana**, *Vigencia y singularidad de Auschwitz: Un acontecimiento Histórico que nos da que pensar*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2004.

Wigoder, Geoffrey y Goldberg, Sylvie Anne, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Editions, Cerf/Robert Laffont, 1997.

Yerushalmi, Yosef Hayim, *El Moisés de Freud, judaísmo terminable e interminable*, Editorial Trotta, 2014.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Editorial Anaya-Mario Muchnik, 1994

Zola, Emile, *Yo acuso*, Barcelona, Editorial Tusquet 1997.

Zweig, Stefan *El legado de Europa*, Barcelona, Editorial juventud, 1968.

Apéndice 1.
Breve Cronología de Albert Cohen

Albert Cohen Nace en **1895** en Corfú. De 1895 a 1900 vive en casa de sus abuelos paternos, su abuelo Abraham es propietario de una fábrica de jabón. Hijo de Marc Coen y Judith Ferro.

1900: La familia se traslada a Marsella. En esta ciudad Francesa es cuando se inician sus sentimientos de soledad, es una familia exiliada con pocos recursos sin la asistencia del mundo familiar que han abandonado, esto afecta a los miembros de la familia, en especial al niño y a la madre:

Maman n'était pas là, elle était allée travailler, allée à sa dure
besogne...⁵⁴⁵

1904: Entra en el Lyceé Thiers

1905: Experiencia con el *Camelot*, esta experiencia es fundadora, un niño de diez años deambula por las calles de Marsella, se detiene a escuchar el francés de un vendedor ambulante y emocionado ante su lengua decide comprar un producto del vendedor, pero este le increpa al escuchar su acento, le insulta, le dice judío como insulto ante la complicidad de los transeuntes, esto hace huir al niño y es una experiencia que no olvida que esta en el fondo de su obra:

Et je suis parti, éternellement minorité...je suis parti, à jamais
banni de la famille humaine...⁵⁴⁶

1908: Celebración de su Bart Mitzba en Corfú, supone el retorno, este viaje le deja una impresión colorista.

Ces quinze jours ont été les plus importants de ma vie"⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Albert Cohen, *Carnet 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 9, 1992.

⁵⁴⁶ Albert Cohen, *Ô vous, frères humaines*, París, Gallimard, P. 34, 2003.

⁵⁴⁷ Albert Cohen, *Carnet 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 147, 1992.

1909: Inicia su amistad con M.Pagnol quien después será también escritor. Mantiene su relación durante toda la vida. Dice Pagnol del *Libro de mi madre*: “*Un livre unique et qui durera. La plus belle histoire d’amour*” recogido en la contraportada de la edición de Folio.

1911: Establece su primera relación significativa con una mujer. Una cantante d’Amelie de Costa.

1913: Bachiller en la academia d’Aix-n Provence.

1914: Marcha a Ginebra, e inicia estudios de Derecho. Mantiene una intensa relación con Adrienne Forszcec, dice de ella que es como una “madre occidental”. Un personaje similar lo encontramos en *Belle du Seigneur* y hay referencias de ella en el *Libro de mi madre*.

1917: Licenciatura en derecho.

1918: Matrimonio con Elizabeth Caroline Broncher. Hija de un pastor protestante. Esta es su primera compañera. Una mujer que sentía por él un amor entregado y gran admiración. Conviene detenerse en esa manera de amar porque su hija, la hija de ambos, considera que Ariane (personaje de *Bella de Señor*) en su manera de hablar, tiene mucho que ver con ella y además cree que su madre veía a Albert como un Solal.⁵⁴⁸ Recoge varias cartas que expresan el amor de esta mujer, un amor apasionado:

Mon bien-aimé, mon ami, ta lettre me bouleverse...

Tu ne dois pas renoncer à vivre ta vie...Ta vie est sacrée,

tu ne dois pas la sacrifier. Tu dois la donner aux hommes.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Myriam Champigny Cohen, *Le livre de mon père suivi de Les lettres de ma mère*. Un endroit où aller, París, Éditions Actes sud, 1996.

⁵⁴⁹ Myriam Champigny Cohen, *Le livre de mon père suivi de Les lettres de ma mère*. Un endroit où aller, París, Éditions Actes sud. P. 162, 1996.

1919: Comienza la redacción de *Paroles juives* para su mujer, ella no es judía lo que explica el porqué la necesidad del autor de dedicar tiempo a explicar su amor hacia su propio pueblo.

1920: En octubre, deja Suiza. Trabaja de pasante. Viaja a Egipto invitado por un primo que le ofrece trabajo. Pero se encuentra con que no le paga. Lectura de: *En busca del tiempo perdido*.

1921: Aparece: *Paroles Juives*. Nace su hija Myriam. En el viaje de vuelta conoce a Haïm Weizmann que ha leído su libro.

1922 : Colabora con Nouvelle Revue Française. Les envia unas páginas y enseguida le contratan. Colaboración que marca el futuro del escritor.

1924: Muere su mujer.

1925: Relación con Yvonne Madeleine Ruth, con la que comienza a redactar su primera novela: Solal. Estrecha colaboración con Weizmann quien le solicita dirigir la Revue Juive. Colaboran en el comité de redacción: Freud y Einstein. Este trabajo le permite conocer al Dr. Proust, hermano del escritor; y entabla amistad con Rabinovitch. El sexto y último número aparece en septiembre.

1926: Puesto diplomático en el “Bureaux International du travail”, en Ginebra. Escribe un *Himno a Sión* con Darius Milhaud quien pone la música.

1927: Deja su trabajo Diplomático y se dedica a su actividad literaria. *Ezechiel*.

1928: Vuelve a su puesto diplomático.

1929: Muere Yvonne :

J'ai écrit mon premier roman pour une merveilleuse amie...Tous le soir je lui dictais des pages, et c'était notre bonheur de chaque soir...Certains offrent des fleurs, mais je lui offrais un livre.⁵⁵⁰

1930: Publica *Solal*. Primer premio para piezas de teatro en un acto.

1931: Matrimonio con Mariane. **Representación de Ezechiel.**

1933: Diez representaciones de su obra que no es del todo bien entendida por el público. Recibe abucheos, le acusan de antisemita y por otro lado le recriminan los antisemitas.

1935: Comienza a escribir textos que serán más tarde *Belle du Seigneur*:

De septembre 1935 à juin 1938...Au cours de ces années, Albert Cohen a travaillé à un roman intitulé, en automne 1937, Belle du Seigneur.⁵⁵¹

Conoce al Dr. Léon Boissonnas, quien le inspira un gran respeto y le sirve como modelo para el tío de Ariane en *Belle du Seigneur* (Agrippa d'Auble).

1938: Presionado por el editor Gallimard, decide unir los capítulos de *Les valereux* y termina una nueva novela para hacer reír a su hija: *Mangeclous*. Una obra como dice el autor escrita para su hija. Anuncia su tercera novela que tardará en llegar.

1939: Consejero del departamento político de la Agencia judía para Palestina. Colaboración con la Agencia Judía. Representante de Weizmann. Conoce a Pierre Mendès France.

⁵⁵⁰ Albert Cohen, *Carnet 1978*, París, Éditions Gallimard, P. 30, 1992.

⁵⁵¹ Anne-Marie Boissonnas-Tillier, *Cahiers Albert Cohen*, N° 2, P. 15, 1992.

1940: En el momento del avance alemán viaja a Inglaterra. Encuentro con De Gaulle. Es el encargado de la Agencia judía para palestina.

1941: Colaboración en la revista *La France Libre*.

1943: Muere su madre en Marsella el 10 de Enero. Comienza un texto dedicado a ella. Y publica artículos con el seudónimo de Jean Mahan.

1944: Aparece en “Francia Libre”: *Chant Mort*. Dos partes. Conoce a Bella Berkowich. Entra en el comité intergubernamental para los refugiados.

1945 : Comienza la redacción de “*Ô vous, frères humains*”, “*Jour de mes dix ans*”

1946: Separación de su mujer Marianne. Se adopta el texto que acuerda la creación de documentos para refugiados.

1947: Albert Cohen deja Inglaterra y se instala en Ginebra. Obtiene el cargo de Director de la división de protección en la Organización Internacional para los refugiados. Separación de su hija, ella se casa y se marcha a Estados Unidos.

1948: Director del Departamento Internacional para los Refugiados que deja al año siguiente para entrar en **1949** Oficina Internacional del trabajo. Encuentra sus textos literarios que abandona y retoma el trabajo.

1950: Le ofrecen ser Embajador de Israel. Paul-Henri Spaak le dice: “Hay muchos posibles embajadores para Israel, solo hay en el mundo un Albert Cohen escritor.”

1951: Se consagra a la literatura.

1952: Muerte del padre.

1953: En primavera termina y entrega el manuscrito de *Le livre de ma mère*.

1954: Se publica *Le livre de ma mère*

1955: Se casa con Bella Berkowich amiga de su hija quien los presentó (Miriam comenta que para ella fue una sorpresa, que era su amiga de ir de compras y salidas, la relación entre ella se mantuvo tirante hasta el final). Cohen padece algunos problemas de salud.

1956: Aparece *Ezechiel*, una obra de teatro en un acto.

1968: Publica *Belle du Seigneur*, recibe en Noviembre **Le Grand Prix du Roman de L'Académie Française**.

1969: Aparece *Les Valeureux*.

1972: Se publica *Ô vous frères humains*.

1974: Muere Marcel Pagnol su gran amigo de la infancia.

1977: Fue consagrado por la emisión de Benard Pívat.

1978: Fuerte Depresión nerviosa que le provoca un anorexia y debilidad importantes.
(Redacción de Carnet 78)

1979: Se publica en marzo *Carnets 1978*. El 10 de julio recibe el diploma de Doctor *honoris causa* de la Universidad Hebrea de Jerusalem.

1981: Promovido al grado de comendador de la Legión de honor. Muere en Ginebra la tarde del 17 de octubre, le entierran en el cementerio judío de Veyries cerca de Ginebra.

Oui, être aimé et aimer à quatre-vingt-cinq ans et rire de bonheur...Oui, je le redis, être aimé et aimer à quatre-vingt-cinq ans, alors que je vais mourir dans six mois ou deux ans, est pour moi la seule importance et la seule réponse.⁵⁵²

Apéndice 2.

Entrevista con la hija de Albert Cohen

Miriam, una de las mujeres a quien Cohen leyó su obra. Su hija.

⁵⁵² Revista : Le Nouvelle Observateur, Spécial littérature, mai 1981, P. 49, 1981.

Antes de conocer a Miriam la hija de Cohen, había recibido una carta suya en respuesta a una en donde me presentaba y le hacía algunas preguntas generales sobre su padre, cuestiones sobre el judaísmo y sobre D.os. A continuación muestro un extracto significativo de sus respuestas.

Il a dit souvent qu'il n'y croyait pas mais que, paradoxalement, il Le "vénère"- Voir surtout ses réflexions sur la foi dans les carnets. Très révélateur.

La Bible, il la connaissait assez bien pou l'avoir lue et peut-être étudié (surtout les prophètes) mais je ne crois pas qu'il s'y référerait (depuis sa jeunesse) car, vivant auprès de lui, je ne l'ai jamais vu relire la Bible-vrais il aimait parler de la loi, de Moïse, avec admiration. Non, je ne l'ai jamais vu allez Synagogue. (Il fait allusion à os services dans ses livres mais dans sa vie ça a du être exceptionnel qu'il se rende à la synagogue...)

Education juive "aux siens" A moi, son seul enfant, en tout cas`pas, sauf si on considère l'éducation juive comme respect des lois morales. Il a dû fait son Bar-Mitzvah mais je ne l'ai jamais entendu y faire la moindre allusion. Ses parents sil n'étaient pas du tout. Je ne sais pas.

Solal et Sorel? On eu a souvent parlé, par exemple avec madame Galperin...

Después de recibir su carta, acordamos una visita a su residencia.

« La vraie émotion chez Proust est toujours l'émotion de l'émotion. »

Miriam en varias ocasiones mencionó la anterior cita.

Entrevista a Miriam Champigni, hija de Albert Cohen.

Miriam vive en Suiza, en un pequeño pueblo llamado Gilly, cerca de Ginebra. Viajé a Ginebra en Agosto del año 2002. El motivo principal era conocer a Miriam, habíamos hablado por teléfono y deseaba conversar con ella, como si así dialogara con el padre, el escritor Albert Cohen. Pensé que ella tendría, guardaría algún gesto, algo íntimo que sólo pueden poseer los familiares más cercanos. Fuimos a Ginebra y desde allí concerté una cita con ella. Ya habíamos hablado, telefoneé un mes antes desde Madrid para saber si estaría allí, me dijo que sí, que recibiría visitas de amigos, siempre, en las siguientes conversaciones, menciona que la visitan amigos, por teléfono cuando hablamos y luego desde Ginebra. Por teléfono me pareció que tenía una voz aún joven teniendo en cuenta que nació en 1921. Su madre se llamaba Elizabeth Carolina Broncher, hija de un pastor protestante. Ella, a penas conoció a su madre, pero sí vivió con sus abuelos. Me interesaba la hija de un escritor en el que llevaba algún tiempo trabajando. No era ella, sino aquello que ella poseía de su padre y que sólo de ella podía rescatar. Era como conocer su casa o su biblioteca. Debía haber pensado más en Miriam como Miriam, pero no lo hice. Tal vez si lo hubiera hecho la entrevista hubiera sido otra. Ella me avisó que no podía dejarme muchos documentos, y que no es la heredera de su padre. La heredera es un matiz oficial, a mi me interesaban otros aspectos de su realidad. Miriam avisó que quien poseía los derechos de las obras de su padre era Bella Cohen. Pero que no mantenían buenas relaciones. Así que pensé en llamarla después, pero prefería acercarme a la hija primero.

Nos alojamos en casa de mi tío Samuel Bendahan. Y fui a visitar a Miriam un lunes con mis dos hijos y mi marido. Pensé que también para ellos sería una experiencia inolvidable. El tren nos dejó en la estación de Gylli- es una estación compartida por dos pueblos, aldeas que comparten estación y espacio, una está tan cerca de la otra que se

confunden-. Miriam vino a buscarnos en un coche blanco, olvidé la marca. La casa estaba cerca de la estación, recuerdo que debía de ser de las primera casas que se encontraban por el camino, no recuerdo ver otras viviendas ni tiendas. La casa estaba rodeada de viñas, las uvas verdes formaban un jardín similar a uno que visitaba en mi infancia en una casa cerca de la playa de Río Martín. Miriam no se dirigía a mi cuando hablaba, lo hacía a mi marido, yo me senté en la parte de atrás del coche y observé sus gestos muy ligeros y jóvenes. Entramos en el jardín nos condujo por un sendero de viñas hasta su casa. Por el jardín primero un invernadero con sillas de hierro y helechos. Desde la casa observé las montañas lejanas y el verde, me informó Miriam que había un lago al final del paisaje pero no se veía. Miriam tiene un rostro aún joven que cuida, ha estado en la peluquería para la entrevista y me cuenta que va una vez por semana. A primera vista parece rodeada de libros un perro y dos gatos que vagan libremente por la vivienda. Recuerdo que cuando llegamos preguntó con entusiasmo a quien le gustaba los perros. No pudo ni imaginar el silencio que le sucedería a su pregunta. Su perro no es de esos que es tratado como un humano aunque le demuestra mucho amor. Mi hija y mi hijo tienen o tenían cierto miedo a los animales y ella lo entendió sin pronunciar acusaciones acerca de los temerosos de los animales comprendía aunque le dolía porque había pensado en dar una tarde divertida a su perra, creo que era una perra. Mis hijos salieron al invernadero algo incómodos mientras que empezamos a hablar. Acomodada cerca de su chimenea ese día no la había encendido, el verano en Ginebra ha sido especialmente frío. Era el 5 de agosto un lunes o martes.

Le pregunto acerca de su vida con Cohen, en realidad de la entrevista me interesaba un material que no encontraba y conocer a alguien que pudiera aportar datos acerca del escritor. Ella al morir su madre se quedó con su abuela y sus tías abuelas. A los diez años vuelve Cohen por ella, se había casado con Mariane con quien ella tiene una buena relación me dice.

Miriam no puede evitar dar a la entrevista un aire de confidencia, de secreto, sabía que no vivíamos cerca y aprecia en cada frase insistir en la importancia de su revelación que justificaba el esfuerzo. Nos ofreció café de máquina. Mi marido quería descafeinado. Se mostró cariñosa con los niños.

Desde el inicio describe a su padre como un hombre conflictivo, dice que era querida mal. Tenía influencia del mundo de Oriente. Mimado por su madre. Se protegía con las cosas existentes. Hay una distancia entre lo que escribe y vivió. No era así como sucedía su vida.

“El libro de la madre es un invento. Es la obra de un artista.” Quiere resaltar la diferencia entre el personaje y el escritor, diferencia que se da incluso en la obra en la que hay un cierto pacto auto biográfico. *“Nace en Corfú de una familia que viene de Grecia.”* Y dice que eso lo marcó profundamente. Entonces sin apenas dar tiempo a más preguntas dice que *“Destruía a la gente. Quería que todos le sirvieran”*. Parece que mi cara de sorpresa le estimuló, porque añadió que *“Mariane quería a mi padre pero ella no tenía derecho a respirar, era una especie de esclavitud”*. Observando a quien entonces era mi esposo le comentó que era muy masculino, como muchos hombres, que incluso él me corregía el francés de vez en cuando, y sonrió maliciosa. Levantándose y mostrándome una de las pocas fotos de su padre que conserva, una de joven, el rostro sonriente añadió que *“Era alguien de enormes emociones, pero pasajeras.”* Comprendí a qué se refería. Cohen que había construido un monumento al amor pasión, que en su obra se volvía eterno, precisamente en la lucha contra lo efímero posibilitaba lo detenido, padecía emociones que luego desaparecían, la dicha de amar, pero que no se mantiene, más allá de un instante. El sabía, pero ahora la hija le acusa de emociones pasajeras, como ese amor que él crea. No me sorprendía, lo admirable a veces es la misma capacidad de emoción. Me imaginé a Cohen con su bata, sonriendo y llorando ante un poema que olvidaba después. Pero formaba parte de su propia explicación de la vida, del mismo sufrimiento que señalaba en su obra. ¿Qué emociones entonces quería señalar Miriam? ¿Cuáles eran aquellas emociones que él debería guardar? Continuó hablando de Bella. *“Bella fue la perfecta mujer judía, cuando fue conocido aparecieron muchas mujeres que lo adoraban”*. Miriam parecía no soportar eso. *“Bella era mucho más joven que él, una amiga mía con la que iba de compras.”* Bella era amiga de Miriam y el padre fue así como la conoció. Parece según la hija que pasaron buenos años juntos. Le llevaba más de 20 años Pero señala que su padre, *“no aprendió a respetar al otro”*. Bella fue quien escribió de nuevo *Belle du seigneur* aunque ya estaba escrita con anterioridad su trabajo fue muy importante. *“À ma femme”*

dice la dedicatoria del libro. Una dedicatoria inocente pero que si nos detenemos en ella observamos que no se la nombra más que en el hecho de ser su mujer. Tal vez a eso es lo que se refiere Miriam. Se casa con Bella en 1955, justo entonces comienza a padecer algunos problemas de salud.

Según su hija, Albert Cohen siempre sufrió de una economía endeble. Recuerda que siempre tuvieron problemas económicos, Gallimard le daba una pensión.

Miriam sentada en un sillón individual tiene al lado una mesa con algunas fotos de su madre. Detrás está la terraza cubierta y a su derecha una biblioteca. El salón es agradable y con muchos objetos que suscitaban mi curiosidad pero que desistí de tocar. Entre las dos hay una mesa pequeña, me siento a su lado cuando me lo pide. Nos hemos quedado un momento a solas y me agarra la mano. Muestra una actitud maternal. Es cómplice, seductora y cuando habla de su padre como seductor, pienso que precisamente ella tiene esos mismos rasgos de su padre. Me comenta que le admiraba pero le tenía miedo. Y añade: *“Claro que el amor no debe ser diferente de eso. No se le ocurría ni la idea de abrazarme. Él fue siempre el niño de la familia”*. Me imaginé a Albert y Miriam compitiendo por el cariño de los otros, una niña que pierde a su madre demasiado pronto y un hombre que pierde a la suya lejos, y sin embargo, ambos no dejan de añorar el amor materno, la entrega y adoración que sólo es posible en esa relación como dice Cohen.

Cuenta que su padre le dificultaba su relación con otros hombres. *“Evidentemente yo no podía amar a ningún hombre. Mi padre no era un héroe, podía mentir en su beneficio”*. Recuerda la hija de Cohen que su padre le dijo: *“Si te quedaras conmigo: ¡qué buen libro escribiría!”*. En Cohen la obra de arte, el libro es la manifestación de una relación, le escribiría un libro, tal vez no la abrazaría pero escribiría un buen libro. Pero la hija lo considera un chantaje.

Después de terminar su taza de café y ofrecer unos bombones, comenta un aspecto importante de la obra de Cohen, la imagen de la mujer, su manera de presentar a la mujer en su obra, *“Cuando dice que triste tener que hacer la comedia”*. Y añade

Miriam: *“Pretendía que las mujeres fuéramos débiles, y cuando le decía que no era cierto él decía:”Lo sé pero me divierte decir lo contrario”*”

Sobre su carácter, sobre el hombre dijo que: *“No era un Solal ni alguien muy humano. Ni siquiera estoy segura que tuviera el corazón bueno. No era maravilloso”*. Porque era alguien con un *“egoísmo terrible”* según las palabras de su hija. En realidad no me ofrece ejemplos concretos, y aunque parece fríamente que es duro oír eso de un padre, recuerdo la carta de Kafka al padre y mi sensación de escuchar el lamento incluso exagerado del hijo que no logra dejar de prestar excesivamente atención al padre. No es que no tuviera razón, es que seguía hablando el niño a los treinta y tantos años. Un adulto si madura debería aprender a analizar las actuaciones de los padres y enfocarlas ya como adultos no contarlas como adolescentes acorralados, pero Kafka y Miriam seguían dolidos, tal vez porque les seguía importando demasiado, tal vez madurar supone una lejanía una distancia de los que ellos son incapaces.

Un tiempo después de la entrevista, leí un libro de Jean Blot que compré ese mismo año en París. Este autor cuenta una anécdota concreta sobre este egoísmo del que habla la hija de Cohen. Jean Blot y Cohen se veían tres veces por mes, se telefoneaban dos veces por semana. Fue así hasta que un día, Blot, emocionado le llama para comunicarle una noticia fundamental para su propia carrera. Le comenta que es trasladado a la UNESCO de Paris, pero la reacción de Cohen, recuerda en su relato, le sorprendió porque le preguntó si él lo quería, cuando dijo que sí, que ya lo habían hablado en varias ocasiones Cohen dijo: *“Ah, bon!”* Y con un suspiro que no puede olvidar el amigo dice: *“...Dans ce cas, nous n’avons plus rien à nous dire...”*⁵⁵³. Colgó el teléfono y el amigo no tuvo valor de llamar de nuevo. El autor con el tiempo piensa y comprende de nuevo a Cohen dice que era un hombre-niño. *“A cette enfance intacte, il devait sa grandeur, sa tendresse, son charme.”*

El amigo le perdona, incluso en nombre de la obra comprende que en la escritura de alguna manera en su acto se pierde la verdad de la emoción. También su hija piensa que la escritura es a veces más importante que la vida, que permite salvarla. *“Cuando se*

⁵⁵³ Jean Blot, *Albert Cohen ou Solal dans le siècle*, París, Éditions Albin Michel, présences du judaïsme, P. 119,1995.

escribe en el momento de escribir nunca se está malhumorado. Cuando escribía ese libro yo era feliz.” Se refiere al libro de cartas que recoge las cartas de su madre y a un libro sobre la pérdida de su perro.

Intento dejar de hablar de los aspectos de su personalidad que en realidad me resultan muy subjetivos y pregunto sobre la influencia hoy de la obra de Albert Cohen, ¿sigue vigente? Me sorprende que intelectuales como Finkielkraut que alude a él en el primer libro *El judío imaginario*, parece dejar de un lado su obra para reflexionar sobre otros escritores. En sus ensayos se refiere a Marcel Proust o a William James y no menciona a Cohen. Responde que no le sucede eso a Bernard-Henri Levy pero que otros le miran siempre con recelo, no era un escritor que gusta a ciertos intelectuales. Ella quiere destacar el humor. En su obra parece que hay un humor, si el humor es la capacidad de burlarse de uno mismo, y dice que es sorprendente sobretodo porque su padre no se caracterizaba por tener demasiado humor.

“Me encantaría decir que tenía un padre adorable, pero nunca me hizo un regalo, nunca hacia un regalo, hizo un vez una taza de té a Mariane y se quedó luego horas hablando de ello. No tenía yo el derecho a hablarle de tú, le tenía que hablar de vous, Tenía miedo a la familiaridad. Era como un Dios. Era muy solitario. No tenía amigos. No solía salir mucho, aunque recuerdo una época que comíamos en Canaquis en París...”

Entonces cuando le pregunto sobre su manera de escribir, sus rutinas, aspectos íntimos del autor comenta que, *“...él no escribía, hablaba, siempre a una mujer. Necesitaba a alguien que le admirara, que no se cansara. Yo tenía los oídos tapados, tenía miedo a su cólera.”* Le recuerdo que sobre *Mangeclous* cuenta el autor que *“fue escrito para hacer reír a mi hija”*. Y ella comenta que *“Me leía textos cuando volvía del liceo, pero hay cosas que se inventan después.”* Solía dictar, también Solal y con su madre, con Yvonne escribió *Poème juif*. Explica que este mismo proceso de creación permite la intervención de su interlocutor, ella se recuerda comentando y añadiendo, lo que no supone que interviniera directamente en la obra, en realidad no sabe exactamente hasta que punto pudo intervenir.

Miriam comenta que ella también tenía una relación con la escritura (escribió un libro publicado en Acte sud. *Recuerdos de mi padre, las cartas de mi madre*). Comentó que: “Yo escribo un poco. Sólo la idea de tener a alguien al lado es increíble. Parece que *Stendhal* también dictaba, pero creo que sólo un libro de viaje. *Cohen* no leía mucho, se leía a sí mismo, no tenía la necesidad.”

En este momento de la entrevista, Miriam se siente muy cómoda. Se levanta, enseña unas fotos, se vuelve a sentar y dice: “*Cohen* no hacía nada como un hombre normal, yo le conocía.” Pero reconoce que tenía un gran atractivo. “*Las mujeres eran atraídas por su carisma. Estaban subyugadas, por ese hombre que no se parecía a nadie. Era diferente y jugaba.*”

Le pregunto acerca de uno de los temas que quiero desarrollar en mi tesis. *El porqué no aparece La shoah en Belle du seigneur*, me responde que: *Belle du seigneur en los años treinta estaba ya terminada, por eso no aparece la guerra, aunque él ya sabía. Yo trabajaba en un periódico en Londres durante la noche. Sobre mi trabajo era muy consciente de la importancia de mi padre, tenía al principio su estilo que cambió después. Mi marido Robert Champigni estaba lejos de su trabajo, conocimos a Camus y Sartre. Pero creo que aunque Belle du seigneur estuviera terminada, no dejó de leerla y trabajar en ella, por eso creo que es importante esa ausencia sobretodo que nada le impidió hablar de Israel que aun no se había declarado como estado.*

Miriam continua hablando de los problemas de salud y psicológicos de su padre: *A partir de los 30 años padeció algo como una depresión. Se quedaba en bata. Era alguien muy negro por dentro.*

Añade algunas anécdotas de su vida, comenta que *Raimon Aron me hizo pasar el Bac.*

Los recuerdos surgen desordenados, hablamos de varios aspectos de la vida de *Cohen* a la vez. “*Aunque me cueste reconocerlo Ivonne cuando escribe Solal fue más importante que mi madre.*” Pero lo dice sin que de verdad parezca que suponga un problema.

Sobre la religión y lo religioso, recuerda que a los diez años su padre le dijo que no hay Dios. En su vida cotidiana no había vida judía. No iba a la sinagoga. Hay en *Belle du seigneur* una escena que incluso parece antisemita. Describe una familia judía con dinero, “no recuerdo donde.” Recuerdo que leí que cuando se estrenó *Ezechiel* hubo gente que se sintió ofendida y durante la representación el público quedó dividido, entre aplausos y abucheos. No considero la obra antisemita, toda la obra de Cohen expresa el intento de hacer amar a su pueblo, sin embargo construir literariamente un personaje tiene riesgos. Miriam continua y va más allá, “*Creo que ni le gustaban los judíos.*” Cohen no educó a su hija en el judaísmo, pero ella siente cierta comunidad de destino con el pueblo judío. “*Yo me siento judía, cuando hay algún levi que hace algo bueno me alegra si es malo, me siento mal.*”

Sobre su literatura comenta que, “*Acerca de su estilo soy crítica. Me disgusta la adjetivación y la manía de los adjetivos.*” Reprocha a su padre que, “*no era crítico con su obra. Sí lo fue con Carnet. Por primera vez fue muy modesto y comentó que ya no tenía creatividad.*”

Recuerda la personalidad de su padre, recuerda que “*Esperaba el Nobel. Simón Weil le propuso en varia ocasiones.*”

Recuerda su relación ambigua con los honores, “*primero rechazó la Legión de Honor, pero finalmente sucumbió al deseo de honores. Antes se reía de eso.*”

Concluye algo que encuentro muy acertado, “*Querer ser admirado es querer ser amado.*”

Miriam hablaba acomodada en un sillón, parecía como si con su gesto le diera importancia a cada palabra. Pidió que no reflejara algunas ideas que me decía. Sus críticas deseaba que fueran sólo para nosotros, era su *regalo* una muestra de cariño e intimidad que me permitiera justificar nuestro viaje, un regalo de una verdad sin engaños, escandalosa, pero secreta. Considero que si bien hay palabras que efectivamente no he recogido, sí sabía que parte de su entrevista iría en esta tesis por lo que me dio libertad para reflejarla.

He tenido algún contacto con ella, pero no muy seguido. En todo momento se ha mostrado complaciente y dispuesta a evocar sus recuerdos. La entrevista se realizó en

francés, la he traducido directamente de las notas tomadas. No se grabó la entrevista para que no se sintiera intimidada.

Apéndice 3.

Carta de Abravanel al ser expulsado de España.⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ La carta de Abravanel se recoge en numerosos libros, esta versión está sacada de Internet de la revista Yad ve de la revista Yad ve Yad. Publicado el 04/06/2009 por Silvia Schnessel.

Esta carta permite una lectura transversal con la obra de Albert Cohen. Hay un discurso que se elabora para que en las siguientes generaciones haya memoria. Es desde aquí desde donde comienza la herida histórica a la que nos hemos ido refiriendo a lo largo de este trabajo.

Sus Majestades:

Abraham Senior y yo agradecemos esta oportunidad para hacer nuestro último alegato escrito llevando la voz de las comunidades judías que nosotros representamos.

Condes, duques y marqueses de las Cortes, caballeros y damas: no es un gran honor cuando un judío es llamado a asistir por el bienestar y seguridad de su pueblo, pero es desgracia mayor que el Rey y la Reina de Castilla y Aragón y por supuesto de toda España tengan que buscar su gloria en gente inofensiva.

Encuentro muy difícil comprender cómo todo hombre judío, mujer y niño pueden ser una amenaza a la fe Católica. Son cargos muy fuertes, demasiado fuertes. ¿Es que nosotros la destruimos?

Es todo lo opuesto. ¿No estáis obligando en este edicto a confinar a todos los judíos en lugares restringidos y a tantas limitaciones en nuestros privilegios legales y sociales, sin mencionar que nos forzáis a cambios humillantes? ¿No fue suficiente la imposición de

la fuerza, no nos aterrorizó vuestra diabólica Inquisición? Déjeseme mostrar en toda su dureza esta materia a todos los presentes; no dejaré callar la voz de Israel en este día.

Escuchad ¡oh Cielos!, y sea permitido que se me escuche, Rey y Reina de España. Isaac Abravanel se dirige a vos; yo y mi familia somos descendientes directos del Rey David, verdadera sangre real; la misma del Mesías corre por mis venas. Es mi herencia, y yo lo proclamo en nombre del rey de Israel.

En nombre de mi pueblo, el pueblo de Israel, los escogidos por Dios, declaro que son inocentes y sin culpa de todos los crímenes declarados en este abominable edicto. El crimen y la trasgresión es para vos; para nosotros es el soportar el decreto sin justicia que Vos habéis proclamado. El día de hoy será de derrota y este año, que se imagina como el año de la gran gloria, será el de la vergüenza más grande de España. Es reconocido que la palabra honor debe ser propia de buenas y nobles acciones; de la misma forma, un acto impropio haría sufrir la reputación de una persona. Y si reyes y reinas acometen hechos dudosos se hacen daño a ellos mismos; como bien se dice, cuanto más grande es la persona el error es mayor.

Si los errores son reconocidos a tiempo pueden ser corregidos y el ladrillo débil que soporta el edificio puede ser resituado en posición correcta. Asimismo un edicto errado, si es cambiado a tiempo, puede ser corregido; pero objetivos religiosos han aventajado a la razón y malos consejos han precedido al justo razonamiento. El error de este edicto será irreversible, lo mismo que estas obligaciones que proclaman; mi rey y mi reina, escuchadme bien: error ha sido, un error profundo e inconcebible como España nunca haya visto hasta ahora. Vosotros sois los únicos responsables, como instrumentos del poder de una nación; si las artes y letras dan pautas a sensibilidades más refinadas, si vosotros habéis aplacado el orgullo del infiel musulmán pese a la fuerza de su ejército mostrando conocimiento del arte y de la guerra y respetando su conciencia ¿con qué derecho los inquisidores recorren los campos quemando libros por miles en piras públicas?

¿Con qué autoridad los miembros de la Iglesia desean ahora quemar la inmensa biblioteca arábiga de este gran palacio moro y destruir sus preciosos manuscritos? Porque es por autoridad vuestra, mi rey y mi reina. En lo más profundo de sus corazones

Vuestras Mercedes han desconfiado del poder del conocimiento, y Vuestras Mercedes han respetado sólo el poder. Con nosotros los judíos es diferente. Nosotros los judíos admiramos y estimulamos el poder del conocimiento. En nuestros hogares y en nuestros lugares de rezo el aprendizaje es una meta practicada por toda la vida. El aprendizaje es una pasión nuestra que dura mientras existimos; es el corazón de nuestro ser; es la razón, según nuestras creencias, para la cual hemos sido creados. Nuestro amor a aprender pudo haber contrapesado su excesivo amor al poder. Nos pudimos haber beneficiado de la protección ofrecida por vuestras armas reales y vos os pudisteis haber beneficiado de los adelantos de nuestra comunidad y del intercambio de conocimientos, y digo que nos hubiésemos ayudado mutuamente.

Así como se nos ha mostrado nuestra debilidad, su nación sufrirá la fuerza de un desequilibrio al que Vuestras Mercedes han dado comienzo. Por centurias futuras, vuestros descendientes pagarán por los errores de ahora.

Vuestras Mercedes verán que la nación se transformará en una nación de conquistadores que buscan oro y riquezas, viven por la espada y reinan con puño de acero; y al mismo tiempo os convertiréis en una nación de iletrados, vuestras instituciones de conocimiento, amedrentadas por el progreso herético de extrañas ideas de tierras distintas y otras gentes, no serán respetadas. En el curso del tiempo el nombre tan admirado de España se convertirá en un susurro ente las naciones.

España, que siempre ha sido pobre e ignorante, España, la nación que mostró tanta promesa y que ha completado tan poco. Y entonces, algún día, España se preguntará a sí misma: ¿que ha sido de nosotros? ¿Por qué somos el hazmerreír entre las naciones? Y los españoles de esos días mirarán al pasado para ver por qué sucedió esto. Y aquellos que son honestos señalarán este día y esta época de la misma manera que cuando esta nación se inició. Y la causa de su decadencia no mostrará a nadie más que a sus reverenciados soberanos católicos, Fernando e Isabel, conquistadores de los moros, expulsores de los judíos, fundadores de la Inquisición y destructores de inquisitivas mentes de los españoles.

El edicto es testimonio de la debilidad cristiana. Esto ha demostrado que los judíos son capaces de ganarle a los siglos. Argumento viejo sobre estas dos creencias. Esto explica

el por qué existen falsos cristianos: estos cristianos cuyas creencias han sido sacudidas por argumentos que el judío conoce mejor. Esto explica por qué la nación cristiana se perjudicara como dice que lo ha sido. Deseando silenciar la oposición judía, la mayoría cristiana ha decidido no seguir argumentando, eliminando la fuente del contraargumento. No se le dio oportunidad alguna al judío.

Ésta es la última oportunidad para traer este tema a tierra española. En estos últimos momentos de libertad, otorgada por el Rey y la Reina, yo, como representante de la judería Española, reposo en un punto la disputa teológica. Yo la dejaré con un mensaje de partida, a pesar de que a Vuestras Mercedes no os guste.

El mensaje es simple. El histórico pueblo de Israel, como se ha caracterizado por sus tradiciones, es el único que puede emitir juicio sobre Jesús y su demanda de ser el Mesías; y como Mesías, su destino fue el de salvar a Israel, de modo que debe venir de Israel a decidir cuándo debe salvarlo. Nuestra respuesta es la única respuesta que importa, o acaso Jesús fue un falso Mesías. Mientras el pueblo de Israel exista, mientras las gentes de Jesús continúen en rechazarlo, su religión no puede ser validada como verdadera. Vuestras Mercedes pueden convertir a todas las gentes, a todos los salvajes del mundo, pero mientras no conviertan al judío, Vuestras Mercedes no han probado nada, salvo que pueden persuadir a los que no están informados.

Lo dejamos con este confortante conocimiento. Porque Vuestras Mercedes pueden disponer de sus poderes, pero nosotros poseemos la verdad por lo alto. Vuestras Mercedes podrán desposeernos como individuos, pero no podrán desposeernos de nuestras almas sagradas y de la verdad histórica, que es el único testigo nuestro.

Escuchad, Rey y Reina de España, en este día Vuestras Mercedes han engrosado la lista de fabricantes de maldades contra los que quedan de la Casa de Israel; si Vuestras Mercedes se empeñan en destruirnos, todos han fracasado. Más, sin embargo, nosotros prosperaremos en otras tierras lejanas. Y doquiera que vayamos, el Dios de Israel estará con nosotros, y a Vuestras Mercedes rey Fernando y reina Isabel, la mano de Dios los atraparé y castigará por la arrogancia de sus corazones.

Hágase a Vuestras Mercedes autores de esta iniquidad; a lo largo de generaciones por venir, será contado repetidamente cómo su fe no fue benevolente y cómo su visión se cegó. Pero, más que sus actos de odio y fanatismo, el coraje del pueblo de Israel será recordado por haberse enfrentado contra el poderoso Imperio Español y por habernos apegado a la herencia religiosa de nuestros padres, resistiendo a los argumentos inciertos.

Expúsenos, arrójennos de esta tierra que hemos querido tanto como Vos, pero los recordaremos, Rey y Reina de España, como los que en nuestros santos libros buscaron nuestro daño. Nosotros los judíos, con nuestros hechos en las páginas de la historia y nuestros recuerdos de sufrimiento; e incurriréis en un daño mayor a vuestros nombres que el mal que nos habéis causado.

Nosotros los recordaremos, y a su vil edicto de expulsión, para siempre.

Apéndice 4.
De la blessure au témoin⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Esther Bendahan. *Cahier Albert Cohen*. 1905-2005. N°15, 2005. Retour sus Ô vous, frères humains.P.139 (Traducción del prólogo de *Ô vous, frères humains*. Editorial Losada)

Avec *Carnet 1978* et sa pièce de théâtre *Ezechiel*, *Ô vous, frères humaines* c'est un des livres d'Albert Cohen qui n'avaient pas été traduits en espagnol. Je suis d'autant plus heureuse de faire aujourd'hui la préface de l'édition espagnole de ce livre *Ô vous, frères humaines*, publié par la maison d'édition Losada, avec le poète Carlos Ortega pour éditeur et qui vient de sortir juste pour l'anniversaire, importante coïncidence. *Belle du seigneur* a été publié en 1987 par la maison d'édition Anagrama, grâce à l'initiative de son éditeur Jorge Herralde, Officier d'honneur de l'Ordre de l'empire britannique, éditeur de *Solal*, *Mangeclous* et finalement *Les Valeureux*, *Belle du seigneur*, traduit comme *Bella del Señor*. Seul ce dernier a obtenu un grand succès.

Lors d'une interview, on avait demandé à Albert Cohen, quelle était son plus belle œuvre; il a répondu: la création d'un passeport pour les réfugiés, parce que l'homme est un corps, une âme et un passeport.

Albert Cohen, dans *Ô vous, frères humaines* comme dans le reste de son œuvre, avec une humeur déchirant, lance un appel passionné pour demander un passeport d'homme pour toute l'humanité, même pour les juifs, dira-t'il tristement.

Préoccupé par le destin des réfugiés, il collabora avec plusieurs départements de Nations Unies. Il eu l'idée de créer un passeport pour les apatrides. Le 15 d'octobre 1946 son idée est acceptée lors d'une conférence qui réunit les représentants des vingt

gouvernements membres du comité intergouvernemental pour les réfugiés. La création d'un passeport pour les apatrides et son livre *Ô vous, frères humaines* sont liés de façon intime, déterminés par un événement qui eut lieu à l'âge de dix ans et qui marquera à l'auteur à vie. Si l'expérience de la douleur nous rend humaines, pour Cohen cette expérience réveille en lui le besoin de protéger les réfugiés, et d'obtenir, du monde occidental, l'amour pour son peuple.

C'est cette expérience que l'auteur relate dans *Ô vous, frères humaines*: le moment où il acquiert une conscience qui l'accompagnera toute sa vie, moment très important pour comprendre son œuvre.

*(Et la raison est justement que le dialogue, et son expérience, dévoilent son code secret. Avec Le livre de ma mer, nous permettons de trouver les clés du monde cohenien. Il raconte l'évènement fondamental de sa vie depuis un passé toujours actuel ; il fait appel au sens humain encore vivant dans les hommes. Un texte si émouvant introduit au lecteur dans son discours, dans sa mémoire, en découvrant l'interlocuteur qui lui détermine, à l'autre qui veut le séduire.)*⁵⁵⁶

Le 16 août 1905 l'enfant Albert Cohen se promène, dans une rue de Marseille, ville dans laquelle il s'était installé avec après avoir quitté ses parents depuis Corfou. Il habite au 20, rue des Minimes; ce jour là, il célèbre son dixième anniversaire, il est heureux de l'argent qu'on lui a donné comme cadeau et il ne regrette ni son île ni sa famille. À trois heures cinq minutes de l'après-midi sa va changer. Il s'arrête devant un groupe de personnes entourant un camelot qui vante sa marchandise. L'enfant s'approche, attiré par la langue française qu'il admire et qu'il voudrait tant maîtriser par la lecture d'auteurs français. Il arrive au premier rang. Le colporteur a le don de la parole. L'écouter, participer, s'approcher de lui devient pour l'enfant une aventure qui lui donne le sentiment d'être un Français comme tous les autres...

À ce moment-là l'enfant décide, lui aussi, d'acheter trois petits battons détacheur, quand le camelot lui regarde fixement, refuse de lui vendre ses produit lui lance « Sale juif,

⁵⁵⁶ Esther Bendahan. *Cahier Albert Cohen*. 1905-2005. N°15, 2005. Retour sus *Ô vous, frères humains*.P.139 (Traducción del prólogo de *Oh vosotros hermanos humanos*. Editorial Losada) Señalaré entre paréntesis párrafos que como este aparecen en el prólogo pero que fueron eliminados por falta de espacio del *Cahier n°15*.

fous les camps », et lui inflige un discours injurieux qui le changera à jamais. Albert Cohen savait qu'il était juif; jusque-là, c'était quelque chose de naturel, mais cela devient désormais fondamental; il perçoit combien c'est péjoratif, il perçoit que le not juif est insultant: son argent, ses paroles, ses boucles sont de l'argent, des paroles et des boucles juifs, et cela suffit pour être expulsé de la famille humaine.

Cet événement a deux dimensions: d'un côté, le discours du camelot, pur exemple de discours antisémite, de l'autre l'effet produit sur la victime. Le processus qui se développe entre les deux permet de comprendre le phénomène qui dépasse l'expérience particulier.

Le monde de fraternité s'évanouit. Le sourire d'un enfant innocent devient celui d'un bossu. Dans ce monde enfantin, une grave constatations se produit : être juif, c'est être porteur d'un stigmaté ; il n'est plus comme les autres, il est l'autre.

Ô vous, frères humains est le résultat de la réflexion sur cette expérience. À partir d'un dialogue apparemment spontané, d'un pacte de sincérité avec l'interlocuteur, l'auteur élabore une réponse au discours du camelot. Réponse dans laquelle se maintient la tension entre divers plans de mémoire et dans laquelle l'élaboration narrative permet à l'expérience d'acquérir un sens mythique.

(C'est ainsi que ce même discours apparemment spontané du camelot, contient toute une trame historique que par elle même explique le procès de destruction et de exclusion antisémite avec plusieurs éléments communs à autres: un toi excluant par des motives religieux, les stéréotypes sociaux, la nation française comme quelque chose d'un autre lié à un espace extérieur international, l'exclusion des juifs de la nation française, la révision de l'histoire juive, et finalement la construction de l'exile comme la seule possibilité.)

L'enfant veut se venger. Il accomplira sa vengeance des années plus tard, déguisé en vieil écrivain. *(Il avoue qu'il avait voulu être pardonné par le camelot, à qui pardonne lui même, et avec un sourire. Mais la haine, une foi déchaînée, ne peut pas être restante et cet enfant est ainsi séparé de nous)* Un enfant de dix ans devient écrivain. Il est déjà

un autre, il est de l'autre côté. Le témoignage apparaît comme sa seule possibilité d'éliminer la douleur, et de gagner la sympathie de ce monde hostile ; il sera nécessaire pour calmer les violents, pour remuer l'indifférent.

D'abord la blessure qui déchire, puis la nostalgie de cette communion et finalement le besoin de témoigner de cette douleur. Mais la tragédie c'est de savoir qu'il n'est plus possible d'en être, de ce *nous* auquel on voudrait appartenir, et d'être renvoyé à un *nous* autre, inconnu et stigmatisé.

Quarante ans après son dixième anniversaire, le seize de juillet de 1945, apparaît dans la revue *La France libre* la première partie de son *Jour de mes dix ans* et le 15 d'août la seconde. Le monde connu est fini et a donné naissance à une nouvelle forme d'antisémitisme, celle qui abouti à l'extermination. Mais Cohen espère encore en la possibilité de chanches les choses; est son œuvre reflétera cette espérance.

(Prend conscience de la transformation mais nous pouvons nous demander pourquoi son texte maintient cette expérience vivante sans se rapporter aux événements qui ont fait possible les champs d'extermination. Je crois que la réponse c'est que Cohen connaît, au même temps que Primo Levi, que le regard qui s'établit parmi le bourreau nazi et la victime, se produit parmi deux êtres de différents espèces.)

(Primo Levi raconte que quand son bourreau le regardait il le faisait comme à travers d'une aquarium. Le regard semblait être établi parmi des êtres différents. Il n'y a pas de dialogue possible, mais cependant Cohen croit qu'il existe une possibilité de changement entre le camelot et lui même. Toute son œuvre pourrait être compris sous l'impression de cette prémisse, celui-là du séducteur qui voudrait être aimé, qui voudrait qu'on aime son peuple. Il regarde vers l'Europe précédente aux champs d'extermination, il va récupérer l'homme avant qu'il cesse d'en être.)

*(Albert Cohen était un séducteur. Dans *Belle du seigneur* il rédige un décalogue très amusant sur la manière de séduire à la femme aimée, et il a battu un œuvre qui ce passe comme le temple et la culmination de la passion amoureuse, dans la quel la tragédie est son impossibilité de perdurer dans le temps. Il demande un amour éternel comme celui qui sa mère le montrait à lui. Il y a une thématique toute seule dans l'amour, mais à la*

fois son écriture elle est déjà un acte d'amour. Il voulait séduire l'occident. Et il serait vraiment intéressant de faire ce même décalogue de séducteur pour l'occident, pour que l'occident aime les juifs, de la même façon qu'il écrivait à une femme pour être toujours une femme qui prenait ses dictées.)

(On n'y parle pas de la Shoah en particulier, mais c'est vrai qu'il y a plusieurs aspects qui dénoncent l'antisémitisme. Si l'on conçoit le travail de Cohen comme un dialogue dans lequel ce camelot est bien son interlocuteur, nous pouvons comprendre la manque des références aux champs, puisque le juif n'est pas encore un no-humain, il n'a pas encore surpassé la frontière, la mainte ligne de l'aquarium.)

Pour Edmond Jabès, c'est la parole qui crée la réalité. Cohen avec sa parole veut la changer.

Denise Goutéen-Couperin, spécialiste à l'œuvre de Cohen, pense que ce livre marque l'interruption de la transparence de l'univers enfantin, la rupture de la communication avec le monde, parce que l'enfant découvre le mal absolu et absurde de la haine antisémite.

Selon Abraham Bengio, avec *Le livre de ma mère, Ô vous, frères humaines* est un livre-clé pour comprendre les autres livres. On raconte ici, donc, le moment d'expulsion du paradis enfantin, la découverte de l'exclusion qui produit au même temps la prise de conscience du véritable exil. La révélation, enfin, de l'écriture par laquelle un enfant de dix ans devient un écrivain, seule façon de se sauver à lui-même ainsi tous ceux qu'il aime.

Hannah Arendt faisait mention du judaïsme comme étant une part de la tradition cachée de l'occident, son autre âme, parce que l'Europe n'est pas seulement Athènes mais aussi Jérusalem. Albert Cohen illustre littérairement cette rencontre: (*Belle du seigneur* et *Solal* sont deux âmes littéraires qui se rapportent aussi avec la mémoire de Séfarade-Espagne.) entre l'Orient et l'Occident, entre Jérusalem et Athènes, dans des récits qui sont surtout un dialogue ; dialogue que Cohen maintient à partir de ce premier évènement dans l'espoir de convaincre ; pour que le siens soient considérés avec les

mêmes droits des autres, il rappelle que le christianisme a pour origine le judaïsme, que la bonté que proclamait Jésus n'a rien à voir avec la haine que son peuple suscite, (*car Jésus dans chaque moment de l'histoire souffrirait le même destin que les juifs*).

En un sens, on pourrait qualifier *Ô vous, frères humains* d'œuvre diasporique. Un non-lieu depuis lequel on comprendrait d'autres diasporas et autres tensions culturelles. Une diaspora qui ne serait pas un lieu physique mais un état mentale. Et comme le fait Guy Scarpetta, Cohen propose aussi l'exile comme une catégorie métaphysique. «Un enfant juif trouva la haine le jour de son dixième anniversaire et c'était moi cet enfant».

Primo Levi dit dans *La Trêve* que la seule chose qui va a resté de Hurbinek, un enfant de trois ans, c'est le texte court qu'il va à écrire sur son existence. Ainsi Cohen témoigne de la blessure d'un enfant, de l'enfant qu'il a été.

Albert Cohen sera toujours cet enfant, un écrivain, un homme juif et français, qui garde pour toujours au fond de lui cet enfant de dix ans qui découvre, le jour de son anniversaire, le sentiment déchirant d'être autre.

(Il s'a dresse aux autres, au plus profond des autres, pour obtenir, tandis qu'interlocuteur, à l'humain qu'il y a dans l'homme que tous nous y sommes, malgré les différences, pour les convaincre que les juifs sont aussi humains et jusqu'a leurs prochaines.)

Dans la dernière page du livre, Cohen expose la thèse qu'il soutient dans son œuvre: «*Ô, vous, frères humaines que pour ce court temps vous pouvez vous remuer, et pour bientôt immobiles et pour toujours compassés et muets dans votre rigide décès, ayez-vous de la pitié prés vous frères dans la mort (...)*»

S'il n'y n'a pas d'une possibilité de rencontre, reconnaissons-nous comme égaux dans la mort et la douleur. J'en appelle à vous, si ceux qui sont vivants, ceux que François Villon interpelle dans *La ballade des pendus*: «Frères humaines qui après nous vivez». La différence est que, chez Villon, c'est le morte qui parle, alors que chez

Cohen c'est les juifs, toujours coupables. (Il continue son dialogue avec les frères humains, avec l'européen, non pas avec celui capable de créer les champs d'extermination.)

Ce qui est terrible et inquiétant, c'est l'actualité des discours que Cohen exprime dans *Ô vous, frères humaines*. Les juifs, par le fait d'être juifs, n'ont jamais pu considérer le droit de vivre comme un droit naturel, dit Saul Bellow. Aujourd'hui Albert Cohen aurait répété encore, à nouveau, que les juifs sont humaines, et il aurait demandé, si l'on n'est pas capables de trouver l'humanité de l'autre, qu'on reconnaisse au moins que nous sommes frères aussi dans la douleur et dans la mort. Tragique conclusion de Cohen devant l'incapacité de l'homme de voir l'humaine chez l'autre homme.

Apéndice 5.

Albert Cohen y la saga de los Solal

Jorge herralde.

En junio de 1968, aterriza en las librerías de París, de la mano de Gallimard, un extraño aerolito, un formidable pavé, firmado por Albert Cohen: *Belle du Seigneur*. Una obra singular y desmesurada que para muchísimos fue una revelación, aunque los memoriosos recordaban que formaba parte de un ambicioso ciclo novelesco, la saga de los Solal, que el autor había bautizado, como título de trabajo, La gesta de los judíos, cuyo origen fue Solal, publicado en 1930. Años más tarde, en 1938, apareció *Mangeclous (Comeclavos)*, y hubo que esperar hasta 1968 para poder leer Bella del Señor, cuyo culto fue creciendo sin parar, obtuvo el Gran Premio de la Academia Francesa, y Albert Cohen fue reiteradamente propuesto para el Premio Nobel, sin conseguirlo, pasando a formar parte del formidable equipo de los escritores que no han tenido el Nobel, como Franz Kafka, Marcel Proust, Robert Musil o Hermann Broch. En algunos casos, la Academia Sueca tenía la coartada de la escasa obra publicada a la muerte del escritor, véase Kafka, pero no así en otros, véase Cohen. (Una muestra del humor negro de Kafka: próximo a morir de tuberculosis, tras un ataque de tos, comentó: "Creo que merezco el Premio Nobel de los esputos".)

Su obra fue parca, teniendo en cuenta su larga vida (1895 - 1981), los cuatro volúmenes de la saga de los Solal, los ya citados y el último, *Los Esforzados*, justificarían los máximos galardones, y se les debería añadir, fundamentalmente, El libro de mi madre y sus dos últimos títulos *Ô vous, frères humains*, de 1972, y *Carnets* 1978, escrito a los ochenta y tres años.

Una experiencia decisiva

Después de su infancia feliz en Corfú y de su descubrimiento extasiado de la lengua francesa en Marsella, a los diez años tiene una revelación mientras oye a un vendedor

ambulante que de pronto le increpa: le trata de sale youpin, sucio judío, que viene a "robarles el pan a los franceses". Y acaba bruscamente la infancia con esta marca infamante que le convierte en judío, y le revela el odio del antisemitismo. Y también, por primera vez, implora piedad con "una sonrisa temblorosa, una sonrisa enferma, una sonrisa de débil, una sonrisa judía". Y esta historia "fundacional" de sus diez años no la contará hasta tener ochenta, en su libro *Ô vous, frères humains*.

Alain Finkielkraut, en *El judío imaginario*, cuenta la experiencia de Cohen: "Sólo en su rincón, el chiquillo alelado contempla su herida. No es igual a sus iguales, ha recibido en plena cara el choque de su pertenencia a una raza despreciada. ¡Judío! La vida entera no bastará para controlar la violencia de esta revelación". Una experiencia que se enlaza con otras experiencias de excluidos de la norma. Así, Didier Eribon en un libro fundamental, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, señala cómo el gay aprende su diferencia con el traumatismo del insulto, "sucio marica" o simplemente "marica", alguien que no es normal. Y quien insulta hace saber que tiene el poder de herir, de avergonzar. Y esta conciencia herida y avergonzada se convierte en un elemento constitutivo de la personalidad.

Como es sabido, los normalizadores aplicados y coherentes encerraban en los campos de exterminio a los anormales: los judíos, en primer lugar, los homosexuales, los gitanos. Vulnerables y atrapados para siempre.

La cuestión judía:

El niño sefardí que nace en Corfú y al que sus padres llevan a Marsella, se convierte en un joven abogado que se instala en Ginebra. Tras un viaje a Egipto, en 1921, en el barco del viaje de regreso, conoce a un personaje fundamental en su vida, Chaim Weizmann, activísimo sionista que se convertirá en el primer presidente de Israel. Albert Cohen ingresa en la sección diplomática del Bureau International du Travail. Desde entonces y durante treinta años llevará a cabo una intensísima actividad, en variados organismos, a favor de la causa judía (y en detrimento de su propia literatura).

Entre sus iniciativas destaca la de fundar y dirigir La Revue juive en 1924, editada por Gallimard, en cuyo comité de redacción formado por seis personas figuran el citado Weizmann y nada menos que Einstein y Freud.

También propone, sin éxito, dos ideas visionarias. En 1934, un plan de partición de Palestina, como única solución para asegurar la coexistencia pacífica de las comunidades árabe y judía; pero no es escuchado, aunque cree que "es la solución a la vez razonable y audaz", aunque años más tarde la Declaración Balfour recoge el espíritu de su idea, que finalmente no se lleva a cabo. Incluso ahora mismo, el gran intelectual Abraham B. Yehoshua aboga sin éxito en favor de "la creación de una frontera entre Israel y Palestina, fundamental para que exista una buena vecindad en el futuro".

Más adelante, en 1939, ya con Hitler desencadenado, propone una Legión judía, que podría movilizar fácilmente a doscientos o trescientos mil voluntarios, muchos de ellos de Estados Unidos, y que probaría la adhesión del judaísmo a la democracia. Un proyecto que empezó con buenos auspicios pero finalmente no pudo llevarse a cabo, ante las reticencias insuperables de la elaborada y sinuosa política británica y la cautela del gobierno francés.

Tras una activa estancia en Londres, donde reside desde 1940, huyendo de los nazis, Albert Cohen, consejero político de la Agencia Judía y del Congreso Judío Mundial, captó de inmediato que aquel general arrogante y larguirucho, Charles de Gaulle (de pedigrí dudoso: perteneció a la derechista Action française), era la auténtica alternativa democrática al gobierno de Pétain y un futuro aliado, como así fue, para la causa israelí. Albert Cohen es nombrado oficialmente delegado de la Agencia Judía en sus relaciones con la France Libre capitaneada por De Gaulle.

Y por último, un gran logro, del que Cohen se sintió muy orgulloso: la elaboración de un pasaporte del refugiado, que permitía una libertad de movimientos a los muchos afectados (treinta millones de personas desplazadas), una legalización para la que Cohen, que consideró el pasaporte como "el mejor libro de mi vida", trabajó infatigablemente.

Después de tantos años de lucha, contempla desde Ginebra, sin tomar parte, la creación del Estado de Israel.

La saga de los Solal, una redacción tropicada

Cohen estaba obsesionado con Proust y los avatares de la redacción de la *Recherche*, y tenía la firme intención de que su propia “recherche”, es decir *La geste des juifs*, no viera publicado su primer volumen hasta que el último estuviera escrito, al menos en forma de borrador.

Pero cuando tiene 32 años aparece una de las “maravillosas” que surgen en la vida de Cohen, y éste le dicta Solal, para merecer, dice, la admiración absurda que ella sentía por él. Aparece, tres años después, en 1930, aclamada de inmediato como una obra maestra, se traduce a varias lenguas y se compara a Cohen con Stendhal, Proust, Balzac (el “Balzac judío”) y naturalmente Rabelais.

Junto con el seductor Solal aparecen los cinco “Valéreux”, los cinco Esforzados - Saltiel, Comeclavos, Mathatias, Michael y Salomon-, judíos extravagantes de Cefalonia emparentados entre sí y con Solal, que conforman un coro desopilante en Solal y *Bella del Señor*, a modo de bufones de Shakespeare, de “primos orientales de Tartarín de Tarascón”, según su gran amigo Marcel Pagnol, mientras que en Comeclavos y Los Esforzados se convierten en protagonistas.

Cohen, ocupado por sus actividades sionistas, retoma su obra, a mediados de los años 30, y aunque proclama la unidad de la misma y la importancia capital de la ya anunciada *Bella del Señor*, en 1938 (también con retraso respecto a la redacción) aparece *Comeclavos*, el “segundo volumen de la serie de los Solal”, debido a la impaciencia del editor, Gallimard, quien le pasa un tanto y lleva siete años sin publicar. Además ya ha publicado Solal, ya ha sentado un precedente de desgajamiento y Cohen finalmente cede y publica *Comeclavos* en un pésimo momento: con el nazismo rampante, nadie está para literaturas y menos aún los judíos. Y para colmo la visión de los Esforzados sobresalta. Aunque Cohen previene al lector del posible shock de algunos israelitas ante las escenas del gueto, afirma que “el humor es una forma de

amor” y subraya: “soy demasiado judío para temer tomar un poco a risa a mis queridos congéneres”.

Aunque la prensa es elogiosa, resulta evidente que *Comeclavos* ha salido a contratiempo. Como también sucederá con *Bella del Señor*, en junio de 1968, inmediatamente después del famoso Mayo. Las miles de páginas del manuscrito (mil setecientas ya en 1937) empiezan a tomar forma y después de diez años de trabajo aparecerá la novela. Y un año más tarde *Los Esforzados*, que se ha desgajado de *Bella del Señor*, por “comodidad de edición”, posiblemente para aligerar algo la extensión. Y pese a los tiempos tan poco propicios –la época de los hippies, el flower power, las teorías sexuales de Wilhem Reich y su función del orgasmo– empieza a forjarse el mito y se inicia el peregrinaje de sus admiradores a Ginebra.

Ciclotimia

Entre sus temas recurrentes: el narcisismo desdichado, clave de toda su obra, la venganza de los hombres a través de las mujeres (en especial el seductor judío de las esposas de los gentiles), su ambigua relación respecto a la pasión, que celebra y condena. No puede entenderse el erotismo de la obra de Cohen, ni el amor lleno de odio hacia sus propias pasiones, si se olvida su fundamento religioso.

En sus novelas, se asiste al fracaso del amor químicamente puro, del amor aislado del mundo; pese a las patéticas estrategias de renovación del amor, en realidad los amantes devienen prisioneros del amor. En resumen, como Cohen le dice a Pivot, *Bella del Señor* es un panfleto contra el amor pasión.

Su biógrafo Jean Blot habla de la ciclotimia de sus personajes, que provoca el estilo barroco de sus novelas y el salto constante de lo imaginario a lo real sin establecer comunicación, como en compartimentos estancos: una obra en la que coexisten el lirismo más desesperado, el análisis psicológico más cruelmente certero, el esperpento a la salsa judía... y a la que no le importa adornarse de cuando en cuando con la pedrería más kitsch, que también "compra" el lector entregado. Una ciclotimia que encontramos a menudo en una misma frase: así, cuando evoca su infancia en Corfú, una isla “estúpida de belleza” (la pasión por la belleza más sensorial confrontada con la superioridad de Dios y del Espíritu.)

Y otro gran tema de la obra de Cohen: la sátira despiadada de la burocracia, ejemplificada en la Sociedad de Naciones, instalada en Ginebra. Curiosamente, Cohen nunca trabajó en ella (aunque los contactos fueron desde luego numerosos), sino en otros organismos internacionales, preferentemente judíos. Sin embargo, en la noche burocrática, en su puntilloso dulce far niente (codazos aparte), todos los gatos son pardos, la extrapolación funciona sin problemas.

Cohen llega a Anagrama

En un cambio de propiedad de Seix Barral, que fue absorbida por Planeta (y, al parecer, salvada de la quiebra), entre la partida no voluntaria de Mario Muchnik y la llegada de Mario Lacruz para hacerse cargo de la dirección de Seix Barral, le encargan a Pere Gimferrer que intente colocar más de cien títulos contratados que no tienen cabida posible en el nuevo proyecto (un caso de bulimia no infrecuente en la edición), y Pere nos va convocando a unos cuantos colegas con la lista en cuestión.

Cuando voy a verlo a su despacho de la editorial, pese a que en Anagrama nunca nos han faltado títulos sino todo lo contrario (la eterna lucha contra la bulimia, precisamente), elijo sin dudar, entre posibles traspasos, *Bella del Señor*. Aún no la había leído, pero en tanto que seguidor regular de tantas revistas culturales francesas y suscriptor durante décadas de *Le Magazine Littéraire*, *Le Nouvel Observateur*, *Livres Hebdo* y muchas otras publicaciones, estaba bien informado de la importancia extraordinaria de la obra. Me interesé también por una novela espléndida, de claras resonancias autobiográficas, *Memorias de un antisemita*, de Gregor Von Rezzori. Curiosamente, su protagonista, un ario indiscutible, aunque su antisemitismo sea muy discutible, sólo se enamora de mujeres judías ("una perversión imperdonable, como el pecado de sodomía, por ejemplo"), mientras que Cohen se casó con dos gentiles hasta encontrar a la tercera, judía, Bella. Otro título que consideré fue *Azotando a la doncella*, del norteamericano Robert Coover, luego buen amigo, una fantasía sadomasoquista entre el Marqués de Sade y los Ejercicios de estilo de Queneau.

Pese a la insistencia de Pere en "colocarme" también otros excelentes escritores – recuerdo en especial su empeño por librarse de las numerosas obras contratadas de Anthony Burgess–, finalmente me limité a adquirir a los tres mencionados.

Se sorprendió mucho de mi decisión de adquirir *Bella del Señor*: "Si este libro sólo nos interesará a ti y a mí y a cuatro más". Y lo mejor del caso es que Pere tenía razón. En aquellos momentos de nueva narrativa española, de la movida madrileña, de cierta apoteosis light, parecía una locura lanzar una obra de gran tonelaje, de un autor ya fallecido, y francés para más inri. La literatura francesa atravesaba años bajos, y más aún en España. Y todavía más en Madrid, donde, incluso hoy, está severamente penalizada y se vende proporcionalmente mucho menos que en Barcelona. Y esto no es una opinión, sino aritmética editorial. Incluso hace poco, con ocasión de la guerra de Irak, un portavoz del gobierno utilizó la palabra "afrancesado" como insulto hacia los que estaban en contra de la misma, al igual que el gobierno francés. Excepto Rafael Conte y siete u ocho más, Francia tiene poco predicamento en Madrid (residuos acaso del 2 de mayo y de Pepe Botella, de la impenetrabilidad del "macizo de la raza").

En Seix Barral habían encargado la versión española a Javier Albiñana, quien había traducido ya una doscientas páginas, de forma excelente, una inesperada bendición. Se ocupó del resto y en la primavera de 1987 publicamos *Bella del Señor* sin sospechar, ni nosotros mismos, el éxito que iba a obtener.

xxx

Anexo: archivos de prensa

El pistoletazo de salida lo dio Rafael Conte (El País), el 21 de mayo de 1987. Aunque sería más exacto hablar de cañonazo, anunciado por el título de la reseña (página entera, impar): "Una de las mejores novelas del siglo", subtitulada "La expresión amorosa de Albert Cohen".

Esto sucedió justo cuando la Feria de Madrid, en el Retiro, y la gente se precipitaba, con la crítica en ristre, pidiendo *Bella del Señor*, "esta novela que Conte dice que es tan buena".

La sorpresa fue total, las críticas elogiosas se sucedían sin parar y el libro se convirtió en un bestseller imprevisto. Y en todas se elogió la gran y difícil y meritoria traducción de Javier Albiñana, y su maestría en captar los vertiginosos cambios de registro de Cohen.

Podría ser el ejemplo del buen uso del mandarín: Rafael Conte, como crítico estrella de "Libros" en El País, en un momento de gran esplendor del periódico y del suplemento y en un momento de especial avidez cultural. Por otra parte, a Conte, una o dos veces al año, espaciando sabiamente las dosis, le gustaba dar el "do de pecho", escribir una crítica extremadamente entusiasta en favor de un libro, y conseguía lanzarlo con total garantía. Así lo hizo con El héroe de las mansardas de Mansard, de Álvaro Pombo, por ejemplo, y en este caso con Albert Cohen.

En su artículo, Conte hace un análisis magistral y su documentación es impecable, excepto en un punto. Habla de medio centenar de traducciones, cuando son muchas menos, y ahí interviene el alto costo de la empresa y el riesgo consiguiente. Según el departamento de cesiones de Gallimard (fecha: 30 de junio de 2003), información que pedí hace un par de días a Anne-Solange Noble, sólo se han publicado catorce traducciones y tres están en vías de aparición. La primera, en 1983, fue la alemana, luego, en 1985, la holandesa y la brasileña, y en 1987 la española y la hebrea. Datos más sintomáticos: Penguin contrató una edición en inglés en 1987, pero todavía no se ha publicado. En cuanto al área escandinava, de no escasa importancia de cara al Premio Nobel, se publicó en Dinamarca y Noruega en 1987 y 1996 respectivamente, después de la muerte del autor, y todavía no existe la casi imprescindible traducción sueca.

También se subrayó que *Bella del Señor* era el número cien de "Panorama de narrativas", una colección ya muy instalada, y el riesgo que suponía tal elección: una novela enorme, de más de seiscientas apretadas páginas, que había aparecido en 1968, "obra de un anciano y parco escritor judío de lengua francesa" (Conte), y totalmente desconocido para los lectores españoles (y también para casi todos los críticos).

Por mencionar sólo algunos titulares de las entusiastas reseñas: "Una fiesta para el intelecto" (Lluís M. Todó, La Vanguardia), "La destrucción o el amor" (Víctor Márquez

Reviriego, Cambio 16), "Una magistral provocación" (Mario Benedetti, El País), "La escenografía de Albert Cohen" (Valentí Puig, La Vanguardia), "La ineludible necesidad de escribirlo todo" (del ahora editor Oriol Castanys, Diari de Barcelona).

Y ya más adelante, a finales de año, un joven novelista, Antonio Muñoz Molina, escribía en la efímera revista El Globo (imprevistamente efímera, ya que era del grupo de El País y había sido lanzada a bombo y platillo): "Y en eso llegó Cohen", y tras compararlo con Cervantes y Joyce constataba que "desde hace varios meses es la novela más leída de España. Contra todo pronóstico".

Apoyos adicionales extraliterarios, con el libro ya lanzado: Pep Guardiola la terminó diez minutos antes de salir para el partido de Wembley en el que el Barça ganó la Copa de Europa: "Salí al campo con la piel de gallina, emocionado por el final". Y Felipe González, entonces presidente del gobierno, aun sin exhibir el gran entusiasmo que le provocó *Memorias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar, anunció que *Bella del Señor* sería su lectura del verano.

Y una curiosidad: la revista Cinco Días, en su sección Management, y con el titular "La gestión invita a la literatura", recoge un capítulo de *Bella del Señor* en el que se da una visión rotunda de la "reunionitis", la "farsa del informe diario".

Y también aparece en el sobre de prensa un recorte de El Diario de Caracas (20 de junio de 1988) que informa de que es el número 5 de la lista de bestsellers, pese al precio, elevado en España y estratosférico, imagino, en Venezuela.

Solal, publicada en 1988, pasó muy discretamente, como si los críticos hubieran quedado ya exhaustos. Así, Conte, en una breve, aunque elogiosa nota, constató que se trataba de una primera versión, más recogida, de *Bella del Señor*. Cuando un trío de "jóvenes turcos", Alejandro Gándara, flanqueado por Constantino Bértolo y Juan Carlos Suñén, tomó el mando durante unos pocos años del suplemento de El País, con la consiguiente alarma del sector tras los inmediatos damnificados, dicho Suñén (poeta de mejorable futuro), se calzó los coturnos, se puso estupendo y le propinó un soberano palo a Solal.

En cuanto a *Comeclavos* (1989), la crítica tampoco fue abundante pero sí muy positiva, con Leopoldo Azancot en *El País*, por ejemplo, y la primera aparición de Enrique Vila-Matas (*Diario 16*) como fan de Cohen, que celebra la "mascarada genial" y que los "espléndidos comparsas chapuceros", es decir, *los Esforzados*, sean ahora los protagonistas: en resumen, *Comeclavos* le parece "inmejorable" (superior incluso a *Bella del Señor*).

Después, aparte de publicar *El libro de mi madre*, me tomé un descanso de diez años, pero consideré un "deber moral" completar el ciclo novelesco de Cohen con la publicación de *Los Esforzados*, pese a la certeza de que se cumpliría la inexorable Ley de las Tetralogías (ventas progresivamente decrecientes del primero al cuarto), que en efecto se cumplió pese a las muy entusiastas y nutridas críticas que la novela despertó.

Así, Darío Villanueva (*La Razón*) los emparenta con "la picaresca más verbosa, la de Alemán y Quevedo", pero advierte que, en esta novela escrita en 1935, a pesar de su tono risueño, más aún, "divertidísima" (Xavier Lloveras, *El Periódico*), se vislumbra la amenaza del Holocausto y cita una frase del ingenuo Saltiel: "Si Hitler se vuelve peor, verás como nos defiende el señor Papa. Saldrá del Vaticano e irá a Alemania a maldecir a este muchacho". Es bien conocida la heroica postura de Pío XII.

En cuanto a Pedro Sorela (*Revista de Libros*), subraya el portento de que nos creamos por completo a esos personajes desmesurados y además, tres novelas después, nos sigan sorprendiendo.

También se suma a las alabanzas Mercedes Monmany (*El País*): "Y de nuevo nos encontramos con el personaje más fascinante e inolvidable de toda la saga: *Comeclavos*. Bandido, tramposo, embrollador y embustero. *Comeclavos*, el hombre de los cien oficios, está dotado de una elocuencia descomunal, arrasadora e irresistible para sus hipnotizadas y devotas audiencias que lo siguen y creen sus más solemnes mentiras".

Robert Saladrigas (*La Vanguardia*) afirma que, si bien *Bella del Señor* es el gran templo que Cohen consagró a la parodia, *Los Esforzados* es quizá "más divertida, cáustica, surrealista y demoledora".

Esther Bendahan Cohen (*La Modificación*), que después emprendió una tesis doctoral sobre Albert Cohen, escribió: "Un continuo conducido por un tono melancólico e irónico, que constituye una de las grandes obras de la literatura francesa, imprescindible en nuestro siglo", que "gracias a la complicidad de la risa ahonda en temas complejos y dolorosos". Y advierte que aunque los *Esforzados* "sean los que nos hacen reír, es la Europa por ellos mirada la que resulta cómica y feroz".

Y un buen remate sería el de Iñaki Ezquerro (El Correo): "Qué lástima que Albert Cohen no escribiera una pentalogía".

Jorge Herralde⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ (En el mes de julio de 2003, se llevan a cabo cinco coloquios, dirigidos y moderados por Ramón Colom, para el programa Milenium para el el Canal 33, de Televisión Catalana. Su objetivo era acompañar la emisión de los cinco *Apostrophes* monográficos (que Editrama edita en nuestro país) dedicados a Vladimir Nabokov, Albert Cohen, Marguerite Yourcenar, Marguerite Duras y Georges Simenon, que presentó expresamente en la televisión catalana el propio Pivot. En tanto que editor de Cohen (al igual que con Nabokov) me sumergí de nuevo en la obra de dicho autor. En el coloquio sobre Cohen, además de Colom, los participantes fueron el novelista Eduardo Mendoza, traductor también durante largos años en las Naciones Unidas, el muy influyente crítico Rafael Conte, Esther Bendahan Cohen, quien está trabajando en Albert Cohen en su tesis doctoral, y yo mismo).

Apéndice 6
Entrevista a Abraham Bengio.

Breve Curriculum

Abraham BENGIO, Chevalier dans l'ordre national de la Légion d'honneur, et dans les ordres des palmes académiques et des arts et lettres. Publications: *Quand quelqu'un parle, il fait jour – une autobiographie linguistique* (Éditions La passe du vent, 2007)

Maîtrise de lettres classiques (*la dialectique de Dieu et de l'homme chez Platon et chez Philon d'Alexandrie, une approche du concept d'arété chez Philon*, Paris IV, juin 1971, mention TB)

Agrégé de lettres classiques (major de la promotion 1972)

Licencié en linguistique générale (Toulouse-le-Mirail, 1976)

Carrière

Ministère des Affaires étrangères

1973-9 : professeur principal à l'Institut Français de Barcelone

1979-1983 : directeur de l'Institut français de Madrid

Ministère de la Culture

1985-2003 : conseiller pour le théâtre et l'action culturelle à la DRAC de Picardie, puis directeur régional des affaires culturelles de Champagne-Ardenne, de Franche-Comté, de Midi-Pyrénées et de Rhône-Alpes et, dans ce cadre, président de l'association des DRAC, membre de la Commission nationale des centres culturels de rencontre, du Conseil des collectivités territoriales pour le développement culturel, du Haut Conseil des musées de France...

octobre 2003 - novembre 2004 : délégué général adjoint à la langue française et aux langues de France ; vice-président de la fédération européenne des institutions linguistiques nationales.

Région Rhône-Alpes

2004-... : directeur général adjoint de la Région Rhône-Alpes, en charge du pôle Vivre ensemble

Entrevista a D. Abraham bengio. 20 de Julio del 2013.

Abraham Bengio ha sido una gran ayuda para encontrar vías de aproximación a la Obra de Albert Cohen, un referencia intelectual en mi aprendizaje, con quien después de una relación de varios años en los que se han producido diversos encuentros públicos en conferencias y debates, y hemos mantenidos diálogos entorno a los temas que he tratado en mi tesis, he formulado algunas preguntas para resumir algunos aspectos de su planteamiento y amistad con el autor Albert Cohen.

-Abraham, has estudiado a Albert Cohen, leí tu trabajo que no se ha publicado aún pero que me resultó muy útil. En mi tesis me centro en la idea del otro en Albert Cohen, partiendo del autor como un autor de profundas vivencias judías. ¿Consideras la obra de Albert Cohen una obra sefardí, judía y en qué aspectos destacarías esa relación cultural?

Es un autor que admiro profundamente, yo diría que es una obra en primer lugar judía, si lo es porque toda su obra gira en torno a la necesidad de sanar una yaga producida por su pertenencia, esperó a los 70 años hasta que lo confesó en *Ô vous, freres humaines* el drama que le supuso la ruptura con quienes consideraba sus iguales. Me refiero a la escena del vendedor ambulante, él se acerca maravillado a este señor y recibe un cubo de excrementos a la cara, esta es la herida inicial, toda su obra se orienta hasta encontrar un interlocutor y volver a encontrarse con el mundo no judío.

La obra de Albert Cohen es profundamente judía por su temática, incluso no hablando de judaísmo, claro que hay referencias, pero aunque no las hubiera, en su obra está la voluntad de recuperar la comunicación perdida; pero como señalas en tu pregunta es

también sefardí, porque todos los personajes vienen de Cefalonia, aunque en realidad pensaba en Corfú cuando escribía, que era su Isla. Él está pensando en Corfú, en esa isla vive una comunidad judía de origen veneciano, venían en realidad de España, antes de irse a Turquía, Grecia... estos Solar son personajes míticos, que se refieren a estas comunidades expulsadas de España, lo que era imperio otomano, el primero dura hasta 1918. Cuando se hace añicos el Imperio...

En ese sentido es en el que considero que su obra además es profundamente Sefarad.

Hay un idioma imaginario.

Se acordaba que sus padres hablaban en una jerga, entre el judeo- español y el italiano.

Solal, el personaje, como el autor, deja su isla y se va a Francia...

Por otro lado, hay un lazo profundo entre el mundo sefardí y Francia. Por razones biográficas. Su ambiente siempre fue el francés.

Toda la obra consiste después en superar esa herida en comunión con la masa.

Todo escritor escribe para ser leído. Vive en la oscilación entre ser exactamente como los demás. O lo inverso, tener algo de más para que te miren con admiración. Saliel por ejemplo dice: si ese Hombre es un malvado. Transfórmale en un judío polaco sin pasaporte. Resume este personaje lo dicho. Ser igual. Tener el pasaporte de más, es como la medalla. Hay en la obra otros ejemplos. También los hay sobre la nostalgia de la comunicación. Por ejemplo, suena el teléfono. Están los Valeureux: Le dice uno al otro”: Di Aloh, si no el aparato enmudece.

Con los ojos llenos de lágrimas el cochino judío se acerca a su compañero a quien, pese a la indignación no ha tenido tiempo de odiar...

Solo en su rincón, el chiquillo alelado contempla su herida. No es igual a sus iguales, ha recibido en plena cara el choque de su pertenencia a una raza despreciada. ¿Judío? La vida entera no bastará para controlar la violencia de esta revelación".⁵⁵⁸ En un principio el niño es como los otros, no es igual porque no sabe aún que puede no serlo, pero al perder ese status descubre que perdió una conciencia de igualdad con los demás. La herida cambia la conciencia del yo con el mundo que lo envuelve:

He conocido como cualquier niño judío el racismo sin rodeos de los coles o de los patios. “Youpin”.

⁵⁵⁸ Alain Finfielkraut, *El judío imaginario*, Barcelona, Editorial Anagrama, P. 12, 1982.

-Como empezó tu relación con el escritor Albert Cohe. En conferencias y en tus textos comentas que le conociste, ¿cómo surgió el encuentro?

Lo recuerdo como algo poético, yo era muy joven, un amigo me habló del autor y me dio a leer *Belle du Seigneur*. A pesar de la importancia del libro, no había oído hablar de la novela, era el año 1972. Era cuando yo pasaba mis oposiciones a cátedra, recuerdo que lo leí en dos o tres noches, a punto de pasar las oposiciones, fueron tres días en los que no dormí, y eso que sólo tenía tiempo para estudiar. Cuando acabé y pasé oposiciones, te diré que salí el primero, de letras clásicas, literaturas... me dije que quería leerlo todo, y así lo hice, no estaba aun *Ô vous, frères humaines*.

Cuando leí todo lo publicado quise conocerle, hablar con él, era una cuestión de admiración, pensé en hacer mi tesis y le escribí una carta a la editorial, era la primera vez que escribía a un escritor. Le llegó a través de Gallimard. Mi sorpresa fue cuando poco tiempo después me escribió una carta manuscrita, diré que algo ingenua, escrita a mano. Era su respuesta. Inmediatamente me contestó que mi carta le interesaba y me dijo que fuera a Ginebra a verle. Así me invitaba a visitarle. Pero para un estudiante sin muchos medios, siempre era complicado, por los estudios, la distancia, los ahorros limitados... Pero llegué a ir, pero incluso iba y me tenía que volver, porque él cambiaba de idea y en ese día ya no me podía recibir, decía que esperara unos días... y para mí era tan difícil ir, era muy caro.

En un primer momento yo le enviaba mi trabajo, él me comentaba. También me decía que solo podía ir media hora por día que se cansaba mucho, que si me quedara una semana, podríamos trabajar en serio. Pero lamentablemente yo no tenía tanto dinero. Un día me invitó a cenar con Bella Cohen, su esposa (murió hace poco, era muy simpática), solía decir: por fin una mujer judía... se conocieron en Londres, cuando él fue allí a vivir, en la época de la guerra, fue su secretaria en Londres. Bastante tiempo. Pero no tuvieron hijos.

-Bella creo, según me dijo Miriam, era amiga de su hija, ese motivo fue el que a ella le disgustaba esa relación...dejaron de ser amigas. Y a pesar de los inconvenientes, entonces pudiste visitarle y conocerle...

Sí, a pesar de las dificultades, fui a verle una decena de veces, yo tendría 21 o 22 años, duró la relación desde 1973 los años 80 y tantos... viví en Barcelona, y fui en Madrid Director del instituto francés, así que siempre le tuve presente, quise que viniera... Cuando me enteré de su muerte, le envié una carta a Bella Cohen, me entristeció mucho su pérdida.

El objeto de mi trabajo era lo que llamé “La nostalgia de la comunicación”, esa emoción que sobreviene tras la pérdida no se podía hacer sobre autor vivo, por ese motivo no me aceptaron el tema. Así que decidí hacer algo que se relacionara, pero que fuera más amplio, como la literatura judía de escritura francesa. Así que hice un trabajo, que nunca se publicó, yo analizaba la obra de Cohen, como una respuesta al camelot. Todo lo que el niño iba pensando ese fatídico día es el posterior programa literario de Albert Cohen. Tuvo la tentación de olvidarlo todo...Luego de explicar y decir lo bueno que somos...Luego se proponía ganar dinero... Tuvo la tentación de la conversión... Seguidas de la tentaciones del alma judía...

Fundamentalmente es una voluntad desesperada de encontrarse con la gente la comunicación sin nubes.

-En mi trabajo parto de esa idea, buscando en qué medida ese otro viene determinado por el perfil del camelot, un antisemitismo que no es el nazismo, esa bestia aniquiladora y salvaje. De algún modo en Albert Cohen ese otro es casi el que se parece al Camelot, huye del otro que supone el nazi quien no sólo desprecia al judío, sino que quiere aniquilarle. ¿Tuvisteis la ocasión de hablar sobre la shoa?.

Sí, si hablamos. Le afectó en varios niveles. Recuerdo sobre el nivel más persona personal que le había afectado mucho porque su madre vivió en Marsella en la zona ocupada y además de alguna manera murió como consecuencia de la situación. Hay varias páginas en *Belle du seigneur* donde contrapone al pueblo alemán al judío, habla de los contrarios...

Tuvimos charlas sobre el tema, reflexionamos sobre su experiencia del holocausto, hablamos mucho del sionismo, se mostraba preocupado por el destino israelí, pero no se veía viviendo allí, sus personajes van y vuelven de Israel, decía de broma recordando algo que escribió: “Somos la sal de la tierra y tengo prisa de ir a salar las naciones, si

nos quedamos aquí, nos vamos a transformar en otra cosa, seremos rubitos como holandeses...” de alguna manera temía la normalización. El exilio, el destierro, ser perseguidos eso es ser judíos.


Albert Cohen, se sentía profundamente judío.

le 26 septembre 1972

Monsieur,

Je vous remercie de votre lettre que j'ai lue avec un vif intérêt. Puisqu'il vous est possible de vous rendre à Genève, c'est avec plaisir que je m'entretiendrai avec vous de votre projet. Le plus simple est que vous ayez l'obligeance de me téléphoner un matin entre 9 heures et 11 heures (ou encore un soir entre 19 heures et 20 heures) afin que nous puissions fixer d'emblée une date nous convenant à tous deux. Mon numéro de téléphone est 47.70.82.

Veillez croire, Monsieur, à l'assurance de mon attentive sympathie.



Albert Cohen

Monsieur Abraham Bengio,
17, rue Dareau,
75014 Paris.

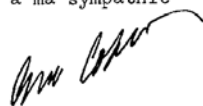
le 30 novembre 1973

Cher Monsieur,

Très heureux d'avoir de vos nouvelles et de vous savoir de nouveau à pied d'oeuvre, je vous ai lu avec un grand intérêt. Je vous sens très proche et je ne crois pas me tromper en pensant que votre thèse sera la meilleure de celles qui m'ont été ou me seront consacrées.

Vous avez raison de commencer par une rapide synthèse qui pourra vous aider à faire le point et c'est très volontiers que je présenterais un article de vous à la NRF. Mais plutôt qu'un article, éphémère et vite oublié, je préférerais pouvoir recommander à Claude Gallimard et à des membres du Comité de lecture une synthèse moins rapide mais qui serait publiée en un court volume dans la collection des Essais. Elle vous serait plus profitable qu'un simple article. Qu'en pensez-vous?

Veillez croire, cher Monsieur, à ma sympathie très chargée d'estime.



Albert Cohen

Monsieur Abraham Bengio,
44, rue Lincoln,
Barcelone 6.

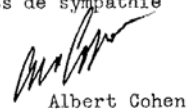
le 19 avril 1974

Cher Monsieur,

J'ai lu très attentivement votre étude. Elle est excellente, très souvent pénétrante, et j'ai plaisir à vous en féliciter. Mais je souhaite qu'elle soit parfaite et que votre entrée à la NRF soit victorieuse du premier coup. Or j'estime que sur divers points cette étude devrait être modifiée. Pour cela une discussion d'un jour ou deux est nécessaire. Un échange de correspondance ne pourrait la remplacer.

Je vous propose donc de venir me voir à Genève afin que nous procédions ensemble aux changements qui me paraissent s'imposer. Dites-moi, je vous prie, à quel moment, au cours d'un des mois prochains, il vous serait possible de me rendre visite. J'attends votre réponse.

Tout en vous disant le bon souvenir que je garde de votre passage chez moi et en vous demandant de transmettre mes hommages à Madame Abraham Bengio, je vous prie, cher Monsieur, de faire bon accueil aux sentiments de sympathie que je vous adresse.



Albert Cohen

Monsieur Abraham Bengio

Apéndice 7.
Entrevista al Prof. Shmuel Refael Vivante

Entrevista al Prof. Shmuel Refael Vivante

Head, Naime and Yehoshua Salti Center for Ladino Studies

Dept. of Literature of the Jewish People

Bar-Ilan University.

Hemos querido introducir en nuestro trabajo una breve entrevista a un profesor de literatura judía de la Universidad de Bar-Ilan. Nos preguntamos la influencia en Israel de la obra de Albert Cohen y consideramos que el profesor **Shmuel Refael** es la persona más indicada para responder sobre esta cuestión. En especial porque en la actualidad trata de montar en Israel, España y Francia una obra de teatro basada en *Le livre de ma mère*. Israel y su universidad por su peculiar idiosincrasia reúnen las condiciones necesarias para abordar en profundidad un estudio sobre autores judíos dentro del contexto de la literatura judía. Sin embargo, parece que aún no se ha generado el espacio académico adecuado para abordar esta disciplina ya que requiere un esfuerzo globalizador y un profundo debate. Pero hay por primera vez un lugar donde se puede estudiar la literatura judía en un contexto capaz de relacionar su complejidad.

Shmuel Refael – que él mismo es hijo de un sobreviviente del Holocausto nacido en Corfú-, ofrece al público una lectura intertextual de novela de Albert Cohen. Lleno de respeto por la obra original, Refael ofrece una interpretación de la novela, con el fin de familiarizar al público con la obra monumental de Albert Cohen. Esta es una nueva obra teatral. Realidad e imaginación se funden juntas; Biografía y re-biografía están entrelazados; pasado y presente confluyen y trascienden en el tiempo. Shmuel Refael ha escrito una obra que ofrece una moderna conversación con la conmovedora historia de Albert Cohen, mientras que proporciona una presentación teatral desafiante. El entrevistado habla el castellano perfectamente con algunas palabras en judeo-español. Sin embargo en esta entrevista hemos preferido no incluirlas en su totalidad, pero había que señalarlo, decir por ejemplo que en lugar de lengua, dice *lingua*, y que hemos dejado en algún caso las palabras del judeo español tal y como lo hablaban en Grecia los judíos sefardíes.

¿Dónde situarías la obra de Albert Cohen?

En general el departamento de literatura del pueblo judío de la universidad Bar-Ilan (donde yo trabajo) es uno de los únicos en Israel donde se puede estudiar la literatura judía en un contexto capaz de integrar las diversas influencias, es decir las relaciones entre la literatura escrita en hebreo (durante los siglos) con las otras escritas en la variedad de las lenguas judías. Todavía no se estudia la literatura como la de A. Cohen. A veces hay quienes dicen que tales obras tienen que ser relacionadas con la literatura europea (francesa) y no con las judías. Yo no acepto estos métodos. Cohen como escritor (aún que no escribió en hebreo o en una de las lenguas judías) tiene que ser determinado como escritor judío (sea la lengua de sus obras lo que sea).

¿Como especialista en Cohen, crees que se conoce en Israel su obra lo suficiente?

En realidad, no soy especialista de Cohen. Mi campo de estudio es la literatura sefardí, pero sí soy un profundo admirador de Cohen, por lo que siempre me gusta trabajar con algo relacionado con su trabajo literario. La mala suerte de Cohen es que sólo un círculo muy limitado de lectores lo conoce en Israel. Sus obras fueron traducidas al hebreo pero yo no me recuerdo que se organizara en los últimos años un coloquio dedicado a Cohen, o un seminario donde se estudiara su obra, o un workshop de estudiantes que trabajaran sus obras tan magníficas. Esto me duele. Es verdad. Poco a poco lo estamos olvidando en Israel y hay que hacer algo para ponerlo de nuevo a círculo de los estudios literarios.

Lo importante es que está traducido al hebreo ¿Desde qué año y qué obras?

Las obras más conocidas de Cohen fueron traducidas al hebreo. *Solal* (1978), *Le livre de ma mère* (1981) *Le valeureux* (1983), *Mangeclous* (1983), *Belle du seigneur* (2006), *Ô vous frères humains* (2011).

¿Cómo se sitúa un israelí frente a Solal?

En realidad en mi caso personal la obra que más me impresionó fue *El libro de mi madre*. Esta fue la obra que me inspiró a escribir mi obra de teatro sobre las relaciones

de un famoso escritor con su madre difunta. La primera vez que he leído esta obra me pareció que *estó meldando* (estoy leyendo) algo que escribí yo exactamente igual para honrar a mi madre - la difunta Esther Vivante nacida en Corfú. El modo que Cohen presenta esa madre, el personaje de la madre y los conflictos que esa madre lleva entre el mundo de los tiempos pasados y el mundo actual - estos son los temas que a mí más me interesaron.

¿Es la obra de Albert Cohen una obra judía?

La cuestión si yo lo considero a Cohen como escritor sefardí es muy complicada. Por un lado no es sefardí ya que no escribe en lengua sefardí. Por otro lado es sefardí ya que los temas tienen que relacionar con el mundo sefardí, no del autor si no por el ámbito donde el vivió. Es evidente que los personajes de Cohen, el ámbito, la casa judía, son mucho más sefardíes que europeos. El europeísmo fue para Cohen como una máscara que la difunta madre quitó de su cara.

Háblenos de su obra inspirada en la de Cohen. La obra de mi Madre.

Está inspirada en el libro de Albert Cohen "El libro de mi madre". El protagonista de esta obra – un renombrado autor y diplomático – se encuentra luchando contra una salud débil, una severa crisis emocional y psicológica y grandes decepciones en su carrera literaria. Una noche de repente busca a su madre muerta, muchos años después de que fuese sepultada en el cementerio judío en Marsella, mientras él – su hijo, el hijo amado – estaba muy lejos de Londres. Padece el sentimiento de culpa, tristeza profunda y torturada por el arrepentimiento por no haber estado en el lecho de muerte de su madre, por haber sido un hijo rebelde. El protagonista emprende un viaje interno que termina en una introspección valiente, gracias a la purificación de revisar los tiempos de su infancia, juventud– cuando su madre era su universo entero-. El protagonista quiere revivir a su difunta madre, quien aparece en el escenario alternativamente como un fantasma y como personaje de carne y hueso.

Pero, la madre, no es fácil de complacer y hace demandas constantes a su hijo amado.

Este viaje evoca recuerdos de su amada madre y de los días cuando la trataba como hacen los hijos rebeldes o no tanto. Los componentes de estas memorias se tejen en la obra con citas del libro de Albert Cohen *El libro de mi madre*. Precisamente cuando el hijo anhela tener a su madre a su lado, ella llega a ser esquiva, un espectro, algo muy difícil de comprender.

El hijo se da cuenta que él no puede realizar su sueño y que la pérdida de su madre es absoluta y sin remedio. Al final del juego, aparece de nuevo el fantasma de la madre para consolarle – como siempre lo hiciera en el pasado – y su voz reconfortante sugerirá que debería dejarla descansar en su última morada.